

АКАДЕМИЯ
НАУК СССР
ОРДЕНА
ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ
ЭТНОГРАФИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА



Традиционные
формы
воспитания
детей
и подростков
у народов
Южной
и Юго-Восточной
Азии



Москва
«НАУКА»

Главная редакция восточной литературы
1988

ББК 63.5(5)+74.90

Э91

Ответственные редакторы
И. С. КОН, А. М. РЕШЕТОВ

Рецензенты
А. Н. СЕДЛОВСКАЯ, Т. К. ШАФРАНОВСКАЯ

*Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
АН СССР*

Э91 **Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1988. — 191 с.: ил.**
ISBN 5-02-016748-7

Очередной сборник статей, посвященный традиционной педагогике народов Востока — яванцев, батаков, тай, лао, бирманцев, пенджабцев и др. В книге описываются способы ухода за новорожденными, методы дисциплинирования, подготовки к труду и семейной жизни, соотношение семейного и общественного воспитания.

0508000000-204
Э 013(02)-88 49-88

ББК 63.5(5)+74.90

ISBN 5-02-016748-7

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

А. М. Решетов

ВВЕДЕНИЕ

В 1983 г. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» выпустила в свет две книги: «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии» и «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии»¹. Рукописи были подготовлены в секторе этнографии народов зарубежной Азии ленинградской части ордена Дружбы народов Института этнографии им. Н. Н. Миклух-Маклая Академии наук СССР. Это была первая в советской этнографической литературе попытка всестороннего, комплексного исследования традиционных способов и форм социализации детей и подростков у народов зарубежной Азии, осуществленного по специальной единой этносоциологической программе, составленной И. С. Коном². Авторский коллектив обобщил большой материал по проблемам социализации детей у самых различных народов Азии: от Японии на востоке до Турции на западе. Впервые столь широко и глубоко проблема детства была дана в тесной связи с культурой и бытом народа как неотъемлемая часть его жизни. Авторский коллектив исходил из того, что проблемы социализации детей любого этноса могут быть поняты только в единстве с анализом всего образа жизни этого этноса. Ценность предпринятого исследования повышается, оттого что многие авторы строили статьи на материалах собственных полевых этнографических исследований в различных странах Востока: Л. Л. Викторова — в Монголии, А. И. Мухлинов — во Вьетнаме, И. Г. Косиков — в Кампучии, А. К. Оглоблин — в Малайзии, М. А. Родионов — в Ливане, Г. С. Асатрян — в Иране, Р. Р. Рахимов — в Афганистане, Н. Г. Краснодембская — на Шри-Ланке. Оригинальный материал также использован в статье Е. И. Васильевой и Дж. Хайдари о социализации курдских детей.

Опубликованное исследование вызвало большой научный резонанс как в нашей стране, так и за рубежом³.

Однако в вышедших книгах «Этнографии детства» оказались неохваченными такие народы, как тай, бирманцы, яванцы, батаки, дравиды, пенджабцы, лао и др. Поэтому в том же секторе Института этнографии был подготовлен новый сборник

статей «Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии», в котором этот пробел в значительной мере восполнен, причем И. Г. Косиков, А. К. Оглоблин, Т. А. Поздеева и Е. Н. Успенская использовали собственные полевые материалы. Работа велась по той же программе И. С. Кона, что предопределило целостность предпринятого исследования и сопоставимость собранного материала. Это поможет определить культурно-типологические сходства в методах и формах социализации детей и подростков у народов зарубежного Востока.

Сектор этнографии народов зарубежной Азии ленинградской части Института этнографии АН СССР предполагает в ближайшие годы завершить еще один, четвертый сборник статей, посвятив его традиционным формам воспитания детей и подростков у крупнейшего народа Восточной Азии — китайцев, а также у ряда народов Центральной Азии — тибетцев, уйгуров и др. Конечно, тема этнографии детства у народов зарубежной Азии этим отнюдь не исчерпывается. Остались не исследованными по единой программе, во-первых, проблемы социализации детей и подростков у многих, в том числе крупных, этносов зарубежной Азии, в частности чжуан, бенгалцев; во-вторых, трансформация традиционных форм воспитания детей и подростков в инонациональной среде, например у зарубежных китайцев и индийцев; в-третьих, локальные варианты в пределах одной системы, например у разных групп малайцев, бирманцев, лао, арабов и других); в-четвертых, влияние конфессионального фактора и т. д.

Дальнейшее исследование проблем традиционных форм воспитания детей и подростков у народов зарубежной Азии позволит всесторонне изучить культуру и быт народов этого обширного региона, понять их психологию, раскрыть механизмы передачи этнокультурных традиций в процессе воспитания ребенка, выявить определенные рациональные стороны традиционной народной педагогики, а в дальнейшем провести специальные историко-культурные типологические исследования.

¹ Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983; Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983.

² Кон И. С. Этнография детства (проблемы методологии). — Советская этнография. 1981, № 5; он же. К проблеме возрастного символизма. — Советская этнография. 1981, № 6; он же. Введение. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии, с. 3—8; он же. Заключение. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии.

³ См., например: Субботский Е. В. История детства: этнография и психология. — Вопросы психологии. 1984, № 3, с. 162—164; Азаров Ю. [Рец. на:] Этнография детства. — Новый мир. 1984, № 7, с. 263—267; Комарова Г. А., Старовойтова Г. В. [Рец. на:] Этнография детства. — Советская этнография. 1985, № 2, с. 158—164; Michalitzka M. Pedagogika. Praha, 1985, с. 475—482.

А. К. Оглоблин

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ У ЯВАНЦЕВ

Вопросам социализации и воспитания молодого поколения у яванцев посвящен ряд исследований. Три основные монографии принадлежат Кунчаранинграду, Х. Гирц и Р. Джей. Первый из авторов, виднейший индонезийский социантрополог и культуровед, описывает семейную жизнь яванцев высшего социального слоя — интеллигенции, чиновников, основываясь на впечатлениях детства и юности, проведенных в одном из малых городов **Центральной Явы**¹. Хилдред Гирц и Роберт Джей, американские этносоциологи, проводили полевую работу в небольшом городе на Восточной Яве и в его окрестностях². Гирц посвятила свой труд собственно семье (на городском материале), а Джей рассматривает семью наряду с иными видами социальной организации (в деревне).

Материалы книг Х. Гирц и Р. Джей, а отчасти и Кунчаранинграда относятся к 50-м годам нашего века. Авторам удалось показать немалую роль вековых традиций не только в семейном воспитании, но отчасти и в общественных институтах социализации. Эти исследования позволяют составить общее представление о традиционных чертах яванской социализации. При написании этой статьи нами были использованы также научные и справочные труды, статьи советских, индонезийских и западных ученых, фольклорные и художественные тексты и др.

Настоящая статья построена с ориентацией на анкету, предложенную И. С. Коном для первой книги «Этнографии детства»³. Но ответить на все пункты этой анкеты с достаточной полнотой пока не удастся. Тема нуждается в дальнейшей разработке и привлечении более широкого круга источников. Так, весьма интересен и требует особого изучения вопрос о преобразовании яванской традиционной педагогики в меняющихся условиях сегодняшней Индонезии.

Яванцы — крупнейший этнос Индонезии и Юго-Восточной Азии и самый большой народ, говорящий на языке австронезийской семьи. Численность яванцев в 1983 г. составляла, по оценке, 74 млн., т. е. более 46% всех индонезийцев⁴. Подавляющее большинство их проживает на своей исконной террито-

рии — Центральной и Восточной Яве. Более или менее значительные группы яванцев живут в других районах и городах Индонезии, а также за ее пределами: в Малайзии, Суринаме и др. На Яве плотность населения очень высока, в деревнях провинции Центральная Ява она достигает 1,5—2,5 тыс. человек на 1 кв. км⁵.

В средние века яванцы создали ряд крупных государств, основанных на аграрной экономике, в том числе империю Маджапахит (конец XIII — начало XVI в.). Морская торговля яванцев процветала в XVI в., но во время европейской колониальной экспансии была сведена на нет. После этого аграрный характер и замкнутость яванского общества усилились. Своеобразные его черты состояли в том, что местная аристократия стала частью администрации Нидерландской Индии, а буржуазия почти не развивалась, так как коммерция и предпринимательство находились в руках европейцев и китайцев. В условиях, когда местные правители и дворянство (*прияи*) сохранили часть своих привилегий, материальную обеспеченность и образ жизни, народные массы были скованы колониальной эксплуатацией, долгое время имевшей полукрепостнический характер, а носители буржуазной идеологии находились вне яванского общества, в этих условиях во всех слоях населения распространялась и даже развивалась средневековая культурная традиция. Центрами ее были княжества Суракарты и Джокьякарты, главными проявлениями — кукольно-теневой (силуэтный) театр *ваянг*, танцевальное искусство и изящная словесность, восходящая к IX—X вв. Лишь в начале XX в. появляются признаки кризиса этой феодальной культуры, когда часть придворной знати и прияи, деклассируясь, участвуют в национально-освободительном движении и просветительской деятельности буржуазно-демократического типа⁶.

Культурный консерватизм сыграл роковую роль в судьбе яванского языка. Его стилистическая структура отличается гипертрофированной этикетностью: каждый яванец, претендующий на хорошее воспитание, должен хранить в памяти сотни синонимов, выбор которых отражает социальные отношения говорящего, собеседника и того или тех, о ком идет речь. Сверхутонченность этой системы, находившейся в странном противоречии с политическим ничтожеством яванских правителей, явилась одной из причин того, что яванский язык, родной для самого многочисленного народа страны, не стал государственным языком Индонезии. Он уступил эту роль более простому стилистически индонезийскому, по происхождению малайскому языку, хотя доля малайцев в населении страны составляет только около 6%. Яванский язык стал одним из многих так называемых местных языков, не имеющих определенного правового статуса.

Эта особенность языковой ситуации препятствует непосредственному включению яванской традиции в индонезийскую

культуру. Но все же эта традиция сильна, хотя и проявляется порой в скрытых формах. Поэтому исследование традиционного яванского культурного комплекса обладает большой актуальностью и привлекает пристальное внимание востоковедов различных стран.

Конечно, не все яванцы владеют этим комплексом в равной степени. Имеются и социальные и локальные различия. Яванский литератор Нотосурото писал в 20-х годах: «Только высшие сословия причастны к той своеобразной культуре, которую вслед за некоторыми авторами можно было бы назвать яванством (Javanisme). Среди низших сословий имеются разные уровни развития, причем самый низкий из них допускает сравнение с меланезийцами»⁷. К низшим сословиям относились в прошлом сельские общинники-рисоводы, среди которых существовали разные социальные группы, в том числе безземельные. Жизнь в общине регулировалась большей частью обычным правом («В городе — правила, в деревне — обычаи» — гласит пословица).

Что касается локальных различий, то основным оплотом **традиций являются уже упомянутые выше районы Центральной** **Биз.** Восточная Ява и портовые города северного побережья в культурном отношении более динамичны, менее консервативны.

По религии большинство яванцев — мусульмане. Переход в ислам совершился после многих веков господства религий индийского происхождения — индуизма и буддизма, которые на Яве в большей мере синкретизировались, присоединив многочисленные пережитки верований общинно-родовой эпохи. По религиозному признаку Кл. Гирц предлагает разделить яванцев на две основные группы: *сантри* и *абанган*⁸. Сантри (белые) — ревностные мусульмане, среди них много торговцев, образующих нередко особые поселения или кварталы в городах. Сантри сравнительно немного. Большинство же яванцев входит в группу абанган (красные). Они не соблюдают правил шариа-та, многие не посещают мечеть, едят свинину. Поверхностный характер исламизации яванцев отмечался уже давно. В литературе XVIII — начала XIX в. наблюдался возврат к индуяванской сюжетности и мифологии (так называемое яванское возрождение), при официальном признании ислама. В наибольшей мере индуяванские традиции сохранились в сословии *прияи*. Многих яванцев привлекают в исламе его мистические, суфийские аспекты. В народной среде, в сфере «прикладной мистики» и магии, смешиваются элементы различного происхождения. Небольшую, но влиятельную группу, заметно выросшую в 60-х годах, составляют среди яванцев христиане.

Выяснение этноспецифических моментов в духовном облике яванцев вызывает большой интерес исследователей. Различные авторы стремятся выявить особенности яванского мировоззрения, установок и ориентаций, исторически сложившихся на протяжении ряда веков, сопоставить их с представлениями и уста-

новками других народов Европы, Азии и Америки. Так, М. Рексохадипроджо, деятель современной индонезийской педагогики, выделяет два главных аспекта яванского мировоззрения: «диалектический синкретизм» (стремление к гармонии и объединению противоречивых явлений) и «внутреннюю направленность» (включая стремление к самоконтролю, интровертность и некоторые другие свойства)⁹. Ряд формулировок дает в своей работе Кл. Гирц¹⁰. Это направление научных работ важно для теории социализации, оно открывает принципиальную возможность выявления соответствий между устойчивыми и типичными чертами этнических вариантов мировоззрения и психологии, с одной стороны, и методами и всей структурой социализации — с другой. Остановимся на некоторых идеях и оценках, которые в разных работах выдвигаются на первый план как характерные для яванцев.

1. Отношение к миру в целом. Как считает Т. Пижо, яванскую традиционную литературу пронизывает идея социокосмического порядка, унаследованная от глубокой древности¹¹. Упорядоченные связи общемирового характера манифестируются в фольклоре в виде «примитивных классификаций», в которых, например, определенному дню недели соответствуют определенный цвет, металл, божество индийского пантеона, число, животное и т. п. Эти классификации сохраняют и поныне популярность среди части яванцев. Они служат для принятия решений о дне свадьбы, выборе суженого, начале дела. Немалое место такие классификации занимают в анонимном своде яванской прикладной мудрости, цитируемом далее в связи с обрядами¹².

2. Идея гармонии человека и природы. «Мнение, что человек должен жить в согласии с природой, весьма обычно в духовном складе индонезийских крестьян», — пишет Кунчаранграт¹³. Он отмечает далее, что чиновники-прияи, даже не соприкасаясь тесно с природой, любят в свободное время предаваться философским беседам о связи человека с природой и о смысле понятия «судьба». Человек, по традиционному представлению, должен чувствовать себя только частицей вечного вселенского процесса: эта точка зрения лежит в основе характерного для прияи фатализма.

3. Ориентация на прошлое. Как отмечает тот же автор, «однообразная служебная и домашняя жизнь прияи заполняется преувеличенными переживаниями в отношении наследственных реликвий, изучением мифологии, генеалогии, сочинений старинных поэтов; с этим чередуются сложные церемонии ухода за реликвиями»¹⁴.

4. Отношение к труду. Для прияи, пишет Кунчаранграт, труд — только средство для достижения благ в этом мире: положения в обществе, власти и внешних символов благосостояния. Эти символы предназначаются в основном для окружающих: например, внутренние покон дома у тех же прияи

могли быть запущенными, грязными и неудобными, тогда как в комнате для гостей все сверкало роскошью. Крестьяне, говорит он далее, видят смысл труда в том, чтобы заработать на жизнь¹⁵. Но в яванском обществе возникали и другие идеи о смысле труда. Согласно одному из источников, «необходимо быть трудолюбивым, иметь постоянную работу. Это не только дает повседневный заработок, но и успокаивает душу, отдаляет от непотребства, не дает уклониться от верного пути»¹⁶. Итак, трудолюбие, само по себе не будучи добродетелью, служит душевному здоровью и избавлению от пороков.

5. Эстетическое отношение к действительности у яванцев издавна считалось ярко выраженной чертой. Кажется, много трудно и ожидать от обитателей страны, славящейся своими изумительными ландшафтами. По мнению П. Зутьюлдера, основная идея древнеяванской поэзии — вдохновенное служение красоте, возведенной в культ и имеющей два главных аспекта: прекрасное в природе и красота женщины¹⁷. У авторов традиционной малайской литературы знатоками в области прекрасного считались яванцы¹⁸. И сейчас можно слышать мнение о том, что яванская культура основана на эстетическом принципе¹⁹.

6. Идея о роли личности: четкий функциональный подход. Каждому сословию, рангу свойственна определенная функция в обществе, которую индивид должен выполнять наилучшим образом²⁰. Отсюда вытекает множественность и релятивизм этических понятий: у каждого сословия своя этика, допускающая разную оценку одних и тех же поступков.

7. Отношение к окружающим: высокая оценка взаимопомощи. Приведем типичное высказывание писателя Л. Сурьяди: «Основное воспитание, полученное мною от родителей, — воспитание нравственное: прилежно помогать родителям работать в поле в те дни и часы, когда ты свободен; усердно молиться ложась спать, и перед тем, как накинуться нарис, и после того, как наешься; поступать хорошо и помогать соседям; не лениться навещать родственников и соседей, если у них в доме несчастье»²¹. Общепринято считать, что человек в мире не один и всегда может полагаться на помощь других, особенно родственников; с другой стороны, он должен поддерживать добрые отношения с окружающими, учитывать их нужды и делиться преимуществами. Концепция взаимной помощи, как установил Кунчаранинграта в полевом исследовании на Яве, еще довольно сильна в крестьянской среде, несмотря на то что традиционные формы обмена безвозмездной работой в деревне далеко не всегда экономически выгодны.

В целом высоко оценивая исконную солидарность яванцев, автор отмечает и ее оборотную сторону: конформизм, нежелание отличаться от других.

8. Иерархичность, или «вертикальная ориентация» на вышестоящих, приводит, по мнению Кунчаранинграта, к безот-

ветственности и отсутствию сознательной дисциплины. Несколько иное понятие «респекта» как главного принципа поведения у яванцев выдвигает Х. Гирц. С этим понятием не связано представление о власти или существенных привилегиях: оно является только признанием определенного ранга других лиц²².

9. Это признание выражается в использовании соответствующих этикетных форм. Формальное выражение почтения эмоционально важно на всех ступенях социального взаимодействия, и в том числе в семье, что Х. Гирц особенно подчеркивает (сравни также высказывание Нотосурото: «Современный яванец живет погруженным в формальную традицию... он не отдает себе отчета в своих поступках... Его искусственная вежливость более тяготеет к условной корректности, чем к постижению сути предписанных форм»)²³.

10. Эмоциональная противоречивость и скрытность (продолжаем цитату): «Так, яванец избегает прямых и откровенных разговоров с выяснением недоразумений или по поводу поступков, сочтенных недружественными, потому что боится подвергнуться прямым оскорблениям; по этой причине он исходит из неверных предположений, запутывается в собственных домыслах, дуется — и в конце концов вспышка накопившихся эмоций, нередко как бы без всяких оснований, приводит к разрыву добрых отношений».

11. «Быть скромным, не заноситься, не критиковать других». Это постоянный мотив яванских дидактических сочинений, в частности популярного «Поучения о порядке» (около 1813 г.), написанного князем Пакубувоно IV²⁴. Может быть, этот мотив отчасти объясняется условиями жизни при колониальном режиме, не дававшими простора для яркой общественно значимой деятельности. Кроме того, не исключаются пережитки общинно-родового понятия о равенстве (ср. наш пункт 7 о конформизме).

12. «Самоконтроль и бдительность». Пакубувоно IV, ставя молодежи в пример яванских деятелей прошлого, отмечает их неутомимость и энергию, воздержание от сна и пищи, умение переживать «страдание в наслаждении», «радость в печали», «смерть среди жизни»²⁵. Речь идет о том, чтобы не отдаваться своим эмоциям безраздельно. В другом месте поэмы говорится, что надо обуздывать страсти. Мотив «бдительности», «памятования» (*елинг*) характерен также для лирического стихотворения «Безвременье», принадлежащего известному поэту XIX в. Ронгговарсито²⁶.

13. Некоторое пренебрежение к богатству и меркантильным интересам. «В наше время, — жалуется Пакубувоно IV, — если кто-то возвысился, он ведет себя как торговец, высчитывает убытки и прибыли, а в душе не чувствует своего благородства»²⁷. Возможно, это также отчасти пережиток родового психологии, в которой богатство предназначается для даров окружающим, благодаря чему престиж дарителя

повышается²⁸. Однако можно вспомнить, что приия получали постоянное жалование, что не способствовало проявлению инициативы в материальной области (правда, в XX в. в связи с экономическими потрясениями и ростом культурных потребностей положение изменилось). Отсутствие буржуазии у яванцев, по мнению Л. Палмира, объясняется культурными традициями: неодобрением деятельности, ведущей к богатству, и тем, что денежные фонды обычно распылялись на помощь родственникам и на выполнение ритуалов²⁹. Возражая Палмиру, Н. А. Симония указывает на основную причину специфической социальной эволюции яванского этноса — политику колониальных властей³⁰. В таком случае факт неодобрения стремлений к богатству объясняется своего рода психологической защитой («нужда, превращенная в добродетель»).

Ограничимся приведенными пунктами, допуская, что перечисленные установки, воззрения, психологические черты обладают некоторой типичностью, хотя, несомненно, приведенные высказывания не могут претендовать на абсолютную значимость, они слишком нормативны, недостаточно хорошо сформулированы или не учитывают социальных различий.

Изучение проблем социализации должно показать, как формируются свойства и особенности яванского мировоззрения и психологии на протяжении взросления яванца, кто и что, какие обстоятельства, каким образом и с помощью каких институтов внедряют эти свойства в душу ребенка, подростка, юноши³¹. Некоторые замечания о связи определенных моментов воспитания с определенными чертами яванского характера высказаны Х. Гирц и прочими авторами. Другие моменты остаются с этой точки зрения непонятными. Третьи, по-видимому, носят универсальный характер. Дифференцированный подход к разным моментам социализации, очевидно, обладает познавательной ценностью, но в связи с чрезвычайной сложностью вопроса некоторое здесь кажется достоверным.

Основными этапами жизненного пути являются детство, юность, зрелость и старость. Хронологические границы их не очень определены. Переход от детства к юности чаще приходится на 12—14 лет. У мальчиков этот переход фиксируется в определенный момент жизни, когда устраивается обряд *сунат* (обрезание), у девочек такого резкого перехода нет. Переход к зрелости связан со свадьбой. В сельской местности средний возраст вступления в брак, по данным Р. Джея, 18—20 лет у мужчин и 16—17 лет у женщин. В то же время бездетный брак яванцы не считают полноценным, поэтому момент и обряд свадьбы важны не сами по себе, а как прелюдия к появлению детей. Понятие старости связывается главным образом с освобождением от хозяйственной ответственности и присоединением к семье взрослых детей, чаще дочери. Это происходит обычно около 60 лет.

Внутри периода детства выделяются две стадии: до и после

начала обучения, граница между ними проходит в возрасте 5—6 лет. Под обучением имеется в виду не только школьное, но и семейное обучение правилам поведения. Кроме того, Кунчаранинград выделяет ранний, младенческий период особой близости ребенка к матери. Этот период оканчивается обрядом ступания на землю.

Возрастные термины³²: младенец; тот, которого еще надо носить на руках (*байи*); ребенок (*бочах*); подросток, юноша (*джоко*; по Р. Джею, означает также «холостяк» независимо от возраста; в словаре последнее значение дается как *джоко джэ-буг* — «старый парень»); девушка, девочка-подросток (*прован*); подросток, почти 15 лет (*джоко кумоло-моло*); молодой (*ном*); взрослый (*акил, акил балиг, дивосо* — «около 21 года, брачного возраста»); средних лет (*тэнгах тувух* — «полурослый», *тэнгах умур* — «в середине возраста», «около 35 лет»); старый (*туво*). древний, ветхий (*каки-каки*; от *каки* — «дед»); древняя старушка (*нини-нини*; от *нини* — «бабка»).

Объединение в возрастную группу в наибольшей степени свойственно юности. В некоторых деревнях в начале XX в. это объединение сохраняло организационную форму, восходящую к общинно-родовой эпохе (*синоман*, или *касиноман*), — группы сельской молодежи, отдельно юноши и отдельно девушки³³. Религиозные школы также в какой-то мере подчеркивают объединение юношей в отличие от всех других членов общества. Обряд сунат, знаменующий наступление возраста юности, часто организуется для целой группы подростков. В целом же общественное развитие на Яве, как и вообще в Индонезии, ведет к размыванию каких-либо жестких форм объединения по возрасту.

Важнейший аспект общего представления о детях — отношение к детям как к величайшей ценности. «Вряд ли можно преувеличить ту самоценность, которую яванское общество признает за многодетной семьей»³⁴. Так, многоженство и развод с официальной точки зрения осуждаются, но если речь идет о бездетном браке, то они находят оправдание (хотя бездетные родители могут легко обзавестись приемными детьми). Традиционное стремление к многодетности делает весьма актуальной кампанию по ограничению рождаемости, которая проводилась в стране в последние 10—15 лет и охватила около четверти всех супружеских пар в Индонезии³⁵.

По данным недавнего опроса, проведенного на Центральной и Западной Яве, ценность детей обычно определяется в следующих понятиях: взаимная помощь и обеспечение в старости; счастье, любовь, гармония, преемственность в семье. Негативные стороны родительского статуса: материальные затраты, эмоциональные нагрузки (страх, напряжение), а также ограничение свобод действий родителей³⁶.

Разработанная обрядность, насыщенная охранительной магией, отражает боязнь за жизнь ребенка.

Другая сторона представлений о ребенке — это понимание его как существа зависимого, подчиненного. По традиции, в родительской власти должны находиться не только ребенок, но и подросток, юноша, а тем более девушка. В выборе спутника жизни основную роль, по этой же традиции, играет мнение родителей.

Подчиненность в социальном плане свойственна не только отдельному ребенку (подростку, юноше), но и возрастной группе как целому³⁷. Касиноманы, упомянутые выше, имели в качестве главной задачи обслуживание деревенской общины — участие в ритуальных шествиях и празднествах, исполнение групповых танцев и игру на музыкальных инструментах. Это участие было безвозмездным или оплачивалось угощением со стороны устроителей праздника.

Вероятно, участие молодежи в общественных праздниках имело в прошлом магическое значение, пока не совсем ясное. Типично для Явы выступление детей в различных общедоступных танцевальных представлениях³⁸, что, возможно, также имело магический смысл.

Основное психологическое свойство, приписываемое ребенку, судя по некоторым языковым клише, — неопытность, неискушенность.

Вступление в важнейшие жизненные стадии знаменуется определенными обрядами. Основным источником для описания этих обрядов является *примбон* (свод гаданий, рецептов, примет и др.; см. примеч. 12). Здесь нет необходимости воспроизводить весь соответствующий раздел этого примбона, выделим те моменты, которые важны для нашей темы.

Главный компонент яванских обрядов и празднеств — *сламэтан*, или ритуальное угощение ближайших соседей и родственников. Основное блюдо — вареный рис; к нему добавляются разнообразные приправы, состав которых варьируется применительно к поводу празднества. Присутствие гостей сообщает дому магическое благополучие. Участвуют в трапезе только мужчины. После того как мусульманский старейшина или другое уважаемое лицо освящает пищу молитвой, гости съедают несколько горстей, остальную порцию заворачивают в банановый лист и уносят с собой. Если кто-то из приглашенных не смог прийти, освященную пищу посылают ему домой.

Первые сламэтаны в честь ребенка устраиваются еще до его рождения — во время беременности матери. Примбон рекомендует устраивать сламэтан на каждом месяце беременности, но в особенности на седьмом. Этот сламэтан называется *митони* или *тингкэбан*. Его цель — обеспечить благополучные роды. Кроме собственно угощения приглашенная знахарка или родственница совершает омовение будущей роженицы, моет ее голову цветочной водой. Далее беременную сажают на особую скамеечку, подложив циновку и определенный набор тканей. Производят манипуляции с прялкой, при этом приговаривая:

«Хоть мальчик, хоть девочка, лишь бы прошло хорошо». Бросают кокосовый орех, на который нанесено изображение персонажей театра ваянг, со словами: «Если мальчик, пусть будет, как Комоджой, Арджуну или Панджи, если девочка — как Ратих, Сумбодро или Чондрокироно». Затем прикладывают к лицу будущей матери разные ткани и бросают их на пол, приговаривая: «Эта не подходит». Наконец, на беременную женщину надевают юбку и нижнюю кофту, но не надевают верхнюю кофту, серьги, кольца, браслеты, ожерелья — все, что символизирует замкнутость, отсутствие выхода³⁹. Регламентируется состав и сервировка блюд. Например, в районе Вонособо подают рисовую кашу двух сортов — белую и «красную» (подкрашенную пальмовым сахаром), рис в виде шариков и в виде конуса высотой около 25 см — *саго тупэнг*; среди приправ нет мясных, но есть овощи; подаются яйца⁴⁰. В местности, описанной Кунчаранинградом, праздник митони служит предварительным оповещением о предстоящем рождении. В довоенный период в гости к будущему отцу могли приходиться его подчиненные по службе.

Во время беременности соблюдается ряд запретов. Одни из них должны обеспечить благополучие роженицы и новорожденного, другие — отвести от малыша какие-либо недостатки; например, будущей матери нельзя сидеть на пороге, а то у ребенка будет большой рот. Для мужа тоже существует запрет: не убивать никаких живых существ. Если ему случится это сделать, он должен произнести: «Тысяча извинений, малыш!»⁴¹.

Во время родов муж может оказывать роженице некоторую магико-символическую помощь: прикладывать к ее темени жвачную смесь разных трав, поддерживать ее, поскольку роды происходят в полусидячем положении. Из обрядов, направленных на обеспечение благополучия новорожденного, упомянем следующий: обмывание отцом новорожденного циновки, на которой происходили роды, в ближайшей реке. При этом возжигается ладан и соломинки риса, а на месте обмывания оставляют цветы. К обрядам такого же рода можно отнести и ночное бодрствование, и обычай особого обращения с плацентой.

Ночное бодрствование продолжается, по Х. Гирц и Р. Джею, в течение пяти суток, по Кунчаранинграду, — до тех пор, пока не отпадет пуповина. В доме роженицы гости присутствуют непрерывно: днем с денежными приношениями приходят женщины, ночью — мужчины. Ночью устраивают карточные игры, беседуют, подают легкое угощение. Примбон объясняет это тем, что по ночам младенца навещают духи — «посланники Сиво» (инд. — Шива). Например, в первую после рождения ночь является *Баторо Коло* в виде шакала, во вторую — *Баторо Бром* в виде коровы, в третью — *Баторо Висну* в виде свиньи и т. д. Для ублажения этих посетителей возжигаются сера, кокосовые листья, ставятся приношения — вареный рис, овощи, бекон, рыба, косметическая мазь, метелка, зеркало и т. д.; отец

малыша громко, как бы ругаясь, произносит заклęcia: «Пусть не принесет зла ни твой приход, ни твой уход» и др.⁴².

Плаценту яванцы считают «младшим братом/сестрой» младенца, а околоплодные воды — «старшим братом/сестрой». После того как пуповина отрезана повитухой с помощью особого бамбукового ножа, послед кладут в новый кувшин, выстланный изнутри листьями определенного растения, туда же кладут косметическую мазь, сосуд с духами, пучок куркумы, на котором происходило отрезание, сам бамбуковый нож (иногда этот нож сохраняют на будущее), соль, иглу, кусочек соленой рыбы и т. д., а также бумажку с алфавитом (яванским, арабским и латинским) и монетку. Кувшин закрывают, закутывают в новую ткань и либо бросают в реку, либо подвешивают в углу дома, чтобы ребенок потом сделал это сам. Однако чаще всего отец младенца, нарядившись и опоясавшись крисом, зарывает кувшин в землю⁴³. «Младший брат/сестра» является как бы покровителем ребенка.

Первичная символическая социализация состоит в том, что в оба уха ребенку нашептывают арабские молитвы.

Новорожденный считается исключительно хрупким, незащищенным созданием. Очевидно, это связано с высокой детской смертностью на Яве в прошлом, хотя она и сейчас довольно значительна⁴⁴.

Наречение именем происходит часто по выбору бабушек и дедушек младенца. Круг имен у разных сословий различен; например, в именах приян типичный второй компонент *-кусумо* (цветок), *-танойо* (сын), *-нинграт* (в мире, например, *Чокронинграт* — Колесо мира)⁴⁵. Часто братья имеют в составе имени одни созвучные компоненты, сестры — другие. Иногда подбираются созвучия с именами родителей. Фамилий, передаваемых по наследству, у большинства яванцев нет. В семьях знати дети получали определенные титулы, которые могли использоваться вместо имен.

Магический аспект наречения заключается в выборе имени согласно числовым значениям дней недель двух видов (обычно семидневной и исконно яванской пятидневной) и числовым значениям букв яванского алфавита. Надо, кроме того, учитывать, что имя — мифологическое или аристократическое — не должно оказаться слишком «тяжелым» для ребенка, иначе может причинить ему вред. Применяются сочетания арабского (мусульманского) и яванского имен.

В среде сантри наречение происходит обычно на седьмой день и сопровождается стрижкой волос; надо лбом оставляют челку.

День рождения у яванцев связан не столько с числами календаря, сколько с сочетанием дней двух упомянутых недель, например «четверг-пон» или «суббота-ваге». Это сочетание называется *вэтон* (выход, рождение). Вэтон повторяется через 35 дней. Для новорожденного *сламэтан* устраивают на седьмой

день, далее на первый, третий и пятый взтон, но особенно важен седьмой взтон, когда проводят обряд *тэдак ситен* — ступание на землю.

Во время этой церемонии ребенок прикасается ножками не к земле, а к целому ряду разнообразных и разноцветных блюд, ведущих его к лесенке из сахарного тростника, по которой его поднимают на верхнюю, седьмую ступеньку. Затем его сажают в большую птичью клетку и наблюдают, на какой из разложенных там предметов он обратит внимание. Потянется малыш к книге — значит, будет ученым, к бумаге — чиновником, к деньгам — будет богат.

Кунчаранинград пишет об обряде ступания на землю: «Между рождением и обрядом *тэдак ситен* общение ребенка ограничено — это только его мать и бабушка по матери. Это критический период после рождения, полный тревог... *Тэдак ситен* завершает этот период, знаменуя тот факт, что ребенок остался жив, и открывает новый период, когда малыша считают не беспомощным крошечным созданием, а существом, которому позволяет стоять на земле его собственная энергия»⁴⁶.

Сунат, обряд вступления в юность, устраивают только для мальчиков, чаще в возрасте 12—14 лет, но с возможными отклонениями, связанными с тем, что обряд проходят одновременно несколько детей. «В наших местах, — пишет П. А. Тур, уроженец восточнояванского городка Блора, в своем автобиографическом рассказе, — мальчики проходят *сунат* в возрасте от восьми до тринадцати лет». Но далее уточняет: «*Сунат* предстояло пройти мне (девятилетию), Тато, моему двоюродному брату десяти лет, шестнадцатилетнему воспитаннику отца...»⁴⁷.

На праздник созываются гости, которые ободряют ребят, шутят с ними, так что те чувствуют себя в центре внимания, дарят им новую одежду. Считается, что после *суната* мальчик становится настоящим мусульманином и настоящим яванцем. По наблюдениям Р. Джея, он имеет право присоединиться к компании старших ребят после этого обряда. Вот почему дети часто упрашивают отцов поскорее провести *сунат*.

В среде сантри *сунат* проводят вскоре после рождения, что соответствует указаниям в мусульманских законах.

У девочек небольшой символический надрез делают вскоре после рождения или после появления месячных. Это событие отмечается небольшим сламэтаном. К ранке прикладывают имбирь, девочке дают выпить снадобье. Кунчаранинград отмечает, что название «девушка» появляется после менархе.

Свадьба означает вступление в полноправное состояние. Буквальное значение одного из терминов, обозначающих «брак», — *омах-омах* — заводить свой дом. По общему правилу молодожены поселяются отдельно от родителей. Лишь материальные затруднения могут на первых порах помешать этому. В сельской местности, пишет Р. Джей, формальным признаком самостоятельности молодой семьи, обеспечивающей ей собствен-

ный голос в общинных делах, является наличие отдельного очага в кухне и отдельной кладовки, в которой содержится ее собственный запас риса. Это значит, что молодые могут сами прокормить себя⁴⁸.

«Свадебный поезд для яванцев — святыня. Ему ничто не должно мешать, и даже князь обязан уступать ему дорогу... а жених и невеста не обязаны оказывать князю знаки почтения»⁴⁹. Свадьба включает целый ряд церемониальных стадий, в том числе постройку праздничного навеса перед домом (*таруб*), сламэтан за два дня до свадьбы, ритуальное омовение невесты, украшение ее в свадебном стиле (с выбриванием волос выше лба в виде уголков), официальное вопрошание невесты ее отцом о согласии на брак, бодрствование ночью в ожидании небесных нимф (*мидодарени*), заключение брачного контракта (в мечети или в доме невесты), прием гостей в доме невесты, церемониальное восседание новобрачных, поздравления гостей, праздничный пир. Пять дней новобрачные живут в доме невесты, затем начинают делать визиты, в том числе и в дом мужа, где жена знакоится со свойственниками.

Традиционные компоненты свадьбы и поныне сохраняются в городских условиях, особенно в зажиточных и высокопоставленных семьях. Фотографии новобрачных в традиционных костюмах нередко встречаются в индонезийской прессе.

В систему институтов социализации входят: семья — по общему правилу нуклеарная (родители и дети); общество сверстников, обычно не имеющее жесткой организации; школа, для большинства детей не более чем шестилетняя; ближайшие родственники — тети, дяди, бабушки, дедушки; для подростков и юношей — опытный мужчина, посвящающий их в тайны жизни (такую роль может играть также дед и дядя). В обеспеченных семьях за детьми ухаживает няня.

В семье ребенок научается эмоциональному общению, речи и мышлению, движениям и играм, практически познает ближайшую среду, различные предметы и их свойства; приобретает навыки элементарного самообслуживания (еда, умывание, одевание, туалет); некоторые трудовые навыки (помощь по дому); с пяти-шести лет усваивает правила поведения и этикета; в прошлом в семьях более высоких сословий проходило также обучение грамоте и др.

В обществе сверстников ребенок приучается к общению в более широком кругу и в более разнообразной обстановке. Мальчики учатся понемногу зарабатывать на жизнь и приучаются к разным видам сельского труда. Развиваются соответствующие возрасту виды эмоционального общения.

Школы, помимо религиозных, для большинства детей раньше не существовали. В высших слоях общества в кругу семьи, родственников или знакомых родителей детям давалось литературное образование. Полная средняя школа, не говоря о высшей, в XIX в. яванцам не была доступна. Лишь в XX в. некото-

рые аристократы стали посылать детей на учебу в Голландию.

Большое педагогическое значение яванцы придают представлениям кукольно-теневого театра ваянг. Это фольклорный театр, в котором разыгрываются пьесы, состоящие из стандартных блоков и элементов различного концептуального уровня, со знаковыми всем героями и общей сюжетной схемой. Художественный язык ваянга многопланов и разнообразен (силуэт, движение, слово, музыка) и служит, по убеждению яванцев, средством передачи мировоззренческой информации, философии жизни, моральных уроков⁵⁰. К этим представлениям, даваемым довольно часто по разным поводам и открытым для посещения соседей и родственников, яванец привыкал с детства. Ссылки на героев ваянга нередки в современной художественной литературе и публицистике.

Другим дидактическим источником являлась литература. На Яве, по традиции, существовали читательские клубы, где вслух декламировались и комментировались старинные поэмы. Популярностью пользовалась и легендарно-историческая проза. Некоторые легенды и предания ребенок мог впервые слышать из уст матери или няни⁵¹. В поэме Пакубувоно IV литературные занятия молодежи разумеются сами собой: он говорит о необходимости общаться с хорошими знатоками литературы⁵².

Основной тип семьи, как уже упоминалось, включает родителей и детей. В г. Моджокуто таких семей было почти 58%, в его окрестностях — 75%. Кроме того, в семью могли входить престарелые родители супругов, какой-либо взрослый или ребенок, находящийся в родстве с одним из них — чаще жены, чем мужа. Среднее количество детей одной семьи в том же городе, по данным, собранным Х. Гирц и, по ее мнению, заниженным, — 2,27 человека.

Две особенности семьи — ее постоянно меняющийся состав и частое отсутствие кровного родства между детьми и одним из супругов (обычно отцом) — объясняются сложившимися обычаями. Так, распространены обычаи принимать детей родственников на временное или постоянное проживание, есть обычай формального усыновления (удочерения). Например, племяннику могут взять для помощи по дому. Кроме того, мотивами могут быть бездетность, сиротство, болезненность ребенка в родной семье, желание кровных родителей предоставить ребенку лучшее образование, воспитание и профессиональную подготовку, новая школа в другом городе, материальные трудности. Какую-то роль могут сыграть и суеверия. Например, считается, что если у двух членов семьи один и тот же взетон, то это принесет несчастье.

Весьма высок на Яве процент разводов. При этом женщины чаще и дольше остаются вне брака, а мужчины спешат жениться заново. Ситуация с мачехой, по имеющимся наблюдениям, часто чревата конфликтами (также актуальный конфликтный мотив в современной беллетристике). Обычай передачи

детей в другую семью позволяет избежать этой и других нежелательных ситуаций.

Многоженство, разрешенное исламом, на Яве практиковалось редко: по переписи 1930 г., более одной жены имели лишь 1,9% мужчин на Яве и Мадуре⁵³ (с 1974 г. законом введена моногамия, что явилось результатом многолетней борьбы прогрессивных сил). Разные жены одного лица обычно жили раздельно. Знатные люди имели наложниц из низших сословий.

Некоторые половозрастные сочетания детей в семье считаются неблагоприятными: единственный ребенок; родные брат и сестра без других братьев и сестер; два родных брата или две родные сестры без других братьев и сестер; трое детей, если младший и старший одного пола, а средний — другого; пятеро братьев без сестер и др. В этих случаях устраиваются специальные представления *вааянга*, повествующие о спасении близнецов от страшного великана (близнецы также подвержены особой опасности)⁵⁴.

В традиционной жизни сельской общины муж и жена, согласно обычному праву, занимали в индонезийской семье приблизительно равное положение. Ислам оказал, по мнению Х. Вреде-Де-Стюрс, противоречивое влияние на это соотношение⁵⁵. С одной стороны, он позволяет смотреть на брак как на дело, в меньшей степени обусловленное интересами рода и общины и в большей — индивидуальными склонностями. С другой стороны, ислам ограничил имущественные права женщины, уменьшил ее долю в наследстве, крайне усложнил развод по ее инициативе и ограничил ее участие в общественной жизни и, кроме того, внес в семейную жизнь ряд формальных моментов, отмечающих подчиненность женщины (правда, некоторые аспекты мусульманского права, в частности бракоразводный, были постепенно сглажены обратным влиянием *адата*). К началу XX в., как отмечает Де-Стюрс, положение женщин в целом ухудшилось. Ряд данных позволяет заключить, что семейное неравноправие в наибольшей мере сказывалось в высших слоях общества. Так, в семьях прияти замужняя женщина обычно не показывалась за пределами своего дома. Сукарно рассказывает об одном своем товарище, который не разрешил жене появляться в присутствии гостя⁵⁶. В низших слоях общества жена была гораздо более самостоятельна и независима⁵⁷. Если ряд церемониально-этикетных моментов указывает на главенство мужа, то фактически дело обстоит наоборот. В современной Индонезии в связи с общей демократизацией жизни и уменьшением роли ритуала независимость и даже главенство в семейной жизни жены становятся все более безусловными, в первую очередь в средних и низших слоях общества, изученных Х. Гирц и Р. Джеем. Гирц вводит понятие *матрифокальности* семьи, т. е. центрального положения жены и матери. Матрифокальность проявляется в целом ряде отношений. Жена заведует семейным бюджетом. Если в семье живут другие род-

ственники, то это обычно родственники жены, а не мужа: ее сестры, племянницы и др. Дети эмоционально связаны в первую очередь с матерью и значительно меньше — с отцом. Повседневное воспитание детей также входит в компетенцию матери, теток и бабушек со стороны матери и старших сестер.

Рассмотрим примеры и методы семейного воспитания, используя в основном материалы и выводы Х. Гирц.

Считается, что для здоровья и даже жизни ребенка опасен испуг, вызванный резкими движениями или громкими звуками. Поэтому ухаживают за младенцем в спокойной, мягкой манере, без особой экспрессии. Бодрствуя, он постоянно находится на руках матери. При первом признаке пробуждения его берут на руки, если нужно, моют и кормят грудью. Крик ребенка слышен редко и для яванца невыносим: малыша надо немедленно успокоить. Днем младенца пеленают, но это пеленание не обязательно, если он стремится сбросить пеленки. Вскоре ему надевают короткую рубашонку и шапочку. Большую часть времени он сидит на левом бедре матери, раздвинув ножки, поддерживаемый нешироким шарфом, перекинутым через плечо матери с другой стороны. В этом положении ребенок может проводить много времени до трехлетнего возраста, а при болезни так носить даже шести- и восьмилетних.

Питание грудного младенца регулируется его потребностью. Прикармливают смесью спелых бананов с разваренным рисом через несколько дней после рождения или позже, без принуждения (горожане осуждают некультурных крестьян за то, что те насильно кормят детей и крепко их пеленают). Время отнятия от груди сильно варьирует — чаще происходит после года, но кормление может растянуться на несколько лет, если малыш растет болезненным. Переходить на рис, чай и другие заменители молока стараются постепенно. В дальнейшем питание не связано со строгим режимом, хотя многие матери следят, чтобы ребенок ел не только вкусные приправы, но и рис как основное блюдо. Главный прием пищи может происходить около полудня, иначе — вечером. В большинстве домов на полку всегда ставится какая-то пища, так что любой проголодавшийся член семьи может поесть один. Члены семьи редко едят вместе. Если в семье существует обычай не начинать обедать, пока не пообедают отец, то дети получают от матери разные кусочки или выпрашивают монетки для покупки лакомств. К острым приправам ребенок может привыкнуть уже годам к трем.

Обучение хорошим манерам начинается без осознания ребенком их смысла. Сидя на левом бедре матери, он хочет действовать левой ручкой, но его постоянно заставляют брать и давать правой. Так же бессознательно он выучивает некоторые вежливые выражения и поклоны, повторяя их за матерью до полного автоматизма. В семьях пяти-шестилетний ребенок уже располагает обширным набором вежливых фраз и жестов.

На землю младенца не спускают месяцев до семи. Ползунковый период отсутствует. По мнению Гирц, это воспитывает в яванцах необычайное чувство равновесия и пространственной ориентации. Обучение туалету происходит постепенно. Циновка, которой застилают бамбуковый топчан, легко моется; если ребенок спит на матрасе, подстилают каучуковую прокладку. До пяти-шести лет ребенок сам не ходит на реку или в уборную, облегчаясь возле дома. Запачкавшегося ребенка сразу обмывают водой из колодца или реки. Его учат подмываться обязательно левой рукой. Мальчиков приучают к штанишкам в четыре-пять лет, а девочек к платью несколько раньше, внушая правила стыдливости.

Засыпает ребенок, как правило, не один — в объятиях матери, сестры или другого члена семьи. Если ребенок не хочет спать, ему позволяют задержаться дольше; если он слишком «разойдется», мать может припугнуть его злыми духами. Ребенок редко спит один в комнате. Мальчики постарше могут ночевать в домах друзей.

Признаками воздействия злых духов считают ночные кошмары ребенка, истерический плач, судороги. Темя малыша смазывают *лупук лампунг* — смесью лука и кокосовой пасты; иногда время прекращения детских припадков связывают с моментом смены зубов.

Детский возраст характеризуется понятиями «еще не явнец», «еще не понимает». Первое означает, что человек недостаточно цивилизован, не умеет сдерживать свои чувства и объясняться в вежливой манере (относится и к взрослым, проявляющим грубость). Второе означает, что нет смысла принуждать ребенка и наказывать за то, что еще недоступно его пониманию.

В течение первых двух лет мать — самое важное лицо в жизни ребенка, источник любви, заботы и эмоциональной поддержки. Младших детей мать любит больше всех. Покидая ребенка на несколько часов, проведенных на работе, мать старается вернуться к нему как можно скорее. При разводе ребенок остается с матерью. Мать постоянно оберегает малыша от неприятных воздействий извне. Ребенку либо дают то, что он просит, либо как-то отвлекают его, но никогда не огорчают отказом. Особое внимание уделяется переживаниям, связанным с отнятием от груди. Только встав на ноги, ребенок развивает общение с другими членами семьи.

Отец в этот период общается с ребенком эпизодически. Только после того, как ребенок отлучен от груди и начинает ходить, его отношения с отцом становятся более близкими и нежными. Отец часто играет с ребенком, кормит его, укачивает, берет с собой в гости. Обычно это единственный период в жизни, когда человек находится в тесном контакте с отцом и питает к нему сильную привязанность.

Примерно в пять лет ребенку начинают прививать привычку

говорить с отцом почтительно. Это постепенно приводит к отчуждению от отца, особенно у сыновей, тогда как любовь матери к детям ничем не ограничивается и сохраняет свою непосредственность. Отношение матери к детям обозначается словом *трэсно* (любовь), отца к детям — словом *сэнэпг* (симпатия, склонность). Мать обучает детей общению и обхождению, принимает множество решений, касающихся их жизни, назначает наказания. Отец остается высшей инстанцией и образцом для подражания. Ему следует вести себя с женой и детьми спокойно и с достоинством, осуществлять «общее руководство», не вмешиваясь в повседневные заботы.

Старшим детям обычно поручают смотреть за малышами, которым они должны уступать во всем, обуздывая собственные желания. Обычно старшие дети относятся к младшим с большой нежностью, воспроизводя, таким образом, родительское отношение. Чувства старшей сестры к младшему брату обозначаются, как и материнские чувства, словом «трэсно»; их взаимная привязанность сохраняется и впоследствии.

Детей приучали не доверять посторонним, пугали злыми духами, солдатом, голландцем, собакой и т. д. Обычно яванские дети при виде незнакомца пугались и плакали. С возрастом такие меры переставали действовать, и тогда ребенка могли побороть, шлепнуть, особенно если делали внушение в присутствии чужих или в присутствии отца.

С пяти-шести лет ребенок ощущает перемену в отношении к нему родителей: снисходительность и ласка сменяются требованием быть послушным, сдержанным и вежливым. Если ребенок в семье единственный или самый младший, ему позволяют дольше пребывать в младенческом состоянии, поскольку взросление начинается тогда, когда появляется младший в семье.

Гириц считает, что наряду с понятием «почтение» ребенку с пяти-шести лет внушают и другие важнейшие понятия: *вэди* (страх, и физический, и боязнь неприятных последствий); *исик* (стыд, проявляющийся в общей скованности в присутствии другого, невозможности свободно общаться); *сунгкан* (стеснительность — почти то же, что «стыд», но в более слабой форме и без чувства вины). Первым усваивается понятие «страх», затем «стыд», причем используются реакции, выработанные на первом понятии, а также внушение. «Стеснительность» как отдельное понятие более свойственно среде приаи.

Х. Гириц проводит параллель между детьми и взрослыми: «Проявляется определенное сходство между двухлетним малышом, замолкающим при виде незнакомца, который, по словам матери, укусит его, если он будет шуметь; четырехлетним ребенком, что, парализованный страхом, прячется за мамину юбку, и взрослым крестьянином, который, явившись на прием к чиновнику, скрывает за завесой вежливых фраз не только свою робость, но и саму цель визита»⁵⁸.

«Стыд» не должен существовать между любящими; в частно-

сти между матерью и ребенком. Это проявляется в том, что всегда можно высказать свое неудовольствие или упрек. По отношению к отцу, а также к старшим детям у ребенка часто развивается «стыд».

В результате внедрения понятия «стыдно» дети в общественных местах и собраниях держатся исключительно спокойно и благонаправно, просиживая рядом с родителями целыми часами, пока делятся официальные речи. И взрослому достаточно взглянуть на ребенка, чтобы побудить его успокоиться и не шуметь.

В первые годы жизни малыша задача родителей состоит в том, чтобы он был сыт, чист и в хорошем настроении. Его поведением управляют либо отвлекая от нежелательных объектов, либо подробно растолковывая, чего не надо делать, но без угрозы наказания, либо пугают незнакомцами и злыми духами. Наказания со стороны членов семьи редки, и угроза, что его перестанут любить, никогда не применяется. К ребенку не предъявляют никаких требований, пока он не научится понимать словесные побуждения. Последние имеют форму непрерывного потока спокойных замечаний: «поправь рубашку», «пойди за дом, помочись», «не бегай так быстро», «скажи спасибо» — как если бы ребенок не был в состоянии сам поступить правильно. Если он уклоняется от выполнения (яванские дети быстро усваивают, что это эффективнее, чем прямое подчинение), то взрослый не сердится, а ждет момента, чтобы повторить приказание. Попыток развить инициативу ребенка не делается.

Наказания варьируют от грозного взгляда или резкого замечания до щипков и шлепков (очень редко сильных ударов). Поскольку инициатива ребенка ранее никак не развивалась, то сознательное непослушание бывает очень редко. В целом яванские дети исключительно спокойны и послушны.

Запугивание чужим человеком заменяется для детей старшего дошкольного возраста замечаниями вроде: «Не стыдно тебе шуметь при посторонних?» — и ребенок расширяет свое понятие о применении эмоций «стеснительность» и «стыд».

Первичное усвоение ребенком яванских этических понятий происходит в связи с изменением отношений с отцом. В дальнейшем эти понятия закрепляются при расширении круга общения за пределами семьи: со сверстниками, соучениками, соседями, знакомыми и незнакомыми.

Перенос модели поведения, усвоенной в семье, на внесемейные отношения, видимо, облегчается тем, что в яванском обществе термины родства широко используются вне семьи. После революции, отмечает Кунчаранинград, это употребление распространяется за пределы яванского этноса и охватывает всех индонезийцев (не включая иностранцев)⁵⁹. Это изменение, очевидно, связано с распространением понятия «индонезийский народ (нация)».

В отличие от японской культуры, пишет Х. Гирц, где этикету также уделяется большое внимание, яванская не оставляет человеку жизненной сферы, где можно было бы отдохнуть от него, расслабиться.

В старшем дошкольном — младшем школьном возрасте детям прививаются некоторые трудовые навыки. Приведем небольшой перечень занятий детей этого возраста, взятый из учебников для начальной школы. Ребенок метет двор; сажает цветы; рвет кукурузу на огороде; рвет листья для козы; ухаживает за курами; помогает заделывать перемычку на рисовом поле; помогает нести с поля снопы риса; помогает наводить чистоту в общественных местах (например, на рынке); делает покупки в лавке по поручению матери; относит в лавку на продажу материнскую стряпню (печенье и др.); помогает отцу торговать в лавке; девочка развешивает белье; вышивает.

Довольно рано детей приучают обращаться с деньгами — или отправляя за повседневными покупками для семьи, или разрешая купить какое-нибудь лакомство у уличного торговца. Часто упоминаются детские копилки.

В дошкольный период общество ребенка составляют соседские дети, затем к ним присоединяются соученики. С ними ребенок играет, гуляет по деревне или в полях, купается, удит рыбу, печет в поле на костре кукурузу, пасет буйволов. Он навещает дома товарищей, где может и заночевать. Мальчики иногда показываются дома, только чтобы поесть (кормить соседских детей не принято). Девочки чаще остаются в непосредственной близости от дома.

Обычные детские игры — в мяч, в шарики или камешки, в домино, в бумажные кораблики, в рынок (покупатели и торговцы). Мальчики любят запускать воздушных змеев или гонять голубей. Девочки играют в куклы, в игрушечную посуду. Подражая представлениям ваянга, дети вырезают из бумаги фигуры известных персонажей и устраивают свой собственный театр. Примером ролевой игры является *джамуран*: под общее пение определенной песенки водящий назначает, каких животных или птиц должны изображать разбегающиеся партнеры, затем ловит их⁶⁰.

Г. Овербек, автор наиболее обширного описания яванских игр, делит их на три группы: обыкновенные игры, игры с оживлением куклы (*Ни Товок* и т. п.), гипнотические игры⁶¹. Он дает около 600 текстов песен, сопровождающих игры: дразнилки, считалки, заклинания; песенки, обращенные к птицам, сверчкам, летучим мышам и крыланам; песенки при изготовлении дудочки или иного предмета; при катании на бамбуковой лошадке; песенки-загадки. Приводятся примеры и подвижных ролевых игр ((например, бегать вдоль черты на земле, ловя перебегающих черту партнеров).

Ни Товок — кукла с лицом, нарисованным на кокосовом черпаке. Ее кладут в уединенное место полежать, так, чтобы в

нее «вошла душа». Затем вечером в полнолуние ее торжественно приносят во двор и начинают водить, пока она не станет двигаться «сама», иногда даже дергая держащих ее девочек. Все это происходит под непрерывное пение на различные слова и сюжеты (кукла «смотрит в зеркало», «наряжается», ее о чем-то спрашивают и т. д.). Имеются различные описания этой игры. Как полагают, она восходит к древнему обряду, утратившему свой смысл.

В гипнотических (месмерических) играх водящего каким-либо способом (раскачиванием, охлаждением) погружают в транс; затем, когда он лежит на земле, через него перепрыгивают, и он начинает ловить других. Поиграв, его выводят из транса. Есть варианты этой игры для мальчиков и девочек, есть и совместные. В нее большей частью играют лунными ночами⁶².

В некоторых местностях есть обычай отмечать каждый взтон ребенка. Ему покупают рыночные лакомства, число которых совпадает с суммой составляющих взтон числовых значений (например, воскресенье «5»+ваге «4»=9), и созывают соседних ребят. Эти скромные праздники помимо магической активизации сил, защищающих ребенка, имеют и педагогическую цель: «рожденник» приучается быть щедрым, а все дети — поддерживать мирные и дружеские отношения (забияку, драчуна на праздник не пригласят)⁶³.

Подростки (мужского пола) и юноши составляют уличные компании. Состав их постоянно меняется, в принципе к такой компании может присоединиться любой желающий соответствующего возраста. Собираются по вечерам на перекрестках, болтают, шутят, поют. Иногда отправляются посидеть в близлежащую кофейню. Характерно для яванцев приобщение молодежи к музыке и танцам. Юноши объединяются в драматических и танцевальных кружках. Эти занятия способствуют воспитанию непринужденности и хороших манер, типичных для яванца. В этой же атмосфере юмора и поддразниваний происходит усовершенствование речевого этикета. В среде сантри ребята упражняются в декламации арабского текста Корана, в игре на барабанах. Девочки навещают подруг.

По наблюдениям Р. Джея, индивидуальная дружба для сельских жителей нехарактерна. Слово *комчо* (друг, приятель) имеет широкое значение, распространяясь на случайных спутников или участников какого-либо совместного дела. В городах, по объяснениям информантов Джея, встречаются группы из двух-трех близких друзей (*митро*). Отсутствие дружбы в деревне эти информанты мотивируют отсталостью, низким уровнем развития крестьян, но, по-видимому, дело здесь в другом: общинная концепция мира и согласия означает приемлемость в качестве компаньона любого члена общины, без каких-то индивидуальных предпочтений. С другой стороны, между соседями, родственниками или знакомыми возможны индивидуаль-

ные конфликты, которые выражаются отсутствием общения: те, кто находятся в ссоре, не разговаривают друг с другом. Резкие столкновения присутствующие обычно стараются обратить в шутку.

Основная модель отношений в семье в период позднего детства сохраняется и в юности. Сын или дочь продолжает зависеть от родителей или воспитателей материально и морально обычно до момента вступления в брак. Мальчики могут начать понемногу зарабатывать, чаще на карманные расходы, в качестве сельскохозяйственного, фабричного рабочего или помощника мастерового. Девочки редко работают вне дома, но их домашняя нагрузка увеличивается.

Отношения подростков с матерью остаются нежными, а с отцом — официальными и эмоционально противоречивыми. На людях, пишет Джей, сыновья часто с гордостью рассказывают о своих отцах, как и отцы о сыновьях: об их достижениях, трудовой сноровке, об их добром отношении и заботе. Но дома отец относится к сыну холодно и строго, а в поведении сына усиливается отчуждение и порой проявляется враждебность; иногда после каких-либо взаимных неудовольствий сын убегает из дома на несколько дней или даже месяцев. «Все дети любят матерей, — заметил один из собеседников Джея в откровенном разговоре, — но немногие сыновья — своих отцов». У дочери-подростка с отцом бывает мало общих интересов, но отношения в общем мягче, чем у сына. Х. Гири рассказывает, как во время ее беседы с хозяином дома на веранду неожиданно вошел его двенадцатилетний сын, полгода проживший в другом городе. Он прошел, не здороваясь, в дом, где его радостно приветствовали младшие дети. Отец около получаса говорил с гостьей о посторонних вещах и затем только показал, что заметил приезд мальчика, начав говорить о нем то с похвалой, то с порицанием. В дальнейшем отец и сын не общались.

Отношения подростка с братьями — подростками или юношами — также довольно отчужденные, и этот стиль отношений сохраняется и во взрослом состоянии. Приехав в другой город, яванец скорее остановится у сестры, чем у брата.

Как отмечает Кунчаранинград, в юности человек часто сближается со своими родственниками вне нуклеарной семьи: девочка — с тетушкой или бабушкой, мальчик — с дядей или дедом, охотно делясь с ними своими переживаниями и секретами.

Нередки также дружеские контакты с соседями старшего возраста. Приведем начало стихотворения известного поэта В. Рендры:

Тетя Абрахам — старушка-вдова,
Единственный сын ее служит в армии,
А я, хоть и просто сосед,
Для нее все равно что сын.
В пасмурное воскресное утро

Мы здороваемся и она спрашивает,
Не хочу ли я позавтракать.
Я отказываюсь и сажусь рядом с нею
На холодную и длинную каменную скамью.
Утреннее солнце хмурится спозаранку,
Сырость будто висит над головой.
Тетя Абрахам просит меня прочесть письмо от сына
И начинает жаловаться...⁶⁴

Особую роль в жизни юных яванцев играет наставник-*гуру*, о котором образно говорят, что он учит подрастающее поколение «глядеть в прозрачную воду». На вопрос, зачем ребята посещают гуру, можно получить ответ: «Но иначе им трудно узнать, как стать взрослым мужчиной и мужем». К традиционным понятиям этой сферы относится также *каноман* — наука молодых, включающая и советы, как стать невидимым или неуязвимым для оружия. В одной современной исторической новелле описывается, как юноша Ромо посещает учителей и, вернувшись домой, начинает выполнять их советы: «Он начал поститься, когда никто не постился, он стал уединяться, он начал обливаться водой тогда, когда никто не обливается. И повсюду разнеслась молва, что Ромо „в пути“. И все стали питать к нему уважение»⁶⁵. Судя по этому рассказу, в данной сфере широко используются в магических целях терминология и формулы ислама.

Это подтверждается и другими фактами. Фигуру наставника нередко воплощает глава *пэсантрена* — сельской религиозной школы; его называют — *кьяи* (приблизительное значение — «старец»). Термин «кьяи» ассоциируется с исламом, тогда как «гуру» — скорее с исконно яванской традицией, содержащей больше местных и индуистских элементов. Характер *пэсантренов* во многом обусловлен местными традициями. Т. Пижо отмечает определенное сходство практики обучения в *пэсантренах* и в соответствующих институтах первобытнообщинной эпохи, имевших целью подготовить молодежь к переходу в следующий возрастной класс:

1. Коллектив юношей временно отъединяется от родителей и общинной жизни;

2. Вокруг занятий и сообщаемых умений создается ореол таинственности;

3. Занятия состоят в следующем: а) чтение вслух священных текстов; б) радения с ритмическим пением, танцами и игрой на барабанах и других инструментах; в) обучение искусству самообороны⁶⁶. Этот педагогический комплекс яванского *пэсантрена* выходит за рамки ортодоксальной религии, и его магические компоненты (как и некоторые виды яванской музыки) отвергаются последователями мусульманских реформ конца XIX — начала XX в.⁶⁷

Согласно Т. Пижо, слово *сантри* первоначально означало «слуга» и указывало на социальную зависимость молодого поколения в рамках общинно-родовой организации. Лишь позже

развилось значение «последователь религиозного наставника» и еще позже — «член сообщества ортодоксальных мусульман»⁶⁸.

В середине XIX в. некоторые пэсантрены составляли целые поселки. Один из них, по свидетельству писателя Пурволелона, посетившего эту школу, чтобы повидаться со своим бывшим наставником, насчитывал около 40 домиков; в поселке было около 400 учащихся-сантри. Ученики должны были обслуживать себя и главу школы. Визит Пурволелона пришелся на сезон уборки урожая, и многие работали на полях⁶⁹.

В XX в., с распространением государственных и иных светских школ, обучение в пэсантренах пошло на убыль. Основанная в 1912 г. исламская организация «Мухаммадиях» образовала сеть реформированных школ, где преподавались светские учебные предметы⁷⁰. Такие школы стали называться *мадрасах*. В это же время появляются мадрасах для девочек. В 50-х годах, по оценке, приведенной К. Вреде-Де-Стюрс, девочки составляли около трети учащихся различных религиозных школ⁷¹.

Пэсантрэн в эти же годы, по описанию Р. Джея, представляет собой среднюю школу-интернат (в отличие от дневных мадрасах) под общей опекой одной из общенациональных мусульманских организаций. В такой школе ученики и директор соединяются «в тесном товариществе, продолжающемся и в дальнейшей жизни»⁷². Учащиеся живут в общежитиях рядом с домом директора, коллективно обеспечивают свои повседневные нужды. До войны они часто зарабатывали деньги на предпринятии, принадлежащем директору (обычно небольшая табачная или текстильная фабрика), после войны — чаще нанимались сельскохозяйственными рабочими. Часть присланных из дома денег и продуктов распределялась коммунально. «Существует ясное представление о том, что учащиеся обязаны относиться друг к другу по-братски, а глава школы занимает одинаковое по отношению к ним положение духовного и мистического отца»⁷³.

Учащийся мог пробыть в пэсантрене несколько лет. Перед тем он мог переменить несколько таких школ, остановившись в конце концов на той, которая ему больше всего подходит.

В повседневном быту сельской семьи общие физиологические вопросы, в частности деторождение, могут эпизодически всплывать в разговорах с детьми. Супружеские отношения родителей обычно удается скрыть, несмотря на то что в бедном сельском доме нет отдельной спальни. В играх сверстников рано устанавливалась половая сегрегация, но сейчас, отмечает Кунчаранинград, этот обычай соблюдается не всегда. В семьях приняла полагось держать девочек взаперти. Случаи рождения дочерей детей считаются крайне нежелательными, но скорее не в плане морального осуждения, а как юридически и практически затруднительная ситуация.

Знакомство юношей и девушек могло происходить во время общинных торжеств. В жизни яванской деревни удобный случай

Для этого предоставляло овенянное радостным настроением время жатвы, когда на полях собирались и стар и млад. Юноша, выяснив отношения с девушкой (иногда также получив от нее в знак признания приготовленный ею набор для жевания бетеля), мог проявить инициативу и сообщить родителям о своем выборе, побуждая их начать переговоры с родителями избранницы. Для девушки более типично ожидание родительской воли. Она могла впервые увидеть мужа на свадьбе или на смотринах. Нередко эмоциональные отношения супругов не имели при сговоре никакого значения. Крайним выражением этого были детские браки, не предполагавшие супружеской жизни в течение нескольких лет до достижения половой зрелости, причем в детском возрасте могла быть только невеста, только жених или они оба⁷⁴. В таком «отложенном браке» (*кавин гантунг*) играли роль и желание родителей снять с себя ответственность за дочь, и материальные соображения. Общественными деятелями в XX в. такие случаи рассматривались как нарушение исконных исламских положений: подчеркивалось, что девушку нельзя выдавать замуж против ее воли⁷⁵.

К добрым связям юношей традиционно отношение либеральное. Первый опыт половой жизни они часто приобретали в среде уличных женщин и наемных танцовщиц. Х. Гирц упоминает о рассказе одной знакомой, которую ее сын просил дать ему ключ от дома, чтобы он мог, не беспокоя домашних, приводить на ночь свою приятельницу, — этот рассказ не сопровождался выражениями возмущения.

По традиции, чувство любви (трэсно) не считалось обязательным для супругов и, по мнению яванцев, появлялось редко — обычно в среде приян (правда, в традиционной литературе есть повести о романтической любви с трагическим исходом). Брак по сговору, либерализм половой морали и, возможно, другие факторы приводят к тому, что яванские супруги, как отмечает Х. Гирц, часто страдают от ревности и боязни измены своего партнера.

Что касается половой дифференциации, то можно отметить некоторую яванскую специфику и в социальном, и в психологическом плане. В семье женщина-мать экономически самостоятельна, занимает центральное, доминирующее положение. Внешне, правда, это не очень заметно, так как номинально, в частности в сфере этикета и ритуала, главенство приписывается мужчине. Однако постоянная погруженность в сферу этикета делает мужчину-яванца относительно скованным и инертным, в то время как женщина-яванка более непосредственна и практична⁷⁶.

Можно предположить, что такое распределение бытовых ролей и психологических особенностей до определенной степени является «историческим осадком» колониальной эпохи, наследием режима, гасившего природную активность мужчин во внесемейной сфере. Социальный (в данном случае также нацио-

нальный и расовый) гнет, ограничение свободы выбора и решенный отрицательно сказываются на всех, но для духовного склада мужчин негативные последствия сильнее.

Тем более бурной и интенсивной, упорной и страстной представляется деятельность таких представителей яванского народа, как Марко Картодикромо, писатель и журналист, умерший в ссылке около 1930 г.; Ки Хаджар Деванторо (1889—1959) — публицист, просветитель, философ и педагог; Чипто Мангунку-сумо (1886—1943) — врач, журналист, пропагандист радикального направления; Сукарно (1901—1970) — непревзойденный оратор, публицист, политический лидер Индонезии, «нанесший ее на карту мира» и создавший идеологические принципы индонезийского государства *панча сила*; Судирман — военачальник и организатор индонезийской армии, умерший от туберкулеза в 1949 г.⁷⁷ К ним следует отнести массу других известных и неизвестных борцов за национальную независимость, народное благосостояние и социальный прогресс. В суровых испытаниях борьбы за независимость образовался, в сущности, новый «идеальный каркас» национального характера, включающий такие черты, как мужество, стойкость, активная общественная позиция и глубокий патриотизм, в большой мере отказывающийся от этнической специфики.

Что касается женщин, то, видимо, некоторые традиционные черты характера (самостоятельность, активность) сыграли свою роль в широком развитии женского движения за равноправие полов, полноценное участие в общественной жизни, национальное и социальное освобождение. Не случайно первой ласточкой нового этапа индонезийской истории оказывается светлая, одухотворенная личность яванской просветительницы Картини (1879—1904)⁷⁸. Женское движение в стране озаменовано крупными успехами в правовой, образовательной и других областях. Многие женщины играют видную роль в общественной и политической жизни, некоторые занимают высокие государственные посты⁷⁹.

Заметим также, что для индонезийской литературы типичны героини волевые, рациональные, с твердым и независимым характером. Нередко эти образы автобиографичны. Примером может служить творчество писательниц Суварсих Джойопуспито (роман «Не под ярмом», 1940 г.), Рукнах Кертапати (рассказы 50-х годов), Н. Дини (рассказы, роман «На корабле», 1974 г. и др.)⁸⁰.

Качественный сдвиг произошел в духовном складе молодого индонезийца. Критические точки истории освободительного движения характеризуются активной ролью молодежи, студентов, старших школьников. Это и «Клятва молодежи» 1928 г., прочно утвердившая понятия индонезийского отечества, народа и языка, и момент провозглашения независимости в августе 1945 г., и вооруженная борьба в последующие годы, которая нередко велась на собственный страх и риск усилиями разрозненных

страдов. В результате сложился устойчивый образ смелого, активного, самостоятельного молодого борца, оказавший огромное влияние на идеологические и психологические аспекты социализации последующих поколений. Примечательно, что в ряде художественных произведений этот образ включает сильный мотив критики и протеста против косности, заботности или рабского подчинения колонизаторам в прошлом. В одном из выдающихся романов о революции, принадлежащем перу П. А. Тура, этот протест выливается в трагическую коллизию, в которой гибнет не только отец от руки сыновей, но и сами сыновья, для которых тяжесть свершенного ими оказывается морально невыносимой⁸¹.

Эта коллизия, отразившая, несомненно, жизненные наблюдения автора, в наиболее острой форме свидетельствует о том, что новые психологические тенденции возраста юности проявлялись под влиянием исторических событий не только в общественной, но и в семейной сфере. В более мягкой форме стремление к эмансипации молодого поколения выражается в тех многочисленных произведениях, где речь идет о браках поговору и выражается протест против неограниченной родительской власти. Эти произведения способствовали тому, что браки поговору в настоящее время утратили какую-либо моральную санкцию среди яванцев, как и у других этнических групп.

Изменения произошли и в отношениях полов возраста юности. Кунчаранингат отмечает, что многие девушки уже не отпрашиваются у матери, чтобы встретиться с молодым человеком. В современной городской среде случайные связи, по откликам прессы и беллетристики, получают все большее распространение⁸².

В сфере общественной политическая активность, дух протеста и критики для индонезийской молодежи, в особенности студенчества, стали уже, можно сказать, традицией. Объективный политический смысл этой деятельности, включающей митинги, дискуссии, заявления, демонстрации, может быть различным, хотя многие молодые люди побуждаются к ней мотивами сочувствия народу, идеями социальной справедливости и т. п.

Другое заметное направление разрядки «критического запала» — антисоциальное. Молодежные правонарушения и преступность, наркомания представляют в современной Индонезии серьезную проблему.

Начиная с первой четверти XX в. все компоненты социализации, выходящие за пределы семьи, постепенно вовлекаются в формирующуюся сферу общенациональной идеологии и психологии. Это связано не только с ростом национального сознания, но и с резко возросшим интересом к образованию. Многие яванцы стремятся отдать детей в различные светские школы. Тем самым довольно большой и социально активный слой подрастающего поколения оказывается под воздействием школьной

педагогике, в которой можно видеть два основных течения: государственно-колониальное и национальное.

В школах, организованных европейцами, соответственно проводилась в жизнь и европейская педагогическая система⁸³. На нынешнюю индонезийскую школу наибольшее влияние оказал, вероятно, ее дидактический аспект: организация учебного процесса, методика преподавания и, конечно, содержание учебных программ. В идеологическом плане государственная школа колониального периода должна была способствовать сохранению колониального господства путем усиления духовного воздействия метрополии (включая язык, литературу, традиции). Этот аспект после революции 1945 г., естественно, претерпел наибольшие изменения. В области воспитания (в более узком смысле) европейская школа внесла, несомненно, много полезного, приучая учащихся к порядку, гигиене, аккуратности, личной ответственности. В какой мере эти позитивные моменты сохранились в современной школе Индонезии судить трудно без специального исследования (можно заметить, правда, что личной гигиене и медицинской профилактике в современных учебниках для индонезийских школ уделяется немалое внимание).

Наиболее важным воспитательным фактором европейской школы для яванского ребенка, по-видимому, явилось понятие дисциплины, включающей неукоснительное повиновение старшим и выполнение всех распоряжений, а также точное распределение поощрений и наказаний (причем наказания были, с индонезийской точки зрения, довольно суровыми, не исключались и физические)⁸⁴. По-видимому, многим яванцам эта система казалась слишком строгой, может быть даже грубой и мелочной.

Вот почему организацию сети национальных школ *Таман Сисва* (Сад учащихся) можно рассматривать как реакцию не только на охранительный характер государственной школы, но и на ее дисциплинарные методы. Школы Таман Сисва начали основываться с 1922 г. по инициативе Ки Х. Деванторо, который выдвинул задачу воспитания «свободного человека»⁸⁵. Свобода, в понимании Деванторо и его последователей, должна ограничиваться необходимостью упорядоченной и мирной совместной жизни.

Воспитание должно было сосредоточиваться на том, чтобы развивать и направлять природные способности учеников, оказывать им поддержку, поощрять инициативу, что символизировалось старинным яванским выражением *тут вури андаяни* (сзади идет, силу придает). Так, при возникающих трудностях ребенку предлагалось подумать самому, вспомнить жизненные примеры и народные обычаи и, если это не поможет, обратиться за советом к наставнику. Опора на самостоятельность, инициативу ребенка, очевидно, является отступлением от яванской педагогической традиции (это может объясняться тем, что на

Деванторо оказали влияние методы передовой европейской и американской педагогики, идеи Р. Тагора и др.).

Другое отступление от традиции в системе Таман Сисва — принцип демократизма. Феодалные градации при обращении друг к другу учащихся и педагогов отвергались. Важные решения принимались собранием педагогов.

Напротив, продолжением яванских традиций является общая атмосфера в школе: «Между учителями и учениками существовали теплые, неофициальные отношения, все они жили при школах и считались членами одной семьи»⁸⁶.

Кроме того, большое внимание в Таман Сисве уделялось изучению родного (наряду с индонезийским) языка, фольклора, музыки и танцев. Как в педагогическом процессе, так и в теории широко использовались яванские фольклорные изречения. Благодаря этому Таман Сисва, будучи организацией общенациональной, сохраняет довольно сильный яванский колорит.

Влияние Таман Сисвы на современную индонезийскую школу не исследовано. Однако можно отметить, что ряд идей и своеобразная терминология Х. Деванторо фигурируют в директивных документах министерства образования и культуры Индонезии⁸⁷. Что касается педагогической практики, то она имеет в большой мере те же истоки, что и Таман Сисва. Так, нам трудно представить себе учителя-индонезийца, который бы кричал на детей или оскорблял их.

Идея самоотверженного служения ребенку, за которую ратовал Деванторо, мягкий, любовно-наставительный стиль обращения с ним, практиковавшийся в Таман Сисве, безусловно, сообщили индонезийской педагогике большой позитивный заряд. Но трудно сказать, в какой мере его влияние может сохраниться в будущем. В связи с этим надо иметь в виду, что основой яванской педагогики является вся социальная структура и традиционный строй жизни яванского общества, которые в настоящее время претерпевают быстрые и необратимые изменения.

Сейчас перед Индонезией стоит, как известно, историческая задача преодоления вековой отсталости во всех областях: экономической, социальной, культурной. Формирование новой педагогики, способствующей общественному прогрессу, зависит от направления развития самого общества. Современный режим «нового порядка» пытается решить названную задачу на путях капиталистического развития, при огромной регулирующей роли государства, которое должно гарантировать как одно из условий экономического развития длительную политическую стабильность⁸⁸. Из этого следует, что режим постарается взять дело воспитания новых поколений в свои руки. Пока, однако, эта задача оказывается неосуществленной. Достаточно сказать, что еще к 1984 г. не было реализовано всеобщее начальное школьное обучение (возраст 7—12 лет)⁸⁹. Многие дети этого возраста вынуждены трудиться, помогая родителям. Уделом

этих детей является стихийная социализация, трудные испытания, вовлеченность в различные социальные противоречия и коллизии. Влияние государственных установок на их развитие минимально по сравнению с требованиями жесткой реальности.

Отнюдь не безмятежны отношения режима с молодежью студенческого и старшего школьного возраста: он вынужден часто прибегать к репрессиям, что указывает на скудость педагогических ресурсов⁹⁰. Одна из идей, отражающих, видимо, потребности режима в этой области, состоит в том, что жизнь молодежных организаций должна строиться по военному образцу⁹¹. Это объясняется современной политической структурой страны, в которой военные представляют высшую контролируемую силу. И хотя всевластие военных — явление преходящее, мы еще, быть может, услышим о попытках создания какой-нибудь «воензированной» индонезийской педагогики.

¹ Koentjaraningrat R. M. A Preliminary Description of the Javanese Kinship System. Yale Univ., 1957.

² Geertz H. The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization. N. Y., 1961; Jay R. R. Javanese Villagers. Social Relations in Rural Modjokuto. Cambridge, 1969 (Моджокуто — условное название изучавшегося города). См. также: Swart I. Die traditionellen Grundlagen der Erziehung im Zentralen Java (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt, 15). Wiesbaden, 1983. С этой книгой автор статьи, к сожалению, ознакомиться не смог.

³ Кон И. С. Введение. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 5—7.

⁴ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986, с. 343.

⁵ Там же, с. 341.

⁶ Белецкий А. Б. Национальное пробуждение Индонезии. М., 1965.

⁷ Noto Soeroto R. M. De Javanen. — De volken van Nederlandsch Indië in monographieën. D. II. Ed. by J. C. Van Eerde. Amsterdam, 1921, с. 272.

⁸ Geertz C. Religion of Java. Glencoe, 1960.

⁹ Reksohadiprodjo M. S. The Inner Life of the Javanese. — The Indonesian Quarterly. 1973, vol. II, № 1.

¹⁰ Geertz C. Religion of Java, с. 367; см. также: Черепнева Е. А. Буржуазные концепции социально-политического развития Индонезии. М., 1984, с. 72.

¹¹ Pigeaud Th. G. Th. Javaansche wichelarij en classificatie. — Feestbundel Bataviaasch Genootschap. D. II. Weltevreden, 1929; см. также: Duyvendak J. Ph. Inleiding tot de ethnologie van de Indonesische archipel. Djakarta, e. a., 1955, с. 116—119.

¹² Kitab primbon betaljemur adammakna. Jogjakarta, 1974 (сборник примет, рецептов, гаданий, физиогномики и пр., составленный неизвестным автором).

¹³ Koentjaraningrat R. M. Bunga rampai kebudayaan, mentalitet dan pembangunan. Jakarta, 1974, с. 45.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, с. 44.

¹⁶ Источник не установлен. Пересказ со ссылкой на журнальную публикацию см.: Seno-Sastroamidjojo A. Renungan tentang pertundjukan wajang kulit. Djakarta, [1964?], с. 114.

¹⁷ Zoetmulder P. J. Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature. The Hague, 1974; см. также рецензию на эту работу Б. Б. Парникеля в жур-

- «Народы Азии и Африки». 1976, № 3; Брагинский В. И. История малайской литературы VII—XIX веков. М., 1983, с. 212.
- ¹⁸ Брагинский В. И. История малайской литературы, с. 214.
- ¹⁹ Это мнение в общей форме высказал индонезийский писатель и филолог С. Т. Алишахбана в беседе с автором в Ленинграде в сентябре 1983 г.
- ²⁰ См. подробнее: Соломоник И. Н. Традиционный театр кукол Востока. М., 1983, с. 106.
- ²¹ Suryadi Linus. Mengapa saya tak menulis dalam bahasa Jawa? — Review Indonesian and Malayan Affairs. 1982, vol. 16, № 2, с. 31.
- ²² Geertz H. The Javanese Family, с. 148.
- ²³ Noto Soeroto R. M. De Javanen, с. 276.
- ²⁴ Sri Susuhunan Paku Buwono IV. Wulang Reh. Kediri, 1958.
- ²⁵ Там же, с. 25.
- ²⁶ Ronggowarsito R. Ng. Sapta Dharma. Kediri, 1958, с. 2—3.
- ²⁷ Sri Susuhunan Paku Buwono IV. Wulang Reh, с. 22.
- ²⁸ Сравни из индонезийской исторической новеллы: «Как молодой приятель любил наряжаться. У меня было четыре шкафа одежды. Кайн или куртку я надевал только несколько раз, а потом дарил соседям или подчиненным» (Rosidi A. Laut biru langit biru. Bungarampai sastra Indonesia mutakhir. Jakarta, 1977, с. 207—208; см. также: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972).
- ²⁹ Palmier L. H. Social Status and Power in Java. L., 1960, с. 8.
- ³⁰ Симолия Н. А. Буржуазия и формирование нации в Индонезии. М., 1964, с. 27. Там же автор отмечает: «Для яванской народности (в противоположность большинству народностей Внешних островов) было характерно широкое и глубокое проникновение товарно-денежных отношений в самые отдаленные сельские уголки, а с другой — крайне слабое... развитие капиталистических отношений в целом и сельской буржуазии в частности».
- ³¹ Кон Н. С. Введение, с. 4.
- ³² По словарям: Poerwadarminta W. J. S. Baesastra Djawa. Vol. I. Jogjakarta, 1931; Prawiroatmodjo S. Bausastra Djawa-Indonesia. Surabaya, 1957; Jansz P. Practisch Javaansch-Nederlandsch woordenboek. Semarang, e. a., [1932?]. В настоящей работе мы передаем (кроме имен собственных) через э яванский краткий нейтральный гласный э, а через е — широкий и узкий гласный е, е, так, как их отражает яванская орфография.
- ³³ Pigeaud Th. Javaanse volksvertoningen. Batavia, 1938, с. 461.
- ³⁴ Jay R. R. Javanese Villagers, с. 97.
- ³⁵ Индонезия. Справочник. М., 1983, с. 18.
- ³⁶ Meyer P., Singarimbun M. Values and Costs of Children to Javanese and Sundanese Parents.— Prisma. 1978, № 10 (цит. по реферату: Excerpta Indonnesia. 1979, № 20, с. 8).
- ³⁷ Pigeaud Th. Javaanse volksvertoningen, с. 461. Заметим, что до последнего времени отношения «начальник—подчиненные» в Индонезии моделируются по образцу «отец—дети». Здесь слово anak-anak (дети) привычно звучит в речи офицера о солдатах, преподавателя — о студентах.
- ³⁸ Pigeaud Th. Javaanse volksvertoningen.
- ³⁹ Kitab primbon, с. 38—39.
- ⁴⁰ Sulardjo. Childbirth and Ceremonies in a Wonosobo-Village. A Paper to be Read at the Seminar on Friday, March 2, 1956. Jogjakarta, [1956] (препринт), с. 1.
- ⁴¹ Geertz H. The Javanese Family, с. 86.
- ⁴² Kitab primbon, с. 42.
- ⁴³ Там же, с. 40.
- ⁴⁴ Об условиях на Яве до XIX в.: «Рождаемость была очень высокой, смертность тоже — особенно детская в возрасте до года. Средняя продолжительность жизни была исключительно низкой» (Lekkerkerker C. Land en volk van Java. Groningen, e. a., 1938, с. 95). В результате принятых колониальным правительством мер смертность уменьшилась, и население Явы к началу XX в. выросло в несколько раз. Но еще в 30-х годах в отдельных местностях смертность иногда доходила до 29% (там же, с. 96, табл. XIII). Тогда свирепствовали чума, туберкулез, малярия. О 70-х годах XX в.: «Более поло-

вины умерших на Яве в 1978 г.— дети в возрасте до пяти лет. Болезни, связанные с недоеданием, — понос, воспаление легких и другие инфекционные заболевания, обычно не ведущие к роковому исходу, — главные причины смертности младенцев и детей» (*Rohde J. E., Hull T. H., Hendrata L. Who Dies of What and Why.* — *Prisma*. 1978, № 9, с. 26—27. Цит. по реферату: *Excerpta Indonesica*. 1978, № 18, с. 8). В 1980 г. младенческая смертность в Индонезии составляла 100‰, в необеспеченных слоях населения достигала 200‰ (*Рогожин А. А.* Индонезия. — Демографический энциклопедический словарь. М., 1985, с. 149).

⁴⁵ О языковых и социальных аспектах яванских имен см.: *Uhlenbeck E. M. Systematic Features of Javanese Personal Names.* — *Word*. 1969, vol. 25, № 1, 2, 3; *Hadiwijana R. Nama-nama Indonesia*. Jogjakarta, 1968.

⁴⁶ *Koentjaraningrat R. M. A Preliminary Description*, с. 87.

⁴⁷ *Тур П. А.* О том, что прошло. М., 1957, с. 33.

⁴⁸ *Jay R. R. Javanese Villagers*, с. 87.

⁴⁹ *Noto Soeroto R. M. De Javanen*, с. 300.

⁵⁰ *Соломонок И. Н.* Традиционный театр, с. 106.

⁵¹ *Тур П. А.* О том, что прошло, с. 9—10.

⁵² *Sri Susuhunan Paku Buwono IV. Wulang Reh*, с. 3, 17.

⁵³ *Lekkerkerker C. Land en volk*, с. 531.

⁵⁴ *Соломонок И. Н.* Традиционный театр, с. 104.

⁵⁵ *Vrede-de Stuers C. L'émancipation de la femme Indonésienne*. Paris-La Haye, 1959, с. 20.

⁵⁶ *Сукарно*. Сарина. Задачи женщин в борьбе Республики Индонезии. М., 1958, с. 9.

⁵⁷ «В среде бедноты под давлением борьбы за существование женщина более свободна, менее привязана к дому, чем женщина из зажиточных кругов, которая иногда фактически оказывается запертой в клетке» (*Сукарно*. Сарина, с. 33; см. также: *Chailley-Bert J. Java et ses habitants*. P., 1900, с. 42).

⁵⁸ *Geertz H. Javanese Villagers*, с. 58.

⁵⁹ *Koentjaraningrat R. M. A Preliminary Description*, с. 46.

⁶⁰ *Soerjokoesoemo R., dkk. Lajang watjan «Sinaw basa Djawi»*. 1A. Semarang, [1961], с. 29.

⁶¹ *Overbeck H. Javaansche meisjesspelen en kinderliedjes. Beschrijving der spelen, javaansche liederteksten, vertaling*. Jogjakarta, [1939].

⁶² Там же, с. 316, 318. Автор описывает несколько игр, связанных с погружением в транс. *Бапак пучунг* (*бапак* — букв. «отец») — это летающий красный с черными пятнышками продолговатый жук, который не жалит. С ним любят играть дети. В этой игре *Бапак пучунг* называют водящего. Игроки мальчики в лунную ночь при хорошей погоде. Бапак пучунг стоит в кругу детей, опираясь на двух других ребят, стоящих на четвереньках по бокам от него и изображающих буйволов. Он стоит, сгорбясь и качая головой в такт пеню. Перед ним ставится *сэкар сэтаман* — глиняная плошка с водой, в которой плавают цветы (это обычный компонент жертвоприношения), и курильница с зажженным ладаном, аромат которого помогает погрузиться в транс. Дети поют, подражая игре гамелана:

Пак Пучунг, Пак Пучунг,

Твой домик на горе,

Ты сажаешь коноплю и кукурузу,

Кричи, кричи *мендже* (значение неясно. — А. О.).

Так продолжается час или два, пока водящий, у которого от кивания закружилась голова, не падает на землю в транс. Оба «буйвола» убегают и прячутся. Хор запекает: «Пак Пучунг, Пак Пучунг, буйволы твои убежали». Так повторяется, пока водящий, рассердившись, не вскочит и не начнет гоняться за детьми, которые поют, разбегаясь: «Буйволы пропали, теленок растерялся», чтобы подразнить водящего. Спотыкаясь и пошатываясь, Пак Пучунг бежит за детьми и, поймав кого-нибудь, начинает его колотить. Тогда другие дети освобождают попавшегося и вновь дразнят водящего, пока он в изнеможении не падает на землю. Тогда остальные, заметив, что «он больше не может», поливают его цветочной водой и приводят в чувство, после чего он начинает плакать. На следующий день водящий еще чувствует усталость и боль во всем теле.

В *синтрен* играют девушки моложе 20 лет. Одной из них двойным витым шнуром завязывают за спиной руки. Затем она влезает в птичью клетку, которую покрывают широкой тканью или платком, так что снаружи девочку не видно. Другая девочка ходит вокруг с зажженным ладаном, еще две играют на *анклунге*, ударном инструменте из бамбуковых трубок в деревянной раме, и четвертая бьет по глиняному горшку бамбуковым веером, которым обычно раздувают огонь в очаге. Примерно через четверть часа клетку открывают, девочка выходит из нее с развязанными руками. Другие дети приветствуют ее криками, а она, танцуя, показывает им руки и приветствует жестами аплодирующих в такт зрителей. Все это время слышен звук *анклунга*. Наступает очередь следующей девочки. В другом варианте загипнотизированная девочка в клетке должна переодеться и, выйдя из нее, танцевать в разных типовых импуга.

В *лаис* играют юноши до 24 лет. Одному из играющих завязывают за спиной руки. Он ложится яичком на землю, ему на спину ставят продолговатую рисовую деревянную ступку. Двое ребят сильно колотят в ступке деревянными пестами, остальные играют на *анклунгах*, стучат веерами по глиняным горшкам или с криками бьют в ладоши. Через четверть часа ступку снимают, и оказывается, что руки водящего развязаны. Он показывает это присутствующим, которые продолжают играть и прихлопывать. Затем добровольно вызывается водить кто-нибудь другой. Есть вариант, где мальчик со связанными руками входит в клетку и выходит из нее переодетым. Возвращение в сознание в обеих последних играх происходит при исполнении особой песни, которую водящий заранее назначает играющим. Задержка с этой «сигнальной» песней может привести к обмороку и даже к смертельному исходу. По выходе из транса следует дать волю слезам.

Аналогичная схема действий (транс, освобождение от уз и т. п.) применяется в представлениях яванских фокусников (см. об этом: *Pigeaud Th. Javaanse volksvertoningen*, с. 323).

Игры с владением в транс, встречающиеся у малайцев и других народов Индонезии, представляют «деградированную форму камлания» (*Ревуненкова Е. В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. Некоторые аспекты духовной культуры. М., 1980, с. 143—144). О трансе см. также: *Оттен М., Банса А.* Чароден с Явы. М., 1973.

⁶³ *Ki Rawit. Bab bantjakan wetoning bocah.*—*Kunthi. Suro* 1902 [1970], № 8, с. 25—26 и 34.

⁶⁴ *Rendra W. S. Sadjak-sadjak sepatu tua.* Djakarta, 1972, с. 52.

⁶⁵ *Rosidi A. Laut biru*, с. 159.

⁶⁶ *Pigeaud Th. Javaanse volksvertoningen*, с. 234, 269. В этой книге, посвященной народным театризованным представлениям на Яве, автор заключает, что некоторые из них развились из мусульманских радений — коллективных песнопений и танцев под барабан и другие инструменты, устраивавшихся обитателями пясантренов под руководством наставника. На Западной Яве бытовали представления, во время которых воспитанники кололи себя металлическими острями, что не вызывало кровотечения (там же, с. 262). Такие представления связаны с древним обрядом инициаций.

⁶⁷ Там же, с. 103, 246.

⁶⁸ Там же, с. 472.

⁶⁹ *Poerwotoelono R. M. A. Lampah-lampahipun Raden Mas Arya Purwalelana.* Vol. I. Batavia, 1865, с. 65—66 (яванский шрифт).

⁷⁰ *Lekkerkerker C. Land en volk*, с. 529, 590; *Ионова А. И.* Из истории системы мусульманского воспитания и образования в современной Индонезии. — Идеология и культура стран Юго-Восточной Азии. М., 1973.

⁷¹ *Vrede-de Stuurs C. L'émancipation*, с. 119.

⁷² *Jay R. R. Javanese Villagers*, с. 420.

⁷³ Там же.

⁷⁴ *Vrede-de Stuurs C. L'émancipation*, с. 18 со ссылкой: *Boerenbeker E. A. De vrouw in het Indonesisch adatrecht.* Den Haag, 1931); см. также рассказ «Инем» (*Туп П. А.* О том, что прошло).

⁷⁵ *Vrede-de Stuurs C. L'émancipation*, с. 78. Это подтверждает также следующая цитата из популярной книги по мусульманскому брачному праву, изданной известной просветительной организацией «Буди Утомо»: «Если де-

вица, имеющая *вали муджебир* (отца, деда или прадеда, выступающего от ее имени при заключении брачного контракта.— А. О.), на вопрос о женитьбе изъясняет несогласие, то *вали* не должен насильно выдавать ее замуж, даже если этой девице предназначается мужчина, удовлетворяющий названным выше условиям (мусульманин, равного с невестой социального положения и т. п.— А. О.), если же брак в подобном случае все же заключен, то он считается недействительным; и напротив, если девица, имеющая *вали муджебир*, буде ее спросят, согласится на брак с определенным мужчиной, то этот брак можно заключить, не заботясь о том, все ли условия выполнены,— даже если не все, то брак считается действительным» (*Ihsanudin b. Aluwi M. Kitab nikah puariyosake prakawis salaki rabi kapethuk saking agami Islam. Surakarta, 1921, с. 25, яванский шрифт. С этой редкой книгой автор статьи ознакомился благодаря любезности О. М. Матвеева*).

⁷⁶ Jay R. R. Javanese Villagers, с. 44.

⁷⁷ О деятельности названных лиц см.: Сикорский В. В. Индонезийская литература. М., 1965; Бельский А. Б. Национальное пробуждение; он же. Идеология национально-освободительного движения в Индонезии 1917—1942 гг. М., 1978; Национально-освободительное движение в Индонезии (1942—1965). М., 1970; Капица М. С., Малетин Н. П. Сукарно. Политическая биография. М., 1980.

⁷⁸ Бельский А. Б. Национальное пробуждение, с. 103 и далее.

⁷⁹ *Vrede-de Stuers C. L'émancipation.*

⁸⁰ *Suwarsih Djojopuspito. Manusia bebas. [Jakarta, 1975]; Пукиах К. Письмо с гор. М., 1961; Dini N. Pada sebuah kapal. Jakarta, 1974.*

⁸¹ Тур П. А. Семья партизанов.— Красные листья. Восточный альманах. Вып. 8. М., 1980. Сказанное относится в основном к центральному образу романа — Сааман бин Панджану.

⁸² См., например: *Сирегар А. Я добиваюсь твоей любви. М., 1980.*

⁸³ *Lekkerkerker C. Land en volk, с. 544.*

⁸⁴ Автор благодарит Аргус Салима за то, что он поделился некоторыми детскими впечатлениями о посещении первого класса школы с голландским языком.

⁸⁵ *Dewantara K. H. Azas-azas dan dasar-dasar Taman Siswa. Jogjakarta, 1961; Republik Indonesia. Daerah Istimewa Jogjakarta. [Jakarta, 1953], с. 663.*

⁸⁶ Бельский А. Б. Идеология, с. 120—121.

⁸⁷ *Pembinaan generasi muda (Pola Program kerja Departemen Pendidikan dan Kebudayaan). [Jakarta, 1975], с. 16.*

⁸⁸ См., например: Юрьев А. Индонезия. Эволюция политической системы.— Азия и Африка сегодня. 1983, № 6.

⁸⁹ В 1984 г. было объявлено о введении всеобщего начального образования. В этом году не учились 1143 тыс. из 23 млн. индонезийских детей в возрасте от 7 до 12 лет (см.: За рубежом. 1984, № 25). Между тем эта задача была выдвинута еще в конце 70-х годов. См.: *Sambutan Presiden pada upacara pembukaan Kongres Guru sedunia ke—XXVII [Jakarta, 1978] (Departemen Pengerangan Republik Indonesia).*

⁹⁰ Ежегодник БСЭ 1984. М., 1984, с. 260; Индонезия. Справочник, с. 140.

⁹¹ Один из основателей государственной молодежной организации заявляет: «Существование КНПИ (название организации.— А. О.) имеет целью укрепление солидарности в среде молодого поколения... В процессе возрождения (нашей деятельности) нам надо брать пример с вооруженных сил Республики Индонезия. В масштабах нашего государства именно вооруженные силы обладают максимальной готовностью к перестройке (букв.: к возрождению.— А. О.) организационной структуры и иерархии» (*Imam Walujo, Pardamean Ronitua, Bosco Carvallo. Dialog: Indonesia kini dan esok. Buku kedua. Jakarta, 1981, с. 36*). Попытки военизированного воспитания молодежи были сделаны в стране в период японской оккупации 1942—1945 гг. Несмотря на дискредитацию японского оккупационного режима в целом, какие-то тенденции к военизации молодежной жизни остались и позднее. В индонезийских университетах, по замечанию Л. М. Демина, интересы студенческих вожаков требуют «вбивать рядовым членам студенческой массы чувство слепого повиновения старшим» (Демин Л. М. Предисловие.— *Сирегар А. Я добиваюсь твоей любви, с. 20*).

Е. В. Ревуненкова

РЕБЕНОК В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАТАКОВ СЕВЕРНОЙ СУМАТРЫ

«Пусть рождается много сыновей, пусть рождается много дочерей, пусть рождается много скота, и пусть будет хороший урожай на полях»¹ — таковы основные жизненные идеалы 3,7 млн. батаков — народа, живущего в северной части о-ва Суматра². После обручения будущие супруги нередко идут к жрецу, чтобы он предсказал, гадая по их именам, станет ли брак счастливым, а это значит прежде всего, будут ли у молодых дети³. Один из самых важных свадебных ритуалов состоит в том, что новобрачных осыпают зернами риса — действие, символизирующее пожелание многочисленного потомства⁴. Чем больше детей в батакской семье, тем выше ее престиж и авторитет отца — главы такой семьи среди соплеменников. Особенно сильно желание иметь много детей у отцов из племен каро и мандайлинг⁵. Каро-батаки считают, что любовь между супругами длится не более года, а потом самые нежные чувства родители испытывают к детям⁶.

Особое отношение к детям объясняется не только природным чадолюбием; оно коренится в системе их традиционного мировоззрения и жизненного уклада. Ребенок осуществляет связь поколений и поддерживает, таким образом, непрерывность существования батакской общины. У тоба-батаков есть слово *габе* — «быть благополучным, счастливым». Так говорят о людях, имеющих большую семью, включающую внуков и правнуков по мужской и женской линиям⁷. И не случайно удвоенная форма этого слова — *габе-габе* означает «беременная женщина»⁸. Кроме того, ребенок, особенно малолетний, а точнее, его «душа», или «жизненная сила», считается хранителем домашнего благополучия. *Пупук* — особая масса, приготовленная из сердца, мозга и печени умершего ребенка, закладывается в жреческие жезлы как бы для защиты всей общины от врагов и от влияния со стороны враждебных племен⁹.

Отсутствие детей в семье переживается как большое несчастье и позор. По этой причине брак может быть либо расторгнут, либо муж может привести в дом вторую жену¹⁰.

С просьбой даровать потомство тоба-батаки обращаются к божеству Дебата Сорипада или к предкам, основателям рода —

дебата идуп, изображения которых находятся в доме около очага. По представлениям батаков, предки принимают постоянное участие в жизни общины, как бы оставаясь ее членами. Умершие и перешедшие в потусторонний мир и живущие в земном мире неразрывно связаны друг с другом¹¹. И в том, и в другом мире наиболее высокий статус имеет тот, у кого много детей. За предками ухаживают и кормят их потомки, которые, в свою очередь, обращаются к прародителям за помощью во всех важных жизненных ситуациях, в том числе и при отсутствии детей. Бездетные супруги должны постоянно носить изображения предков на спине, мужчины — предка мужского пола, женщины — женского. Прародителям, будто бы живущим в специальном доме предков, преподносят большие пироги и тоже просят ниспослать детей¹². В области Сималунган семье, не имеющей детей или сыновей (что одно и то же), следует вырезать кукол-марионеток в виде предков и устроить театральное представление, в результате чего должны появиться желанные дети¹³.

Отсутствие детей батаки объясняют разными причинами, но наиболее распространенные из них две: «души», или «жизненные силы» (*тонди*), супругов не подходят друг к другу; действуют злые силы — *бегу*. Понятия «тонди» и «бегу» составляют основу традиционного мировоззрения батаков, без знакомства с ними трудно проникнуть в смысл различных предписаний, ритуалов и форм поведения членов батакской общины во время оживания и после рождения ребенка.

Тонди у батаков — это целый комплекс представлений, связанных с обеспечением жизненных функций в самых разнообразных их проявлениях. Краткое определение тонди мы уже дали — «душа», «жизненная сила, энергия». Однако следует объяснить, что имеют в виду батаки. Все предметы и явления окружающего мира наделены тонди, но в разном количестве. Наиболее насыщены тонди люди, животные, некоторые растения, особенно рис — главный продукт питания. В свою очередь, разным людям ниспослано разное количество тонди: самая высокая концентрация жизненной силы у жрецов, вождей и многодетных родителей. Каждый ребенок, следовательно, своим появлением на свет увеличивает жизненную силу родителей. Даже у одного человека не все органы тела содержат одинаковое количество этой жизненной силы. Больше всего ее в сердце, печени, желудке, мозге, глазах. Тонди — синоним дыхания.

Столь же насыщены жизненной энергией части человеческого тела, способные возрождаться (ногти, волосы, зубы), а также выделения — слюна, кровь, пот, слезы, экскременты, отошедшие во время родов околоплодные воды, пуповина, плацента.

Тонди обладает способностью эманации и может переходить от человека к предметам, созданным его руками, или даже к тем, с которыми он соприкасается, например к одежде. Тонди

человека передается его тени, произнесенному им слову. Тонди может передаваться от отца ко всем членам семьи, от матери — к ребенку, от одного человека к другому, и при этом количество жизненной энергии у человека, источника эманации, не меняется. Но если человек лишается частей или органов, содержащих тонди, то общее количество силы уменьшается, что неблагоприятно отражается на его судьбе.

Тонди, пребывая в человеке постоянно, охраняет его от опасности, придает ему духовное и физическое равновесие, т. е. здоровье и благополучие. Но эта жизненная сила очень эфемерна, легко ускользает, если ее обидеть, может отделиться от «хозяина» и вести самостоятельное существование, особенно во время сна или болезни человека.

Тонди как созидающей жизненной силе противостоит разрушающая сила бегу. Бегу — это прежде всего души умерших, их называют *тонди ни мате* — «тонди умершего». Среди душ умерших есть особенно опасные. К ним батаки относят души недавно умерших, прежде всего из враждебного племени, а также погибших от бешенства, на чужбине, умерших позорной или неестественной смертью (души самоубийц, утопленников). Души женщин, умерших в родах, тоже считаются особенно опасными. Предполагается, что они хотят как можно больше людей, в том числе и детей с еще слабой жизненной силой, утащить в мир мертвых. Эти души недавно умерших надо постоянно умиротворять, приносить им жертвы. Со временем они утрачивают свой вредоносный характер. Потомки умерших устраивают специальные празднества, в результате которых бегу становятся духами более «высокой категории»: сначала *сумангат*, потом *сомбаон*, которые близки к обожествленным предкам¹⁴.

Тонди и бегу выражают свои желания через человека, который находится в полной зависимости от них. Если в несколько упрощенной форме выразить суть многочисленных обрядов жизненного цикла у батаков, в том числе и связанных с рождением новой жизни, то можно сказать, что все они состоят в укреплении тонди — жизненной силы, души и устранении бегу — неблагоприятного влияния душ умерших.

Женщина в ожидании ребенка должна соблюдать целую систему запретов и предписаний, цель которых — взрастить, сохранить и упрочить жизненную силу ребенка, защитить ее от вредоносных воздействий. На этот случай имеются *пагар* — многочисленные лекарства, противоядия, изображения, предметы, выполняющие защитную функцию, и т. д.¹⁵ Есть даже особый *пагар паророт* для защиты детей. Это изображение четырех-пяти человеческих фигурок, вырезанных из бамбука. Их прикрепляют к ротановому шнуру и вешают над головой беременной женщины, когда она спит. Особенно важно подвешивать это изображение во время родов и в первые дни после них. В это время мать и малыш особенно подвержены действию

бегу. Все девять месяцев беременности женщины носят в волосах специальные обереги, амулеты в виде двух детских фигурок (мальчика и девочки) или золотой монеты, завернутой в белую ткань. Эти амулеты охраняют детей в утробе матери, предотвращают болезни, преждевременные роды¹⁶.

Существуют определенные правила изготовления и ношения этих амулетов. Все они делаются специальным жрецом. Когда говорят *хадекдекан сангул* — «потеряно украшение прически», то это значит, что у женщины произошел выкидыш¹⁷. У батаков племени тимур жрец совершает специальный фаллический ритуал для защиты матери и будущего малыша от тех вредоносных сил, которые исходят от враждебного племени и вызывают бесплодие или мешают нормальным родам¹⁸.

Ожидая ребенка, женщина должна строго соблюдать предписанные ей правила поведения, чтобы своими действиями не нанести ущерб жизненной силе ребенка, не вызвать у него болезнь. Она, например, не смеет облизывать ложку при варке риса или зашивать дырки на своей одежде прямо на себе — это может обернуться для ребенка кожной болезнью (тоба-батаки). Беременная женщина должна следить за тем, чтобы не оказываться перед открытой дверью, иначе ей предстоят трудные роды. Ей не разрешается присутствовать при родах другой женщины, поскольку тонди ее ребенка может перейти к роженице. Беременной полагается есть не спеша, иначе ее ребенок будет извергать пищу. Ей нельзя брать еду у других, доедать за кем-нибудь. Во время беременности рекомендуется есть древесную золу, чтобы глаза злых духов бегу, подстерегающих будущую мать, стали мутными (каро-батаки, тимур)¹⁹. Подобных предписаний множество у различных батакских племен.

Особые запреты во время беременности касаются зубов и волос. Женщина, ожидающая ребенка, не должна смотреть на мужчину, у которого не подпилены и не почернены зубы, потому что большие и белые зубы, по мнению батаков, бывают именно у бегу. Если женщина оближет ступку для растирания пряностей, то голова у ребенка будет такая же лысая, как облизанная ступка (тоба-батаки)²⁰. Беременной женщине нельзя распускать волосы, это может вызвать ее смерть во время родов, болезнь ребенка (батаки-мандайлинг). Считается также, что распушенные волосы вызывают ослабление родовых путей и преждевременные роды. Поэтому во время беременности волосы следует завязывать узлом, а при родах, наоборот, распустить их, чтоб облегчить выход ребенка. Вообще зубы и волосы батаки считают насыщенными жизненной силой, поэтому особые запреты и обряды, связанные с ними, сопровождают человека от рождения до смерти и играют важную роль в обрядах инициации.

Особую опасность представляет для беременной женщины другая, умершая в родах. Ее дух старается увести в мир мертвых живую женщину и ее будущего ребенка. Муж в этом слу-

чае разводит огонь перед входом в деревню и, размахивая палкой, наносит удары по воздуху, отгоняя духов умершей от своей жены²¹. Если женщина родила одновременно с соседкой, умершей во время родов, то по внешним углам дома молодой матери вешают ветки цитрусовых с шипами, которые могут выколоть глаза злым духам²².

В особом положении в связи с ожиданием ребенка находится не только будущая мать, но и будущий отец. На него также распространяется ряд запретов, которые он обязан выполнять. Во время беременности жены муж не ходит на охоту. В это время он не смеет давать клятву, а если она уже дана, то исполнить ее должен кто-то другой (каро-батаки, тимур, мандайлинг)²³. В этот период муж беременной отказывается в помощи даже близким родственникам жены, обещая помочь им после «праздника», т. е. после родов. Ему нельзя в это время давать огонь от своего очага, дежурить около трупа умершего родственника. Это может привести к смерти жены и будущего ребенка²⁴. Муж беременной не должен стричь волосы, иначе ребенок родится лысым (каро-батаки, тимур), а у мандайлинг — также и ногти, которые, как и волосы, содержат много жизненной силы, и потеря ее будущим отцом неминуемо скажется на членах семьи, в том числе и на малыше.

Женщина в период беременности становится объектом внимания и заботы, в действительности же не столько она сама, сколько жизненная сила ребенка, которая проявляет себя через тонди матери²⁵. Ближайшие родственники, прежде всего муж, стараются удовлетворить любые желания будущей матери, особенно в отношении еды, иначе тонди ребенка может потом отомстить им. Если желание беременной почему-либо выполнить невозможно, следует совершить ряд церемоний, чтобы успокоить тонди ребенка; неутоленные желания могут неблагоприятно влиять на ребенка не только во время родов, но и в первые годы жизни²⁶.

В этот период меняется поведение мужа и отца. У мандайлинг в семье, например, обычно самая тяжелая работа достается жене, но только пока она не беременна. В доме будущей матери всю работу делает муж, он готовит для жены, дарит ей подарки, не забывая и ее родственников. У мандайлинг и тоба отец женщины, ждущей ребенка, на седьмом месяце беременности выделяет ей участок рисового поля, приносит дары, среди которых *унос ни тонди* (платок жизненной силы) для защиты тонди матери и ребенка. Им обычно накрывают больного или женщину, у которой были трудные роды. Если женщина ждет первого ребенка, ей дарят этот платок до родов, а если у нее уже есть дети, она получает такой платок после каждых следующих родов²⁷. Вместе с платком будущий дед дарит ритуальную еду — рис, бананы, пирожки из рисовой муки, — предназначенную для тонди матери и малыша, произносит благопожелания, обеспечивающие счастливый исход. Муж в ответ на

это выражает надежду, что эти благопожелания исполнятся, и обещает, в свою очередь, преподнести тестю дары — буйвола или быка, меч²⁸.

Другие родственники также постоянно проявляют заботу о беременной женщине. У батаков племени тимур члены родственной группы особенно часто посещают женщину на седьмом-восьмом месяце беременности, даже если они живут далеко от нее. Ей дарят подарки, дают множество советов. Вся община охраняет будущую мать; у каро-батаков к ней часто приходят соседки, особенно многодетные, приносят дары, красивую одежду, украшения, осыпают голову беременной зернами риса, ласково обращаясь при этом к тонди ребенка: «Пусть твоя тонди будет так же крепка, как эти зерна риса»²⁹.

У большинства батакских племен существует представление о том, что ребенок наследует «белую» кровь отца и «красную» кровь матери³⁰. У каро-батаков большая роль в возникновении жизненной силы ребенка приписывается брату матери. Его кровь наследует мальчик. Когда у каро-батаков спрашивают: «Кто дал жизнь этому ребенку?» (т. е. сыну), то хотят узнать, кто его дядя с материнской стороны³¹. Если брак оказывается бездетным, то с дарами прежде всего идут к брату матери, стараются устроить общую трапезу с ним³². Ему же наносят визиты в период беременности в надежде, что это поможет при родах. Духовная роль дяди, брата матери, значительна не только в период ожидания ребенка, она важна и потом. Брат матери принимает участие в воспитании племянников, детей сестры, наравне с их родителями. Влияние дяди ослабевает лишь тогда, когда его дочь выйдет замуж за сына сестры, т. е. будет заключен наиболее предпочтительный у каро-батаков брак³³.

В жизни батакской общины ни одно важное событие не обходится без совета жреца, а иногда и шамана³⁴. Не составляет исключения и период ожидания ребенка. Как отмечалось, именно жрец делает специальные обереги, защищающие тонди еще неродившегося ребенка, он знает множество рецептов лекарств, противоядий, обезвреживающих действие злых сил. Жрец управляет жизненными силами других людей, нейтрализует воздействие вредоносных сил. К жрецу обращаются для толкования снов во время беременности, прислушиваются к его предсказаниям, которые он делает, соотнося различные приметы в поведении оракульных птиц, животных, внимательно исследуя особенности их внутренних органов и т. п. Если будущие родители видят во сне копые, значит, надо ожидать рождения сына, который в будущем станет вождем, если во сне фигурирует нож, то из этого следует, что сын будет глупым, если родителям приснилась ткань, следовательно, у них родится девочка. Видеть во сне пальмовое вино означает, что жизнь ребенка сложится удачно, солнце, — значит, у родителей будет только один сын, но вполне благополучный. Гадая по поведению оракульного петуха, жрец может определить пол и харак-

тер будущего ребенка, а по внутренностям петуха предсказывает судьбу малыша³⁵. У мандайлинг судьбу матери и ребенка предсказывает и шаманка, но своим, специфическим способом: она помещает смесь из рисовых зерен, гамбира и орехов в плетеную сумку и, неся ее на вытянутых руках, дает указания, что надо делать для благополучного течения родов, предсказывает, что ожидает мать и ребенка в будущем³⁶. У каро-батаков предсказывают судьбу ребенка по тому, какие подарки преподносят беременной: твердые или металлические предметы свидетельствуют о крепкой и твердой жизненной силе, а следовательно, и благополучной судьбе. Если же в дар приносят мягкие предметы, то жизнь ребенка сложится непросто. Верховное божество или его посланник, по мнению каро-батаков, посещает еще неродившегося ребенка и предоставляет ему возможность выбрать свою судьбу, но это бывает только до седьмого месяца беременности. Позже судьбу ребенка изменить уже невозможно.

Таким образом, с начала беременности у батаков принимаются меры для обеспечения благополучных родов. Этим озабочены сами женщины, строго соблюдающие предписанные им правила поведения и постоянно имеющие при себе средства защиты от вредоносных сил, а также их родственники, члены общины, жрецы и шаманы, которые своими действиями должны отвести все несчастья и способствовать благополучному появлению на свет нового человека. Особая роль у батаков племени тимур отводится повитухе, которая, прежде чем согласиться помогать беременной, созывает всю семью и при всех гадает, предсказывая, какие будут роды. Начиная с седьмого месяца беременности повитуха не только, как мы сказали бы, «наблюдает» беременную женщину, но и совершает жертвоприношения, чтобы отвести несчастья от матери и малыша.

У тоба-батаков женщины, как правило, рожают дома. Если схватки начались где-то в другом месте, то роженицу стараются доставить домой. У каро-батаков женщина может рожать и в поле, и в любом другом месте. Когда начинаются роды, тоба-батаки удаляют из дома всех членов семьи, у которых не подплены и не почернены зубы; у каро-батаков в это время все мужчины покидают дом, а лицо роженицы мажут черной краской, чтобы отпугивать злых духов. В доме развязывают все узлы, женщине распускают волосы, чтобы ребенку было легче выходить (тоба-батаки, мандайлинг). Женщины у тоба-батаков обычно рожают без помощи повитухи, но в более серьезных случаях обращаются к шаманке, а при тяжелых родах — к жрецу. Жрец дает всевозможные лекарства, отвращающие злых духов, специальную жвачку из смеси бетеля и массы пулук, окуренной благовониями. Если эти средства не помогают, жрец пробует давать роженице другие, приготовленные им лекарства, а если и они не помогают, то женщину переносит в другой дом. У каро-батаков при тяжелых родах тоже обращают-

ся за помощью к жрецу, который дает средства, облегчающие роды, а при случае может оказать и хирургическую помощь. У мандайлинг прибегают к помощи старых опытных женщин или мужчин.

Очень внимательно следят, чтобы плацента вышла сразу после появления ребенка. Отец новорожденного у тоба-батаков бьет по балке и кричит, обращаясь к плаценте: *Порсак доганму* (Следуй за своим другом). Плаценту называют младшим братом или сестрой новорожденного, а околоплодные воды — старшим братом. Эти «братья» являются в то же время духами — хранителями детей на протяжении всей жизни³⁷. Плацента содержит очень много жизненной силы; ее обычно закапывают под домом, иногда предварительно завернув в белую ткань или положив в рисовый мешок, как это делают батакитимур. В месте, где зарыта плацента, ничего не должно расти, дети не смеют там играть; считается, что здесь находится тонди всего дома. У мандайлинг плаценту кладут в глиняный горшок и пускают по реке³⁸.

Если женщина во время родов умирает, то чаще всего убивают и ребенка, если он рождается живым. Хоронят его вместе с матерью (каро-батаки, тимур). Считается, что, будучи «убийцей» матери, он принесет несчастье всей семье. Мертворожденного ребенка закапывают под домом, как и плаценту. Делают это тайком от жреца, чтобы он не смог использовать сердце, мозг и печень ребенка, сохраняющие еще жизненную силу, для приготовления особой массы лупук, которую, как мы упоминали, жрец закладывает в свой жезл и другие ритуальные принадлежности, тем самым «оживляя» их и наделяя магической способностью защищать от врага³⁹.

Муж принимает деятельное участие в процессе родов. У тоба-батаков в его обязанности входит изготовление бамбукового ножа для отрезания пуповины, заготовка дров для очистительного огня, приготовление особого блюда из куриного мяса, лимонного сока и перца, которое способствует сокращению матки роженицы. Кроме того, муж в это время выполняет всю работу по дому: обрушивает и сушит рис, готовит пищу, кормит свиней, работает в поле и на огороде. Он устраивает праздничную трапезу после родов и приглашает на нее всех женщин общины. На этом празднике муж дарит отцу своей жены лошадь, буйвола или быка как ответный дар на подарки, преподнесенные тестем до родов⁴⁰. Особенно щедрый и радостный праздник устраивается по случаю рождения первого ребенка — сына. У батаков предпочтение отдают рождению мальчиков, поскольку право наследования семейной собственности, титулов, должностей, а также духов — хранителей семьи идет по мужской линии⁴¹. Дочери не столь желанны, хотя они благодаря браку значительно укрепляют благосостояние семьи и повышают тем самым ее социальный статус. У батаков племени пак-пак (даири) праздник устраивается только по случаю рож-

ждения сына. У тоба-батаков рождение в семье одних девочек вызывает большое огорчение, а у каро-батаков может стать причиной для развода⁴².

Само понятие «ребенок», как было упомянуто, совпадает у батаков с понятием «сын». Автор воспоминаний о своем детстве — батак племени тоба Поспос — пишет об этом так: «Я — единственный ребенок. Есть, правда, у меня еще сестренка, но девочки у нас не считаются детьми. Несмотря на это, отец не баловал меня. Он говорил: „Лучше совсем не иметь ребенка (анак на батакском языке означает «сын», а дочь называется *бору*), чем иметь дурного ребенка“»⁴³.

После рождения ребенка женщина должна пройти обряд очищения, т. е. сидеть у огня в течение 4 дней у тоба, 7 или, по другим данным, 20 дней у мандайлинг и 24 дней у даири.

С появлением новорожденного со всей семьи снимаются запреты, которые соблюдались во время беременности. Если до родов все внимание и забота были направлены на охрану жизненной силы неродившегося ребенка, то с появлением его на свет одновременно с укреплением и защитой его тонди от вредоносных сил вступают в действие обряды приобщения его к жизни коллектива.

Как до рождения ребенка, так и сразу после его рождения большую роль играют советы и предсказания жреца. Уже через несколько дней после рождения приглашают жреца, который, учитывая время и день рождения, предсказывает судьбу малыша. По предсказаниям жреца может выйти, что рождение ребенка приведет к смерти одного из членов семьи. Тогда родители либо убивают самого ребенка, либо топят в реке его «заместителя», например стебель банана. За свои предсказания жрец получает вознаграждение — белого петуха и четыре монеты. Он отвечает за жизнь и здоровье ребенка в первые дни до омовения. Если в течение этого времени ребенок умрет, то жрец должен возместить отцу данное ему вознаграждение в шестикратном размере⁴⁴. Для защиты от болезней (рвоты, кашля, оспы, судорог, эпилепсии и др.) детям сразу после рождения надевают обереги: браслет из козьей шкуры, тростиновую соломинку с тремя или семью узелками, кусочки корней определенных растений и др.⁴⁵.

Первым важным обрядом, приобщающим ребенка к жизни коллектива, является обряд наречения именем, сочетающийся обычно с первым ритуальным омовением. Обряд совершается у разных батакских племен в разные дни: на 4, 7, 8, 10 или 24-й день после рождения. Если дети в семье часто умирали, то обряд наречения откладывается на год. До совершения обряда ребенок не имеет имени. У тоба-батаков его называют *Си Бурсок* (Малыш), *Си Бутет* (Малышка)⁴⁶, у каро-батаков — *Си Тонгат* (Мальчик) и *Си Бери* (Девочка). У мандайлинг ребенок после рождения и до наречения носит переходное имя: мальчиков называют *Си Далиан* или *Си Бату* (Камень),

девочек *Си Гаринг* (Очаг). Родителей в это время называют по переходному имени ребенка⁴⁷.

Обряд наречения состоит из трех основных действий: торжественное шествие к реке и омовение; ритуальная трапеза; собственно наречение именем. Собственно наречение может происходить во время или после ритуальной трапезы. У различных батакских племен эти обряды имеют свои особенности: они отличаются способами обращения со злыми духами, степенью участия родственников и ритуальных лиц, характером праздничной трапезы, наличием или отсутствием игр, спецификой гадательных операций и т. д.

Вот как это происходит у каро-батаков. Церемония совершается на восьмой-десятый день после рождения. Торжественный подход к реке тщательно готовится. В это время надо уберечься от злых духов, которые угрожают матери и ребенку. Их отпугивают корнями целебных растений, бетелевой жвачкой, которую раскладывают везде, где проходит процессия, едим дымом. Первой в торжественном шествии на реку идет женщина, держа в одной руке чашу с рисовыми зернами, в другой — нож без рукоятки. По дороге она высыпает зерна риса. За ней следует другая женщина, которая несет на спине ребенка, завернутого в платок. Мать же несет на спине сверток, изображающий ребенка. На берегу реки женщины кричат ей, чтобы она бросила сверток в воду. Мать разворачивает сверток, он падает, старик подхватывает его и кладет в воду. Мать в это время неподвижно стоит на берегу и смотрит на сверток. После того как старик произнесет заклинание, свертку дают возможность свободно плыть по течению. Этим действием стараются обмануть злых духов. Женщина с ребенком участия в нем не принимает. Затем мать совершает омовение. Женщина, у которой находится ребенок, купает его, а другие женщины растирают смесью из различных растений. Затем ребенка кладут на колени матери, а бабушка ребенка опрыскивает его своей слюной от бетельной жвачки⁴⁸. Вспомним, что слюна, по представлению батаков, содержит много жизненной силы, а бетельная жвачка считается прекрасным очистительным и целительным средством⁴⁹. Так что смысл этого действия — усиление жизненной силы ребенка и защита его от вредоносного действия злых сил.

Затем все возвращаются домой, где начинается праздничная трапеза. Гости приносят обычные батакские дары: рис, яйца. Начинается игра: на небольшом участке с травой втыкают веточку с листьями, сооружая «сад». Сюда садится мать с ребенком на руках, дает ему немного вареного яйца, предварительно разжеванного. По поведению ребенка судят о том, насколько он будет прилежным земледельцем⁵⁰. В этот же момент происходит наречение. Совершает этот обряд, как правило, брат матери. После того как все присутствующие произнесут заклинание, брат матери называет выбранное имя и берет в левую

руку немного риса. Если обнаружится, что число рисовых зерен нечетное, значит, имя подходит ребенку. Затем он повторяет ту же процедуру, но берет рис правой рукой. Если при этом окажется четное число рисовых зерен, то имя подходит. Считается, что тонди ребенка требует подходящего имени, иначе он будет себя плохо чувствовать. Если гадание с рисом не удастся, то его можно повторять до тех пор, пока имя не будет подтверждено рисовым оракулом. Но иногда приходится перевести обряд наречения на другой день.

Надо следить, чтобы ребенок не носил имени кровного родственника, живого или умершего. Кроме того, выбранное имя должно состоять из столько букв, сколько их в названии дня, в который родился ребенок. Первый сын обычно носит имя брата матери, а первая дочь — имя сестры отца. Именами могут быть самые разные слова и выражения. Специально мужских и женских имен нет. Поскольку у батаков распространено христианство, то часто встречаются христианские имена. Если ребенок много болеет, его имя можно изменить. Полученное имя человек носит до вступления в брак и до тех пор, пока у него не появятся собственные дети. Родителей тогда называют по имени первого ребенка⁵¹.

У тоба-батаков омовение ребенка и наречение именем происходит на четвертый или седьмой день после рождения. Перед тем как нести ребенка к реке, мать должна совершить особое действие — *манурухан апи ни андур* — унести голубя от огня: она держит ребенка в левой руке, а в правой тлеющую головешку из очага, которую тушит в воде, а затем бросает в кусты. Иногда вместо головешки мать несет к воде тлеющую рисовую муку, насыпанную на глиняный горшок⁵². Если родился мальчик, то мать вместе с ребенком несет на место омовения копье или меч, если девочка — детали ткацкого станка⁵³. Мать сама моет ребенка, затем возвращается домой. Во время ритуальной трапезы обряд наречения совершает жрец. Он тоже проверяет, подходит ли данное имя ребенку, при помощи гадания с рисовыми зернами, но правила гадания иные, чем у каро-батаков: имя считается подходящим, если в руке жреца оказалось четное число рисовых зерен или число, делящееся на четыре⁵⁴.

У тоба-батаков родителей также называют по имени первого ребенка, а их собственные имена произносить запрещено. Об этом обычае пишет Поспос: «Есть один обычай у нашего народа: имена отца, матери, брата матери, бабушек и дедушек являются табу, т. е. мы не должны их произносить. Только став взрослыми, мы узнаем, как зовут отца, мать или бабушку. Часто случались драки из-за того, что другие дети осмеливались называть имена наших отцов»⁵⁵. Произнесение имени может вызвать несчастье, в том числе и одно из самых страшных — не будут рождаться дети⁵⁶.

У батаков пак-пак (даири) торжественное шествие к реке сопровождается музыкой. В начале процессии несут стволы ба-

дана и дерева нангки, изображающие кукол в позе обращения к божествам. Семья, в которой родился ребенок, несет с собой еду, которую предлагают всем участникам шествия. В конце процессии идет бабушка со стороны матери с ребенком на руках. На реке малыша прикладывают к воде, а домой его несет мать. Прежде чем начнется угощение гостей, двух бабушек кормят мясом буйвола с солью и кокосовым орехом. Во время трапезы сестра отца дает ребенку имя и получает за это небольшую плату⁵⁷.

У батаков племени тимур ритуальное омовение ребенка и наречение происходят на седьмой день после рождения. Если, по прогнозам жреца, будущая жизнь ребенка будет складываться не очень счастливо, то к реке несут его попеременно все женщины — участницы шествия, чтобы обмануть духов. Если же ребенку ничего не угрожает, то его несет мать, завернув в особую ткань *раги идуп* или *раги пане* — «платок жизни». На реке, прежде чем обмыть ребенка, приносят жертву духам в том случае, если день рождения малыша не вполне благоприятен. Мать бросает бананы в реку, приговаривая: «Плыви, мой ребенок», а женщина, на руках которой находится в это время новорожденный, отвечает: «Твой ребенок не здесь» — и отдаст его матери⁵⁸. При возвращении домой родители с ребенком и их родственники встают на лестницу дома, их осыпают желтым рисом и говорят *Гуру семангат, пуланг семангат ке бадан* (О душа-наставник, возвращайся, душа, в тело). После этого все входят в жилище, ребенка взвешивают (противовесом служит рис), кладут ему в рот несколько зерен вареного клейкого риса и обрызгивают водой. После трапезы происходит наречение, причем мальчику дает имя старший брат матери, а девочке — старшая сестра матери. Как только ребенок получил имя, ему на запястье надевают браслет из черных, красных и белых ниток⁵⁹.

По некоторым данным, непосредственное участие в обряде наречения принимает повитуха, которая появляется на 24-й день после рождения ребенка. Она же несет ребенка к реке. Ребенок, завернутый в платок, находится у нее на спине, в правой руке у нее оружие (если мальчик) или щипцы для кокосового ореха (если девочка), в левой руке — средства для отращения злых духов. После этой церемонии повитуха получает вознаграждение: несколько тарелок риса, яйца, рис, который служил противовесом при взвешивании ребенка, шесть локтей белой ткани⁶⁰.

Повитуха играет особую роль в обряде наречения именем и у батаков-мандайлинг. Чтобы уничтожить дурное влияние духов, она, прежде чем отправиться к реке для омовения ребенка, выплевывает жвачку из целебных корней на лестницу дома, на дорогу от дома до реки и в воду, в которой омывают ребенка. Повитуха сама купает ребенка в реке, а затем натирает его благовониями, особенно тщательно головку. При возвращении

До начала праздничной трапезы отец дает ребенку имя, которое он носит до наступления половой зрелости. В период половой зрелости дается новое имя, которое человек носит до вступления в брак⁶¹.

Имя играет немаловажную роль в дальнейшей жизни. У тоба-батаков молодые люди перед вступлением в брак идут к жрецу, чтобы он определил, исходя из их имен, насколько подходят их тонди друг к другу, смогут ли они быть счастливы в браке, т. е. будут ли у них дети. Если жрец, сопоставляя имена молодых людей, не может дать удовлетворительный ответ, он предлагает либо изменить планы женитьбы, либо решать свою судьбу самим. Иногда он дает молодым людям новые имена. По этому случаю устраивается праздник, подобный тому, какой устраивается в связи с наречением новорожденного, и новые имена сообщаются родственникам, вождю и всем общинникам⁶². «Невыполнение данных предписаний, — отмечает Л. В. Никулина, — не только вызывает недовольство духов умерших предков, но, что гораздо страшнее, — строгое наказание со стороны живущих соплеменников. Человек, не выполняющий предписанных традиций называния, лишается поддержки родственников — вплоть до вычеркивания его имени из генеалогии, т. е. становится изгоем, не считается более тоба-батаком и оказывается в социальном вакууме»⁶³.

Основное питание новорожденного ребенка — материнское молоко. Если его не хватает, ребенку дают сладкую воду, кокосовое молоко, разведенное водой. Детей кормят грудью долго — до появления следующего ребенка, иногда до четырех лет. Поскольку каро-батаки рано начинают курить, то еще в начале века можно было видеть четырехлетнего ребенка, сосущего грудь и держащего в руках папиросу⁶⁴. С первых дней жизни ребенку дают бананы и вареный рис, часто разжеванный матерью. Рис, обладающий большой жизненной силой, особенно благоприятно сказывается на развитии ребенка. Даже если ребенок не пробует рис в первые месяцы жизни, ему все-таки символически подносят рис ко рту, поскольку считается, что тонди ребенка, вкусившего рис, будет крепче. Если, например, ребенок умрет, не попробовав риса, то в мире мертвых он не будет считаться человеческим существом. Поэтому даже умирающему малышу мать кладет в рот немного риса⁶⁵.

Грудного ребенка мать всюду носит с собой в платке на бедре или на спине. Если в семье у тоба-батаков уже умерло несколько малышей, то новорожденного носят в особом платке *унос лобу-лобу*. Дома младенцы спят в люльке с тряпьем, подвешенной к балке дома. Матери работают в поле с грудным ребенком за спиной, иногда укладывают его прямо на меже. Более взрослые дети во время прополки риса бывают дома под присмотром отца⁶⁶.

У каро-батаков грудными детьми тоже занимается исключительно мать, но в настоящее время мужья начинают помогать

им донести ребенка в поле, в деревню. Сейчас можно увидеть картину, ставшую уже довольно обычной: муж с грудным ребенком на руках идет в лавку, пока жена занята работой. Когда оба идут в соседнюю деревню, муж несет малыша на руках, но перед входом в деревню он отдает ребенка жене⁶⁷.

Пока у ребенка не появились зубы, мать не расстается с ним, так как считается, что у него слишком мало жизненной силы, чтобы противостоять злым духам. Во многих случаях ребенок, у которого еще нет зубов, и ребенок неродившийся, находящийся в утробе матери, равны по статусу. У каро-батаков их хоронят одинаково — тайком, под домом или в лесу. Их смерть не оплакивают. Подобным образом положение женщин, имеющих детей без зубов, приравнивается к положению беременных: и те и другие имеют право во время похорон поднести ко рту умершего свернутый лист банана с горстью рисовой муки, бетеля и яйцами⁶⁸.

Появление первых зубов и первых волос знаменует начало второго важного этапа в жизни малыша после наречения. У каро-батаков в день появления первого зуба призывают жреца, который, как и при рождении, предсказывает судьбу ребенка⁶⁹. Волосы, как и зубы, содержат концентрированную жизненную силу, что мы уже отмечали. Поэтому ребенок, родившийся с волосиками на голове, считается подарком божества. Сила сохраняется и в отрезанных волосах, ее можно передать тому, кто хранит их. Вот почему при первой стрижке волос преподносят дары тонди, чтобы она не испугалась, а отрезанные волосы, содержащие много легко улетучивающейся жизненной силы, старательно оберегаются⁷⁰. Волосы и зубы (особенно клыки), как зримые выражения все увеличивающейся и крепнущей силы ребенка, связаны между собой: первые волосы нельзя стричь до появления клыков. Операции с зубами будут и в последующей жизни ребенка символизировать его переход в другую возрастную группу.

Воспитание и поведение ребенка в семье и среди своих сверстников, а также отношения его с родителями и сиблингами распадаются на два периода: до полового созревания, когда половозрастные особенности не имеют большого значения, и во время полового созревания, когда особенности пола выступают на первый план во взаимоотношениях между родителями и детьми и между самими подростками.

Дети до четырех-пяти лет спят в одной комнате с родителями. Более старшие дети одного пола и близкие по возрасту спят обычно в комнате, где едят, принимают гостей, беседуют. Дети ходят коротко и наголо постриженными, но на темени обязательно оставляют волосы. Дети у тоба-батаков носят многочисленные украшения: браслеты, кольца, ожерелья из кораллов и раковин. Дети у каро-батаков, особенно молодые девушки, носят амулеты — на веревке и в серебряных футлярах. Украшения и амулеты часто являются единственной «одеждой» детей

до семи лет. У мандайлинг девочки до пяти лет, а мальчики до четырех, иногда до восьми, ходят неодетыми⁷¹.

У батаков существует разделение труда по полу: тяжелую работу, а также легкую, но опасную, выполняют мужчины, а не очень тяжелую, но трудоемкую — женщины. Дети соответственно своему полу помогают родителям. Девочки вместе с женщинами заняты возделыванием риса, работают в поле, собирают урожай, сушат, обрушивают рис. Мальчики помогают отцу. Так, уже упоминавшийся нами Поспос, автор воспоминаний о детстве, рассказывает, как он помогал отцу раздувать кузнечные мехи⁷². В шесть лет он уже умел готовить пищу. «Мы, деревенские дети, — пишет он, — рано начинаем помогать родителям готовить, запасать дрова для очага, носить воду»⁷³.

Общение детей у батаков дошкольного возраста, до шестивосьми лет, довольно свободное, они знакомятся на полевых работах, на праздниках.

В семь-восемь лет дети, как правило, начинают посещать деревенскую школу. В некоторых районах у тоба-батаков ходят в школу с шести лет. Точный возраст ребенка известен не всегда, и, чтобы определить, пора ли идти в школу, делают так: «Ребенку приказывают встать совершенно прямо и охватить руками голову. Затем проверяют, может ли он кончиками пальцев коснуться ушных раковин. Если может, значит, он достиг школьного возраста»⁷⁴. Так же подробно Поспос рассказывает об обучении сначала в деревенской школе (три года), а затем в средней (еще три года). После этого можно поступать в школу более высокого разряда, где обучаются четыре года. Такая система обучения существовала в конце 40-х — начале 50-х годов. Обучение детей в школе считалось очень престижным. «У нас на родине, — пишет Поспос, — степень благосостояния семьи измеряется не площадью полей, не количеством скота, а тем, какую школу — начальную или более высокую — посещают дети. Счастливым, процветающим считается тот, у кого дети посещают школу более высокого разряда. Чем больше детей в семье учатся в школе, тем счастливее считают ее соседи»⁷⁵. И ценность ребенка, посещающего школу, повышается. Тот же автор пишет, что отец, глава небогатой семьи, имеющий дочь, посещающую школу, может позволить себе транжирить деньги, потому что он уверен, что дочь его обязательно выйдет замуж и тогда он возместит свои расходы⁷⁶.

Много времени дети проводят в играх со своими сверстниками. Мальчики играют в футбол, в плетеный мяч — одну из самых распространенных игр в Юго-Восточной Азии. Во многие игры девочки и мальчики играют вместе⁷⁷. При этом брат предпочитает играть с другим девочками, а не со своей сестрой. «Я редко играл со своей сестрой, — пишет Поспос, — особенно когда учился в средней школе, а она в школе для девочек. У нас давно существует обычай: мальчики не дружат со своими

младшими сестрами, они должны сторониться друг друга, брат обращается к сестре *каму*, а не *энгау* (грубая и вежливая форма местоимения „ты“.—Е. Р.). С другими девочками мы были ближе»⁷⁸.

Любовь к детям со стороны родителей у разных батакских племен проявляется по-разному и, кроме того, зависит от возраста и периода жизни ребенка. У каро-батаков считается, что любовь к детям сильнее супружеских чувств. Поскольку в рождении ребенка, с точки зрения каро-батаков, принимают участие как родители, так и брат матери, то дети, по их мнению, испытывают большую привязанность к матери, чем к отцу. Словом «мать» (*нанде*) называют у них и любимую девушку. Отец много времени проводит с детьми, играет с ними, но все же он всегда прежде всего хранитель порядка в доме, «тот, к кому обращаются с вопросами и от кого ждут ответа», и тот, кто наказывает детей за шалости. Дети боятся его наказания⁷⁹. Но вообще с детьми у каро-батаков обращаются мягко, наказывают редко, никогда не бьют⁸⁰.

У тоба-батаков отношение к детям более суровое. Поспос пишет, как он боялся отцовского гнева, как отец никогда не разговаривал с ним, не спрашивал о его делах в школе. «Никогда отец не показывал свою любовь ко мне. Не потому, что он не любил меня, а потому, что так полагается»⁸¹. Не очень близкие отношения были у мальчика и с матерью. Для нее, по его словам, достаточно было, чтобы сын помогал готовить еду, искать дрова, стирать одежду, пасти скот. И только в критические минуты (тяжелая болезнь, длительная разлука) родители обнаруживали свою любовь к сыну. Оба плакали, когда мальчик так болел, что они потеряли надежду на выздоровление. А когда он надолго уезжал учиться в большой город, мать впервые поцеловала его, а отец, провожая на корабль, долго махал ему вслед рукой. В этот момент оба почувствовали, что никогда не были так близки. У сына навернулись на глаза слезы. «Я чувствовал его любовь ко мне, и, хотя он никогда не проявлял ее, я знал, что именно я его любимец. Может быть, только в тот день (кто знает, не в последний ли раз) он показал, что любит меня», — пишет автор⁸².

Иногда родители с детства обручают детей. Поспос сообщает, что родители обручили его с девочкой, которая была старше его на шесть лет, но он сам не знал об этом. О том, что девочка — его невеста, сказали друзья. Мальчик стеснялся и убегал, если издали видел ее⁸³. Раньше нередко были случаи, когда невеста была настолько старше своего жениха, что ей приходилось жить в доме родителей «мужа» и ждать, пока он подрастет. Такая невеста называлась *парумаен ди лосунг* (невеста — рисовая ступка), так как в доме она могла только толочь рис⁸⁴.

С приближением половой зрелости меняется образ жизни ребенка в семье и отношения его как с родителями, так и с

сблингами, особенно противоположного пола. У каро-батаков сыновья с восьми-десяти лет не ночуют дома. Они спят в рисовых амбарах⁸⁵ вместе со своими сверстниками и неженатыми мужчинами. Днем они приходят домой только для того, чтобы поесть, и сразу же должны уйти. Если мальчик останется дольше, то над ним будут насмехаться, подозревая его в сексуальном влечении к девочкам и замужним женщинам. Взрослый неженатый юноша, даже если он остался совсем один, не может жить в доме, его место — в рисовом амбаре, так как, во-первых, домашняя работа считается женской и мужчина не должен ею заниматься, во-вторых, его подозревают в этом случае в сексуальных связях с девушками и женщинами⁸⁶.

У тоба-батаков не только мальчики, но и девочки ночуют в специальном доме под присмотром вдовы или старой, чаще всего незамужней, женщины⁸⁷. Если взрослый мальчик у каро-батаков не может жить в доме один, то взрослая незамужняя девушка может оставаться жить в доме одна, если, например, у нее умерли родители, но, как правило, она все же живет в доме вместе с семьей своей замужней сестры или женатого брата.

В период полового созревания детям всегда подкливают и чернят зубы, обычно резцы, иногда и клыки. Мальчикам подпиливают половину зубов, а девочкам — до десны. Операцию делает жрец: сначала зубы каменным молоточком отбивают по кусочкам, добываясь нужной длины, а затем их подтачивают специальным железным долотом⁸⁸. При совершении этой операции жрец смотрит, куда падают отломанные кусочки зубов, и в зависимости от этого предсказывает будущее. При этом он старается, чтобы кусочки зубов попали в такое место, которое благотворно повлияло бы на судьбу подростка⁸⁹. Подпиленные зубы натирают черной дегтеобразной пастой. После этой операции дети какое-то время должны находиться в изоляции.

Тоба-батаки считают, что только тогда, когда зубы подпилены, можно жевать бетель. Жевание бетеля у батаков распространено чрезвычайно, как и у других народов Юго-Восточной Азии. Этот обычай не только сопровождает все важные дела и церемонии — обручение, свадьбу, официальные переговоры, но и делает того, кто жует бетель, полноправным участником этих церемоний. У батаков, кроме того, разрешение жевать бетель есть одновременно и разрешение на свободное открытое общение между подростками и молодыми людьми. Черная сажа, которой чернят зубы, охотно употребляется молодежью и как «приворотное зелье». Подпиливание и чернение зубов является необходимым условием для вступления в брак. О тех, кто не делает этой процедуры, говорят: «Он (она) еще сосет материнскую грудь». Юноша с неподпиленными зубами считается незрелым в половом отношении, мальчиком, на чьи слова на совете мужчин никто не обращает внимания⁹⁰.

От семи до десяти лет мальчики сами себе делают обрезание. Эта процедура проводится тайно, в одиночестве, и не пре-

дусматривает никакого торжества. У некоторых батакских племен обрезанию подвергаются и девочки. Так же как после подпиливания зубов, дети после обрезания несколько дней не видятся ни со взрослыми, ни с другими детьми⁹¹.

Подпиливание и чернение зубов, обрезание, изоляция на некоторое время после совершения этих обрядов символизируют переход подростков в следующую возрастную группу, в которой отчетливо выражена перспектива на брачные отношения. В это время общение подростков становится более свободным, чем раньше, причем у каро-батаков нравы менее строгие, чем у тоба-батаков. Девочки у каро-батаков считаются взрослыми в 12 лет, а мальчики — в 14 лет, и хотя добрачные половые связи не разрешены, они все же случаются довольно часто, а нежелательная беременность прерывается, что ведет к большому количеству бесплодных браков впоследствии⁹².

У тоба-батаков общение юношей и девушек разрешается только в доме, где они спят под надзором старой женщины. Юноши приходят к девушкам, знакомятся, беседуют. Поспосишет, что в средней школе они не общались с девочками, «может быть, потому, что мы уже выросли, а может, и потому, что юноши и девушки не привыкли встречаться нигде, кроме того места, где разрешено»⁹³.

В общении между юношами и девушками распространен так называемый язык цветов (листьев). Это своего рода молодежный метафорический язык. Названия листьев определенных растений ассоциируются по звучанию с определенными словами. Например, *пау* (папоротник) означает *ау* (я), *пау рара* (красный папоротник) означает *ау ра* (я хочу). Если девушка называет юноше следующие листья: *булунг ни сатарак, булунг ни дунгдунг, булунг ни ситата, булунг ни подом-подом, пау*, то этим она хочет сказать: *дунг до хита марсарак, лаинг на джоло тангис до ау ансо модом* (после того как мы расстались, я плакала и не могла заснуть). По мнению голландского ученого К. А. Опхейзена, открывшего «язык листьев» у батакской молодежи, постоянные упражнения в иносказании привели к образованию особой формы поэзии — четверостиший, построенных на ритмико-музыкальных параллелизмах, к которым иногда присоединяется и смысловой параллелизм⁹⁴. Эти четверостишия (*энде*) родственны знаменитым малайским *пантунам*. Тайные ухаживания и обмен четверостишиями изощренно лирического содержания нередко кончаются браком, но не обязательно. Добрачные половые отношения, иногда случающиеся в результате «проигрыша» в обмене четверостишиями, никак не связывают молодых людей в будущем⁹⁵.

В период половой зрелости детей отношения с родителями становятся все более отчужденными, особенно между матерью и сыном, отцом и дочерью. У каро-батаков сын с наступлением половой зрелости (примерно с 14 лет) не должен оставаться наедине с матерью, общение между ними происходит обяза-

тельно в присутствии третьего лица. Мать, например, не пойдет работать на рисовое поле одна, если там находится сын. Масри Сингаримбун описывает сложный случай: сорокалетняя Адова и ее неженатый 19-летний сын были вынуждены избегать друг друга⁹⁶. Если сын, живя и ночуя в рисовом амбаре, приходит домой поесть, то он может оставаться вдвоем с матерью, но при этом они должны сидеть далеко друг от друга и только после еды обсуждать важные дела. Если мать все-таки общается с взрослым сыном, хотя бы в присутствии третьего лица или на большом расстоянии друг от друга, то отец может находиться с взрослой дочерью только в присутствии третьего лица, а разговаривать с ней не должен ни при каких обстоятельствах. Отношения отца и взрослого сына не столь строги, но имеют свои ограничения: отец и сын не могут вместе купаться, сын должен купаться после отца, они не могут вместе присутствовать при разговорах на сексуальные темы.

Отношения между сиблингами в разные периоды жизни зависят прежде всего от половой принадлежности. Отношения между однополыми сиблингами всегда дружеские и доверительные. У каро-батаков считается, что они столь же близки между собой, как мать и дети. Если хотят выразить понятие крепкой дружбы между людьми, то ее сравнивают с братской дружбой. Среди братьев, однако, сильны отношения субординации по принципу «старший — младший». Младший подчиняется старшему, называя его термином родства *какак* (старший брат), *какак туа* (самый старший брат), *какак тенга* (средний брат). Старший брат называет младшего по имени. Самый старший брат имеет преимущественные права наследования собственности, титулов. Он во многом заменяет отца, как и отец, он считается тем, «кто дает советы». Младшие братья обращаются за советом к старшему брату даже в случае своих семейных неурядиц. Но если между братьями возможно эмоциональное охлаждение из-за прав наследования, то среди сестер дружеские привязанности остаются неизменными на протяжении всей жизни, поскольку их не разделяют экономические интересы. Как уже было отмечено, идеальным у каро-батаков считается брак, когда сын сестры женится на дочери брата, и, таким образом, имущество семьи в основном сохраняется⁹⁷.

Разнополые сиблинги в период половой зрелости общаются минимально. Если сын приходит домой есть, а матери нет дома, то сестра должна обязательно уйти. Более близкие отношения у сестры с братом появятся позже, когда она выйдет замуж: брат будет считаться духовным отцом ее будущего ребенка и принимать участие в его воспитании. В отношениях между родителями и взрослыми детьми, а также между взрослыми сиблингами явно выражены различные формы избегания, причины которых до сих пор не нашли убедительного объяснения⁹⁸. Никаких следов инцеста между сиблингами не обнаружено ни в прошлом, ни в настоящем, однако мотив подобного инцеста

чрезвычайно распространен в батакской мифологии, особенно в мифах о возникновении жреческих жезлов⁹⁹.

Этот мотив переплетается с представлениями о разнополых близнецах, к которым у батаков, как и у многих других народов, очень сложное отношение¹⁰⁰. Близнецный культ как источник многочисленных мифологических сюжетов, играющих особую роль в воспитании детей и формировании традиционного мировоззрения, составляет уже тему специального исследования.

Как было отмечено в начале настоящего очерка, судьба человека у всех батакских племен в значительной степени predetermined количеством и стойкостью его жизненной силы — тонди, которая передается детям от родителей, а также накапливается, возвращается и укрепляется в материнской утробе. Весь жизненный путь человека в основном зависит от того, насколько прочна его жизненная сила и насколько способна она защитить сама себя от злых духов. Жрец может в какой-то мере устранить угрозу, оказать противодействие злым и дурным влияниям, но успешнее всего это делается также еще до появления ребенка на свет. Вот почему самая тщательная забота о жизнеспособности ребенка со стороны матери, семьи, всей общины, ритуальных лиц (жрецов, шаманов, повитух) падает на период его утробного развития и на первые месяцы жизни, до появления первого зуба (примерно до года), т. е. на период, когда его жизненная сила еще недостаточно крепка и особенно подвержена вредоносным воздействиям.

В это же время совершаются и наиболее важные обряды в жизни ребенка: ритуальное омовение, наречение именем, обряд по случаю появления первого зуба. Следующие обряды столь же важного значения совершаются только в период половой зрелости. Примерно от одного года до шести-семи лет дети живут в семье, общаются со своими сверстниками, помогают родителям и, естественно, усваивают традиции и нормы поведения своей общины. Начиная с семи-восьми лет дети, особенно мальчики, постепенно отдаляются от семьи. На их воспитание большее влияние оказывают более старшие юноши, мужчины общины. В воспитании девочек у некоторой части тоба-батаков также большую роль начинает играть взрослая опытная женщина, общество сверстниц. И наконец, в 12—14 лет, после обрядов подпиливания и чернения зубов и обрезания, подростки еще более отдаляются от родителей. Они становятся полноправными членами коллектива, способными самостоятельно решать свою судьбу, вступать в брак и создавать собственную семью.

¹ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart, 1925, с. 53.

² Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986, с. 343. Батаки разделяются на несколько племен: *тоба, каро, мандайлинг, ангола, даури (пак-пак), тимур (симелунган)*. Представления, связанные с рож-

жением и воспитанием детей, символические формы выражения определенных периодов в жизни ребенка, отношения детей с родителями и между собой во всем совпадают у различных батакских племен. Вряд ли поэтому можно говорить о единой батакской модели воспитания детей. В данном очерке будут освещены особенности формирования личности ребенка и представления, связанные с ним, у отдельных батакских племен, а там, где возможно, — отмечены общебатакские черты в воспитании детей.

³ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 188.

⁴ Wilken G. A. Verspreide geschriften. D. I. Leiden, 1912, с. 564.

⁵ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum um Schwangerschaft und Geburt bei den Batakstämmen in Sumatra. Köln, 1959, с. 48.

⁶ Singarimbun M. Kinship, Descent and Alliance among the Karo Batak. Berkeley — Los Angeles — London, 1975, с. 46—47.

⁷ Niessen S. A. Motifs of Life in Toba-Batak Texts and Textiles. Dordrecht-Cinnamenson, 1985, с. 102.

⁸ Warneck J. Toba-Batak. — Deutsches Wörterbuch. Den Haag, 1977, с. 82—83.

⁹ О пунук см.: Ревуненкова Е. В. Магические железы батаков Суматры. — Культура и быт народов зарубежной Азии (МАЭ. Т. 28). Л., 1973, с. 183—200.

¹⁰ Vergouwen J. C. The Social Organisation and Customary Law of the Toba-Batak of North Sumatra. The Hague, 1964, с. 248—249.

¹¹ О роли предков см.: Moss R. The Life after the Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxf., 1925; Stöhr W., Zoetmoelder P. Religion Indonesiens. Köln, 1965, с. 191—192; Warneck J. Die Religion der Batak, ein Paradigma für die animistischen Religionen des Ind. Archipels. Leipzig, 1909, с. 84—89; Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 129—150.

¹² Voorhoeve P. Het stamhuis der Sitoemorangs van Lontoeng. — Cultureel Indië. D. I. Leiden, 1939, с. 290.

¹³ Voorhoeve P. Enkele Batakse mededelingen over sigale-gale. — Tijdschrift voor Indische de Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia, 1939, d. 79, afl. 2, с. 179—192.

¹⁴ О тонди и бегу см.: Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 131—150.

¹⁵ О пагаре см. там же, с. 113—115; Ревуненкова Е. В. Книги батакских жрецов в собрании МАЭ. — Культура народов зарубежной Азии и Океании (МАЭ. Т. 25). Л., 1969.

¹⁶ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 22, 36, 38; Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 116—117; Warneck J. Die Religion der Batak, с. 95.

¹⁷ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 116.

¹⁸ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 38.

¹⁹ Там же, с. 31.

²⁰ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 35.

²¹ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 22, 24, 119—120.

²² Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 67.

²³ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 34, 37, 40.

²⁴ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 35, 37, 71.

²⁵ Там же, с. 66.

²⁶ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 33.

²⁷ Niessen S. A. Motifs of Life in Toba-Batak, с. 13. В книге исследуется роль ткани в системе традиционного мировоззрения тоба-батаков как объекта ритуально-церемониальных дарений, символа социальных и родственных связей, пространственно-временных категорий.

²⁸ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 108—109; Warneck J. Die Religion der Batak, с. 47, 58, 95.

²⁹ Neumann J. H. De tendi in verband met Si Dajang. — Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendeling-Genootschap. Rotterdam, 1904, № 48, с. 114.

³⁰ Сравним сходную цветовую символику у африканских племен (см.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983, с. 72—78).

³¹ Singarimbun M. Kinship, Descent and Alliance, с. 46—47.

³² Braun G. K. Untersuchungen über Brauchtum, с. 18.

³³ Singarimbun M. Kinship, Descent and Alliance, с. 54; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 9.

³⁴ О деятельности батакского жреца см.: Ревуненкова Е. В. Книги ба-

- такских жрецов в собрании МАЭ; она же. Шаман и жрец у батаков Суматры.— Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- ³⁶ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 27; Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 108.
- ³⁷ Warnock J. Die Religion der Batak, с. 53.
- ³⁸ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 35.
- ³⁹ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 36; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 62, 71.
- ⁴⁰ Подробнее об этом см.: Ревуценкова Е. В. Магические жезлы батаков Суматры.
- ⁴¹ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 47.
- ⁴² Singarimbun M. Kinship, Descent and Alliance, с. 40.
- ⁴³ Там же, с. 48; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 48, 75.
- ⁴⁴ Pospos L. Aku dan Toba. Djakarta, 1950, с. 16.
- ⁴⁵ Römer R. Bijdragen tot de geneeskunst der Karo-Batak's.— Tijdschrift voor Indische de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1908, d. 50, afl. 3, с. 253.
- ⁴⁶ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 91—92.
- ⁴⁷ Harahap E. Perihal bangsa Batak. Djakarta, 1960, с. 112.
- ⁴⁸ Joustra M. Batakspiegel. Leiden, 1926, с. 175, 263.
- ⁴⁹ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 84—85.
- ⁵⁰ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 34.
- ⁵¹ Joustra M. Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks.— Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendeling-Genootschap. 1902, № 46, с. 409; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 84.
- ⁵² Joustra M. Batakspiegel, с. 175—176.
- ⁵³ Там же, с. 177; Loeb E. Sumatra, its History and People. Wienn, 1935, с. 48.
- ⁵⁴ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 67.
- ⁵⁵ Joustra M. Batakspiegel, с. 177; Meerwaldt J. H. Aanteekeningen betreffende de Bataklanden.— Tijdschrift voor Indische, de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1894, d. 37, afl. 6, с. 535.
- ⁵⁶ Pospos L. Aku dan Toba, с. 4.
- ⁵⁷ Harahap E. Perihal bangsa Batak, с. 137. Подробно о значении имен у тоба-батаков см.: Нукулина Л. В. Особенности антропонимической модели тоба-батаков.— Этническая ономастика. М., 1984, с. 127—134.
- ⁵⁸ Ypes W. K. H. Nota omtrent Sinkler en de Pakpaklanden.— Tijdschrift voor Indische de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1907, d. 50, afl. 2, с. 479; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 77.
- ⁵⁹ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 88.
- ⁶⁰ Там же, с. 40.
- ⁶¹ Hamerster M. Bijdrage tot de kennis van de afdeeling Asaham. Oostkust Sumatra-Instituut. Amsterdam, 1926, № 13, с. 78; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 92.
- ⁶² Joustra M. Batakspiegel, с. 177—178.
- ⁶³ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 188—189.
- ⁶⁴ Нукулина Л. В. Особенности, с. 133.
- ⁶⁵ Römer R. Bijdragen, с. 251.
- ⁶⁶ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 48; Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 73.
- ⁶⁷ Winkler J. Die Toba-Batak auf Sumatra, с. 51.
- ⁶⁸ Singarimbun M. Kinship, Descent and Alliance, с. 47.
- ⁶⁹ Neumann J. H. Aanteekeningen over de Karo-Batak's.— Tijdschrift voor Indische de Taal-, Land- en Volkenkunde. 1939, d. 79, afl. 4, с. 539.
- ⁷⁰ Römer R. Bijdragen, с. 253—254.
- ⁷¹ Braun G. K. Untersuchungen über das Brauchtum, с. 80.
- ⁷² Joustra M. Batakspiegel, с. 138, 139.
- ⁷³ Pospos L. Aku dan Toba, с. 13.
- ⁷⁴ Там же, с. 4.
- ⁷⁵ Там же, с. 5.
- ⁷⁶ Там же, с. 43—44.
- ⁷⁷ Там же, с. 44.

- ⁷⁷ См. описание нескольких батакских игр: *марпинсе, маргаджа, ломбанг* и др. (Pospos L. *Aku dan Toba*, с. 11—12); о детских играх см. также: Jousstra M. *Batakspiegel*, с. 150—151, 153.
- ⁷⁸ Pospos L. *Aku dan Toba*, с. 19.
- ⁷⁹ Singarimbun M. *Kinship, Descent and Alliance*, с. 46—47.
- ⁸⁰ Jousstra M. *Batakspiegel*, с. 153.
- ⁸¹ Pospos P. *Aku dan Toba*, с. 18.
- ⁸² Там же, с. 81.
- ⁸³ Там же, с. 32.
- ⁸⁴ Wilken G. A. *Verspreide geschriften. D. I.* Leiden, 1912, с. 153.
- ⁸⁵ У батаков есть рисовые амбары двух типов — с платформой и без. Они служат: 1) для хранения риса; 2) для ночлега мальчиков-подростков, неженатых молодых людей, гостей; 3) для встреч, бесед, общения членов коллектива. Существуют также амбары наполовину женские, наполовину мужские; утром в них находятся мужчины, а в полдень приходят женщины, сушат рис, плетут циновки и к вечеру уходят (о роли амбаров в жизни батакской общины см.: Singarimbun M. *Kinship, Descent and Alliance*, с. 19; Winkler J. *Die Toba-Batak auf Sumatra*, с. 17).
- ⁸⁶ Singarimbun M. *Kinship, Descent and Alliance*, с. 35, 39.
- ⁸⁷ Pospos L. *Aku dan Toba*, с. 55; Jousstra M. *Batakspiegel*, с. 139.
- ⁸⁸ Römer R. *Bijdragen*, с. 254.
- ⁸⁹ Winkler J. *Die Toba-Batak auf Sumatra*, с. 185.
- ⁹⁰ Там же, с. 37.
- ⁹¹ Jousstra M. *Batakspiegel*, с. 178, 181; Römer R. *Bijdragen*, с. 254.
- ⁹² Römer R. *Bijdragen*, с. 254.
- ⁹³ Pospos L. *Aku dan Toba*, с. 60.
- ⁹⁴ Ophijzen C. A. *De poëzie in het Bataksche Volksleven*. — *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie*. s'-Gravenhage, 1886, d. 1, afl. 4, с. 402—432.
- ⁹⁵ Jousstra M. *Batakspiegel*, с. 179.
- ⁹⁶ Singarimbun M. *Kinship, Descent and Alliance*, с. 48.
- ⁹⁷ Там же, с. 49—50, 54.
- ⁹⁸ См. дискуссию по статье Я. С. Смирновой и А. И. Першина (Избегание: формационная оценка или «этнический нейтралитет». — Советская этнография. 1976, № 1; Советская этнография. 1978, № 6). По аналогии с папуасами Новой Гвинеей обычай избегания между матерью и сыновьями у батаков можно рассматривать как отчуждение мужчин от семьи и соответственно укрепление их связей с родом (об этом см. подробнее: Н. А. Бутинов. Обряды инициации на Новой Гвинее. — Прошлое и настоящее Австралии и Океании. М., 1979, с. 122—138).
- ⁹⁹ Ревуненкова Е. В. Миф о батакском жреческом жезле. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 27—37.
- ¹⁰⁰ Иванов Вяч. Вс. Близнечный культ и двойная символическая классификация в Африке. — Африканский этнографический сборник. Т. 11. Л., 1978, с. 214—246.

Е. В. Иванова

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ В ТАИЛАНДЕ

85% населения Таиланда — крестьяне. Именно деревенское население сохраняет те черты традиционной культуры, раскрытию которых — через призму социализации детей — посвящена настоящая статья.

Социализация детей в тайском обществе происходит по веками отлаженной программе, в которой детально разработаны принципы поведения родителей с момента зачатия ребенка и обращения с ним от его рождения через разные этапы его созревания до признания его сложившейся личностью, — принципы, в которых отчетливо видно переплетение практического народного опыта и религиозного мировоззрения тай.

На ребенка направлено пристальное внимание того социального окружения, в котором он родился, — семейно-родственной группы, деревенской общины с ее соседскими связями, школьных учителей, монахов местного буддийского храма. Однако при многообразии связей, которые образуются между ребенком и окружающим его микромиром, значимым центром этого мира будут для него его родители, и прежде всего — мать. Длительная работа по введению нового человека в курс общественной жизни с ее твердыми принципами приведет в конечном счете к превращению его в полноправного члена общества, но для этого должны быть выполнены все пункты упомянутой нами программы социализации.

Первым условием для появления ребенка является сложение нуклеарной семьи¹ (супружеской пары), само образование которой стимулируется как инстинктом продолжения рода, так и тем, что это единственный путь для полной социальной самореализации.

Признанию супружества в глазах общества служит свадебная церемония, предшествующая официальному началу совместной жизни молодой пары. Однако этот путь создания новой семьи используется только теми, кто может выполнить необходимое для заключения брака условие — внести плату за невесту. Если назначенный семьей невесты размер этой платы чересчур велик для семьи молодого человека, выходом из положения является его бегство с любимой девушкой и поселение с ней в новом месте: спустя некоторое время сложившаяся таким обра-

этой семья, как правило, признается семьями родителей «беглецов» и деревенской общиной и возвращается в родные места. По имеющимся данным, в некоторых деревнях к такому типу относятся чуть ли не каждый второй из заключаемых молодыми людьми браков.

Девушки выходят замуж в возрасте от 17 до 27 лет, чаще всего в 21—23 года, молодые люди — в 22—30 лет, большая часть — в 24 года: до вступления в брак они должны отслужить два года в армии и несколько месяцев провести в монастыре. Переговоры о браке происходят при активном участии родителей молодых людей (если последние не перехватили инициативу и не решили своей судьбы самостоятельно), учитывающих прежде всего материальные преимущества планируемого союза. Однако при понятном желании способствовать заключению удачного брака родители не спешат с этим, поскольку взрослые дети — большая помощь семье.

Религиозность, богатство, трудолюбие — именно эти качества предписывает общественная установка будущему мужу. Девушки при опросе этнографами называют их в числе важнейших, отводя второстепенное место таким показателям, как любовь и внешняя привлекательность.

Однако при достаточно сильном подавлении личностного начала при устройстве брака родителями — с упором на практические аспекты — последнее слово все-таки остается за девушкой, и внушаемый с детства страх перед воображаемой перспективой 500 раз возрождаться в образе бешеной собаки удерживает юношу от использования колдовства для принуждения к любви сопротивляющейся девушки.

В случае добрачной беременности девушки родители ее, как правило, заставляют «соблазнителя» жениться на ней. В этнографической литературе не встречается семья, состоящая из матери-одиночки и ее ребенка (или детей). Заключение брачного союза предполагает обособление молодой семьи: для части семей — сразу после свадьбы, для большинства — на протяжении периода от одного года до десяти лет; в тех случаях, когда на одного из супругов ложится обязанность опекать престарелых родителей, отъезд молодых из дома не предусматривается обычаям. Местом жительства молодоженов при отсутствии своего дома служит дом родителей одного из них.

Итак, брак заключен, новая семья живет в лоне большой семьи, а молодожены практически сохраняют статус взрослых детей до момента появления у них первого ребенка.

Через год после женитьбы ко всеобщей радости обычно появляется малыш. Этому событию придается большое социальное и психологическое значение, оно расценивается как сигнал к созданию независимого хозяйства с передачей части земельной собственности родительской семье или хотя бы к выделению второй кухни в том же доме, оно знаменует повышение статуса молодых родителей — ведь они становятся уже

главами собственной семьи, на их плечи ложится ответственность за ребенка. Деньги, врученные во время свадьбы родителями жениха родителям невесты (так называемая плата за молоко), нередко возвращаются по случаю рождения ребенка в молодую семью.

Рождение ребенка, особенно мальчика, — свидетельство удачного брака. Бесплодие женщины, полагают тай, происходит от недостатка заслуг в предшествующих существованиях — это обстоятельство, конечно, не украшает женщину и не приносит супругам радости. Счастье семьи находится в прямой зависимости от образа жизни супругов в предшествующих существованиях: добродетельное поведение, сопровождающееся накоплением «заслуг», делает вероятным их встречу в новом воплощении, новую фазу в «истории» семьи. Дети также заново рождаются у прежних своих родителей, возродившихся к новой жизни, — в таком случае они хорошо растут и благоденствуют, в случае же ошибочного попадания в чужую семью (не к своим бывшим родителям) скоро умирают.

Согласно тайской пословице, мужчина — это *падди*, необрушенный рис, женщина — очищенный рис, готовый к употреблению. Таким образом, плодovitость, способность заводить новую жизнь приписывается мужчине, женщина лишь дает приют ребенку в своем чреве и вскармливает его.

Зачатие ассоциируется с половым актом, однако главным моментом в этом событии, лишь приуроченном к коитусу, считается появление в чреве женщины души будущего ребенка — *кван*². Своим семенем отец «усиливает» ребенка, тело которого первоначально мыслится подобным волоску. В дальнейшем, по понятиям тай, мать отдает плоду свое тело: съеденное ею превращается в кровь, из крови формируется тело ребенка, долгое время представляющее собой сгусток крови. Душа — *кван* не пребывает постоянно в ребенке, а периодически покидает его, чтобы снова вернуться.

Родители средствами имитативной магии помогают зародышу правильно развиваться. От их поведения зависит будущее ребенка. Чтобы он не был склочным, они должны избегать ссор, муж обязан поддерживать хорошее настроение у жены. Перед сном супруги должны произносить молитвы. Священная обязанность отца — сразу после того как выясняется, что ребенок зачат, — собирать дрова для жаровни, возле которой будет лежать его жена после разрешения от бремени. Поленица имитирует материнское чрево, в котором находится будущий ребенок. Отец ребенка должен оградить поленицу колючками от вторжения злых духов: полагают, что тем самым он защитит от них и чрево своей жены. Сколь велика зависимость судьбы ребенка от действий отца видно по тому, что, по представлениям тай, если поленица не готова к моменту начала родов или дрова иссякли до окончания периода лежания у огня, ребенок никогда не будет кончать начатые дела. Рвение, прояв-

Родное отцом при сборе дров, стимулирует развитие в будущем ребенке деловитости.

В начале родов, чтобы «помочь» ребенку выйти из чрева, отец должен опрокинуть поленницу в направлении, параллельном положению Великой Змеи³.

Такое же положение должна принять и роженица: смысл в том, чтобы не оказаться против чешуи змеи, иначе ребенок будет сопротивляться выходу из материнского чрева. Сведения о том, как ориентирована в каждый конкретный момент змея, тай черпают в священных книгах на пали. «Консультантом» служит хорошо осведомленное в этих вопросах лицо — деревенский маг или акушерка. При определении «правильного» положения женщины при родах полагается также учитывать меняющиеся на протяжении суток местонахождение Великого Духа — *Пхи Луанг*, чтобы не оказаться лицом к нему. Следует также помнить, что ноги роженицы не должны быть направлены в сторону домика духов — *сан пхра пхум*.

Местом для родов служит изолированная от остальных помещений спальня (если таковая имеется) или главная комната (в последнем случае там делается укрытие из вертикально установленных циновок). Вокруг роженицы натягивается священный шнур, чтобы преградить дорогу злым духам. Дом окружается священной нитью с кусочками ткани на каждой из четырех его сторон, на которых имеются магические изображения, долженствующие отражать атаки злых духов — *пхи красы*.

Рождение ребенка — это возобновление прерванной смертью пяти жизни. Для начала родов нужны два условия: у того, кто возрождается в ребенке, должно появиться моральное право на рождение и физическая возможность реализации этого — в виде готовности всех 32 компонентов, из которых состоит, по представлениям тай, человеческое тело. Появление ребенка на свет они приписывают обоюдным усилиям, так сказать, «сотрудничеству» матери и ребенка, но определяет исход родов, согласно их взглядам, запас заслуг матери и ребенка. Дети с малым количеством заслуг умирают при рождении, а матери с низкой заслугой мучаются или умирают при родах⁴.

У тай нет полной уверенности в том, что беременная женщина разрешится от бремени именно человеческим существом; опасаются появления на свет неведомого существа, исчадия ада, ангела, бога, рыбы, какого-либо предмета из неживой природы — в зависимости от заслуг, накопленных в предшествующей жизни, происходит «повышение» или «понижение» статуса. Определенные вкусовые пристрастия женщины в период беременности толкуются в этом контексте: если хочется мяса или рыбы — родится адское создание, при склонности к острому ожидается рождение человека, к фруктам — животного, к земле — появится Брахма⁵. Чтобы содействовать рождению именно человека перед первыми родами проводится ритуал

тэнгэ мэара — зывание к милости «старых матерей», которые могут «позволить» ребенку родиться в человеческом облике⁶.

Пуповину новорожденного перерезают бамбуковым ножом и вместе с последом кладут в глиняный сосуд и ставят на «просушку» у жаровни. Затем отец или акушерка, принимавшая роды, уносит этот горшок из дома и, получив указания по — деревенского жреца относительно места и ориентировки, зарывает сосуд и нож, которым была перерезана пуповина, под деревом возле дома⁷. По понятиям тай, неся горшок с последом, отец должен перемещать его из одной руки в другую, чтобы у ребенка были подвижны обе руки. Возвращаясь домой, он должен сорвать по дороге какой-нибудь фрукт, овощ или просто лист в надежде, что это поможет ребенку в будущем стать хорошим работником и всегда что-то приносить в дом⁸.

Определению правильного места для захоронения последа придется важное значение: в случае ошибки ребенку угрожает смерть, если зарыть горшок не под деревом, ребенок покинет дом, станет бродягой. На северо-востоке послед кое-где зарывают под лестницей дома⁹, вероятно также надеясь удержать ребенка в доме.

Первые слова, с которыми обращается мать к рожденному ею ребенку: «Приходи, кван! Приходи, мой мальчик!» — это призыв к душе, без которой немислима жизнь. Тай считают, что душа кван чрезвычайно подвижна и может в любую минуту улететь, потому они озабочены «профилактикой» такого бегства сразу же после появления ребенка на свет. Текст благословения, адресованного новорожденному младенцу, насыщен упоминаниями неподвижных предметов (столб, тыква) или домашних животных (например, кошка). Для символического привязывания ребенка к земле, на которой стоит родительский дом, и к самому этому дому стараются немедленно создать непосредственный контакт с предметами, полномочно представляющими усадьбу и жилище: пуповину разрезают на горстке земли, принесенной со двора, ножом из куса бамбука, отколотого от бамбука, используемого в доме, к пупочной ранке прикладывают паутину из дома, плаценту зарывают под деревом около дома, в качестве пеленок используют старые вещи — все это, вместе взятое, по понятиям тай, должно помочь ребенку как бы врасти в усадьбу, обрести корни, которые удержат его от побега¹⁰.

Ребенка кладут на большой поднос для просеивания риса, а рядом с ним — предметы, которые должны стимулировать благополучие в его жизни: целебный корень *плай*, комок земли, бамбуковый нож, которым была перерезана пуповина. Отец кладет книгу и карандаш, чтобы ребенок учился, имел хорошую память, кто-либо из родственников — иглу, чтобы ум его был остер (а если родилась девочка — чтобы умела шить).

Новорожденному ребенку «выправляют пол», притрагиваясь

головому органу (в тайском языке приняты для его обозначения эвфемизмы — «золотая черепаха» у девочек и «та вещь» у мальчиков) во избежание каких-либо извращений во взрослой жизни.

На третий день проводится церемония, которая открывает серию ритуалов, отмечающих важнейшие моменты в жизни тай, принципиальный смысл которых — в фиксации и магическом содействии переходу из одного состояния в другое, в удержании кван в телесной оболочке¹¹. В церемонии, которая проводится на третий день, участвует только узкий круг живущих под одной крышей членов семьи, акушерка, а иногда и еще одна уважаемая персона, приглашаемая для того, чтобы принять ребенка и передать ему свои достоинства. К выбору акушерки (которая во многих случаях помимо прямых своих обязанностей обрета-ет функции руководительницы обряда, исполняемого по случаю пополнения человеческого общества новым членом) и упомянутой персоны, вытесняющей акушерку в этой последней роли, подходят очень требовательно, так как действенность магических заклинаний считается прямо пропорциональной мудрости произносящего их, а продолжительность жизни и характер ребенка зависят, по представлениям тай, от возраста и добродетелей приглашенного для этой миссии человека. Родители, у которых дети умирают или доставляют им много хлопот, стараются для церемонии привязывания кван пригласить женщину (родственницу или соседку), успешно растящую детей¹².

Выбор именно третьего дня с момента появления ребенка на свет для проведения первого ритуала жизненного цикла объясняется тем, что в этот день отпадают сомнения в человеческой сущности дитяти. Удостоенный доверия избранник должен поднять поднос, на котором лежит ребенок, покачать его слева направо, имитируя движения при просеивании риса, и трижды произнести традиционную формулу: «Три дня — духов дитя, на четвертый день — человеческое. Чье это дитя? Горшка? Кувшина? Возьмите его!». Мать (или кто-нибудь из ближайших родственников) кричит: «Мое!» — и берет ребенка с наклоненного в ее сторону подноса. Этому моменту придается важное значение, считается, что ребенок, испытавший шок от помещения его на поднос, начинает забывать о своем прошлом в мире духов, а при возгласе «Мое!» окончательно с ним порывает¹³.

Затем распорядитель ритуала перевязывает запястья и лодыжки ребенка священной нитью, чтобы схватить и приветствовать его душу *канрап кван*, и произносит благопожелания — здоровья, счастья, добропорядочности, привязанности к дому, мальчику — лидерства в монашеской или светской среде. Перед церемонией привязывания кван делают подношения духу места *бай си*, расставляя для него на большом блюде чашу с супом, молодой кокос, ветку бананов, сласти, цветы, благовонные палочки, свечи¹⁴.

В зависимости от месяца, дня и места рождения местный

астролог называет первую букву, с которой должно начинаться имя ребенка, которое и выбирает его отец, дед или богатый родственник¹⁵. Новорожденному не всегда дают настоящее имя, иногда безымянный период растягивается до времени поступления в ученики к монаху буддийского монастыря — в таком случае монах-учитель дает имя своему ученику, а до этого момента ребенка зовут каким-нибудь прозвищем. Если имя дано с рождения, то в три-четыре года или к моменту поступления в ученики в монастыре это имя меняется. Смена имени происходит и при частых болезнях ребенка, причину которых усматривают в том, что у него плохое имя, тогда спешат дать ему новое, чтобы сбить с толку духов¹⁶.

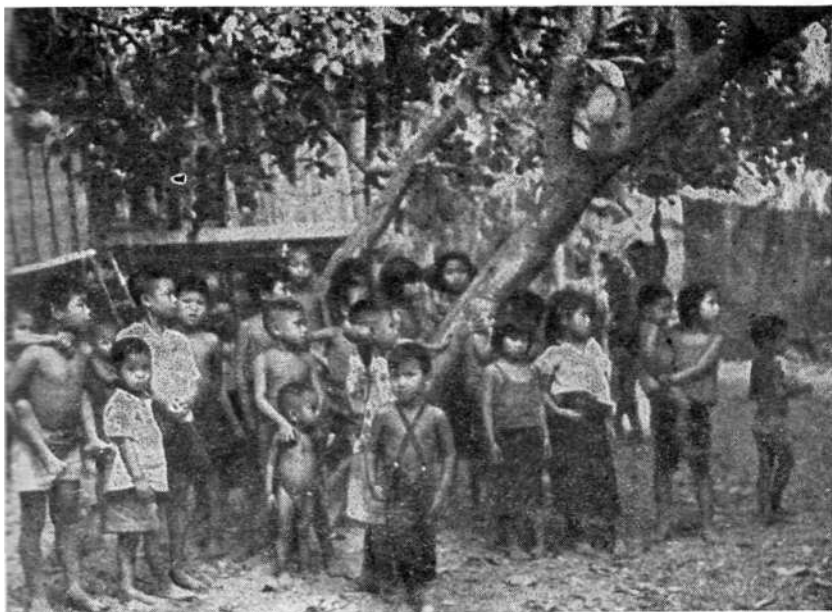
Обращение к девочке содержит приставку *и*, к мальчику — *ай*. Девочек с пучком волос на обритой голове называют *ить-ук*, мальчиков — *айкэ*. Чтобы обмануть духов, не принято восхитаться ребенком, наоборот, говорят, что он «отвратительный», называют его Свиньей, Собакой, Лягушкой, Толстым, Коротышкой и т. д.

Тщательно выбирают кандидатуру и на роль кормилицы на первые дни, так как считают, что вначале у матери совсем нет или мало молока и кормление ребенка грудью в таком случае создает дурной прецедент: умение правильно брать грудь и хорошо сосать надо привить немедленно, иначе человек всю жизнь будет страдать плохим аппетитом¹⁷.

Этот пример хорошо иллюстрирует важнейший, с точки зрения тай, принцип воспитания: с первых дней жизни ребенка внимательно следить за складыванием привычек и навыков, немедленно исправлять все, что признается нежелательным.

На подносе для просеивания риса новорожденный находится в течение того периода, который мать проводит у огня. По окончании этого времени ребенка моют освященной водой и несут к колыбели. Перед тем как положить в нее ребенка, туда сажают кота и трижды покачивают с ним колыбель, затем кота убирают и на его место кладут ребенка. Колыбель наполняется предметами, свойства которых желательно передать ребенку (чтобы он был богат, благополучен, не бродяжничал, был плодовит и т. п.). Если одновременно дают ребенку имя, то записывают его на бумаге, которую тоже кладут рядом с малышом¹⁸.

Когда ребенку исполняется месяц, проводится ритуал, включающий принесение жертвы духу места, обливание головки младенца священной водой и удаление волос: оставляют только пучок волос на макушке, закрывающий то место, где находится, по представлениям тай, кван¹⁹. И снова для удержания кван, страдающего непостоянством, своего рода «суетливостью», перевязывают нитью запястья и лодыжки ребенка. Тай полагают, что всякий раз, как проводится это магическое действие, оно стабилизирует кван на более или менее продолжительный срок, а это наилучшим образом отражается на его маленьком «хозяине».



Деревенские дети

Обращаются с малышами мягко, уступают их желаниям. Мать кормит ребенка всякий раз, как он этого захочет. Кормление грудью растягивается почти до трех лет. В трехмесячном возрасте детям дают шарики риса, разжеванного взрослыми. Еще неспособных к ходьбе малышей учат плавать. Ходить дети учатся сами.

Сиамский ребенок мало узнает из своего раннего жизненного опыта о половой дифференциации, так как до недавнего времени одежда мужчин и женщин мало различалась, а отношение всех членов семьи — и братьев, и сестер, и отца — в равной мере нежное и заботливое, все кормят его. Более ощутимой оказывается для него возрастная дифференциация его близких, отражающаяся в манере обращения друг к другу, в разных знаках почтения в зависимости от возраста.

Через три дня после рождения девочке протыкают мочки ушей. Еще не начав носить одежду, маленькие девочки носят на руках украшения из серебра и золота, закалывают золотой булавкой волосы. Годовалому мальчику привязывают к запястью маленькое изображение фаллоса или раковину, на шею вешают кусочек серебра или золота в форме перца, девочке надевают пояс стыдливости, а на шнурке на талии она носит теперь фигурки черепашек.

В три года девочке надевают юбку. Даже переодеваясь, де-

вочки никогда не обнажаются. Мальчики с четырех — пяти лет начинают носить штаны и в 13—14 лет купаются раздетыми.

До трех лет детей не приучают к туалету, здесь они предоставлены самим себе, к мокрой постели относятся снисходительно, даже если ребенку исполнилось шесть лет. За игру с гениталиями не наказывают. С трех лет мягко и терпеливо приучают к туалету. В это же время приучают мыть после еды свою чашку и ложку, обучают застольному этикету.

Ребенок должен усвоить, что передавать что-либо старшему левой рукой неприлично, более того, передавая что-то старшему, да к тому же и знатному, человеку, следует левой поддерживать правую руку и в ней держать передаваемый предмет.

С трех лет дети играют с соседскими детьми, привыкают к внесемейному миру. Для детских игр характерна дружелюбная атмосфера, над обманутым партнером подтрунивают, обманщика не осуждают. Плачущего пугают великаном, который унесет его, стыдят, называют «малышом».

С четырех лет девочек учат пению и танцам; девочкам показывают, как делать игрушки из раскрашенной обожженной глины — фигурки брахманов, придворных, мальчикам — бумажные, полые внутри фигурки детей, людей, маски слонов и лошадей. Из глины делают игрушечных быков и буйволов. Мальчики запускают бумажных змеев, наблюдают за схватками насекомых, учат бойцовых рыбок сражаться со своим отражением, учат драться жуков.

Маленьких детей не бьют, к телесным наказаниям прибегают с 12—14 лет (возможно, к этому времени не опасаются уже оскорбить и обратить в бегство кван, который становится более «солидным» и постоянным).

По мнению Р. Бенедикт, психическое здоровье, общительность, неагрессивность, свойственные тай в зрелом возрасте, являются следствием счастливого детства — без жестких установок относительно режима сна, питания, туалета и пр.²⁰.

В восемь лет снова проводят церемонию преграждения выхода и тем самым укрепления кван. Настойчивое обращение к одним и тем же церемониям вызвано терзающей сердце тайских родителей боязнью разлуки с детьми, опасением потерять их.

Обрезание пучка волос, оставленного на голове ребенка в месячном возрасте, — повод для ритуала, в прошлом проводимого по достижении ребенком 9, 11 или 13 лет (в настоящее время «синхронизируется» с поступлением ребенка в школу, т. е. в восемь лет). Это один из брахманских ритуалов, заимствованных тай из Индии. В нем участвуют монахи, школьный учитель, родственники, соседи, друзья дома. В дом приносят изображения Будды и алтари из местного храма, от них протягивают нить к шее ребенка. Монахи поют сутры. Нарядно одетого ребенка усаживают на специальный «трон». Главный монах ради ритуального очищения поливает освященной водой голову ребенка и срезает ножницами прядь волос с его головы, после че-



Мальчик, пасущий буйвола

го оставшиеся волосы сбывают учитель и мать ребенка. Срезанные волосы относят в дупло липы, растущей возле ближайшего храма. Ребенок, сойдя с «трона», переодевается в сухую одежду и угощает монахов рисом и сладостями.

Самая интересная часть церемонии, по словам Р. Бенедикт,— это «поймка» души ребенка. Она, думают тай, обитает на макушке и после стрижки может исчезнуть. Поэтому ее «водворяют на место». Для привлечения души на специальной подставке в виде невысокой пирамиды расставляются угощения. В момент, когда душа предается пиршеству, на нее набрасывают салфетку, быстро плотно закручивают ее и отдают ребенку, который должен три дня носить этот сверток у груди. По прошествии этого времени душу в самых почтительных выражениях призывают соединиться со всеми частицами, когда-либо оторвавшимися от нее и упавшими на землю или в воду, и навсегда найти приют в теле «этого милого ребенка».

Для окончательного закрепления души в его теле, ребенку разрешают вкусить приготовленные для души угощения. Родители ребенка угощают всех приглашенных — сначала монахов, а затем и всех остальных гостей. Гости дарят виновнику торжества деньги. Церемония сбривания волос имеет целью защи-

тить ребенка от дурных влияний, обеспечить его благополучие, но не меняет его социального статуса, поскольку не переводит в категорию взрослых²¹.

С раннего возраста детей приучают к труду: мальчики пахут буйолов, девочки уже с пяти лет помогают матери готовить еду и нянчить младших братьев и сестер. С 5—7 лет детям разрешают работать в поле, если они хотят, в 8—12 лет приглашают, с 13—14 лет обязывают, с 15—16 лет принуждают (в случае неповиновения) кормить домашнюю птицу, ловить рыбу, участвовать в полевых работах. С 16 лет и мальчики и девочки участвуют в сборе урожая, в этот период вся тяжесть домашней работы ложится на самых старых и самых юных членов семьи, исключенных из сельскохозяйственных работ. Школьники (посещающие школу с 8 до 14 лет, продолжительность занятий — с 9 до 15 часов) должны успеть поработать на поле до начала занятий и после их окончания²².

Ритуалы удержания и укрепления кван в равной мере относятся и к мальчикам, и к девочкам. Ритуалы, сопровождающие переход из категории юных в категорию взрослых, различаются для юношей и девушек, с этого момента наблюдается «асимметрия» в социальном статусе представителей разных полов одного возраста.

Ритуальным оформлением готовности молодого человека к своей мужской роли является вступление в монахи, знаменующее переход из состояния *дил* — сырого в состояние *сук* — зрелое. Минимальный срок пребывания в монастыре — три месяца. За это время должна произойти значительная работа над личностью юноши, в известном смысле насилие над его природой. Мужская натура, по представлениям тай, изначально жестока, агрессивна, похотлива и властолюбива. Пребывание в монастыре, связанное с ограничением в еде, лишением возможности удовлетворять сексуальные потребности, усердным изучением священных книг, помогает молодому человеку постигнуть науку сострадания и милосердия. Только после этого он становится полноправным членом общества, получает право жениться, стать отцом, имеет право на свершение магических ритуалов для достижения власти над духами, людьми, природой (исключения, конечно, есть: те, кто не был в монастыре до брака, реализуют возможность пребывания там позже, иногда после 55 лет!). Поднявшийся на первую ступень зрелости благодаря трехмесячному монашеству, молодой человек, долго не вступающий в брак, называется *кхон кханг* (букв. «незаконченный, неполный») ²³. Холостой мужчина, ушедший из монастыря, где он получил высокий духовный сан, уважаем в обществе больше, чем богатый человек, но возможности его выдвигения в деревенском обществе ограничены: ему нельзя быть старостой, его не пригласят на роль свата или ведущего свадебный ритуал из опасения, что его «бесплодие» передастся другим ²⁴.

Окончательное признание молодого человека полноправным

членом общества происходит после женитьбы, в 22—30 лет, особенно после рождения ребенка. Это же повышение социального статуса в связи с рождением ребенка относится и к женщине²⁵, с существенной, однако, разницей, заключающейся в том, что она проходит через обряд *юфай* (букв. «лежание у огня»), которому придается огромное значение.

Обычай повелевает роженице после родов провести у горящего очага несколько дней. Их число должно быть обязательно нечетным, утверждает Хенкс²⁶, 9—11 дней при первых родах, не менее пяти дней при последующих. У других авторов встречаются упоминания и о четном числе дней²⁷. «Пищей» для очага служат дрова, заботливо сложенные мужем женщины в поленницу, которая теперь моделирует уже высыхающее чрево²⁸. Огонь, возле которого лежит женщина, после соответствующего ритуала считается священным, он именуется *мэфай* (мать огня), ему приписывается способность усиливать добродетели женщины, делать ее заботливой и отзывчивой, созревшей для ее жизненной миссии — быть женщиной, имеющей право на совершение магических обрядов. Именно проведение роженицей положенного срока у огня символизирует завершающий акт ее социального и ритуального приобщения к категории полноправных взрослых женщин²⁹. Пребыванию возле огня приписывается и оздоравливающее значение — изгнание из тела ненужной воды, восстановление израсходованных сил. В знак окончания обряда *юфай* коленопреклоненная женщина трижды касается лбом земли, просит у матери огня благословения себе и ребенку. После этого она обрызгивает огонь специально приготовленной водой (часть которой выпивает), а члены ее семьи разбирают очаг. Таким образом, не с физиологическим актом — началом менструаций или самими родами, а с проведением этого ритуала сразу же после родов связывают тай трансформации женщины — переход от «сырого», «незрелого» к зрелому состоянию, в котором ей дано выполнить свое предназначение — хранительницы жизни (иными словами, души кван, особенно незрелой) и кормилицы. Вскармливание ребенка, ежедневное приготовление пищи для всей семьи, ежеутреннее снабжение пищей монахов из ближайшего монастыря, приготовление пищи для ритуальных и храмовых праздников входят в круг важнейших обязанностей каждой женщины. Состарившись, она сама превращается в реципиента, роль донора переходит к молодой женщине в доме — ее дочери или невестке.

По данным Хенкс, многие тайские женщины испытывают такое глубокое удовлетворение от выпавшей на их долю роли «кормилиц», что мечтают и в будущем существовании возродиться женщинами³⁰. По заключению Хенкс, сравнение ритуалов созревания показывает контрасты и аналогии между мужчинами и женщинами. Женщины получают сострадание и зрелость благодаря их половой роли, мужчины — путем отрицания их маскулинности. Заслуга, которую мужчина получает прямо от

посвящения, приходит к женщине благодаря родам или при посвящении в монахи сына или мужа³¹.

Согласно установке в тайском обществе, ожидается, что дети и женщины мягки и деликатны (*он*), мужчины и пожилые люди — тверды (*кхэнг*). Смещение половых характеристик вызывает тревогу: родители волнуются, когда их сын наделен слишком мягким сердцем (*тбай он*), — это означает, что у него нежная душа кван, что он возбудим, что на него нельзя положиться и сам он в немалой опасности.

Получив право на проведение магических обрядов после ритуального вступления в зрелость, мужчины и женщины имеют доступ к разным сферам магической деятельности, в значительной степени изолированным друг от друга: мужчины руководят обрядами жизненного цикла, являются специалистами по «зрелым душам» — *мо кван*; женщины следят за младенческими, еще не окрепшими душами, проводят ритуалы призывания с целью водворения на место ускользнувшего кван, имеют дело с «материнскими» божествами — божеством огня, риса, хранительницей детей. Как отмечает Хэнкс, «магия мужчин дает силу, власть и может быть агрессивной, женская ограничена целями кормления и не может быть разрушительной. Соответствующие сферы магической компетенции мужчин и женщин жестко разграничены под угрозой строгих санкций»³².

Один из важнейших принципов, лежащих в основе народной педагогики в Таиланде, заключается во внушении детям почтения к старшим. Многие зарубежные этнографы, исследовавшие характер межличностных отношений в традиционном тайском обществе, пришли к выводу, что они строятся прежде всего на принципе уважения, основанного, с одной стороны, на строгом учете места человека в социальной иерархии, а с другой стороны — как бы в противовес этому, — на признании достоинства каждого человека, заслуживающего уважения безотносительно к его положению в обществе³³ (тай считают, например, что нельзя оскорбить чувства ребенка, сопротивляющегося приему горького лекарства, — лучше вообще не дать его, чем дать насильно!). Отношение к человеку — с учетом неравенства социального статуса — подразумевает разную степень почтительности, проявляемой одним членом общества к другому в зависимости от соотношения возраста, имущественного положения, причастности к светской власти, к буддийскому ордену.

Однако, прежде чем подрастающий ребенок сможет разобратся в характере отношений, господствующих в окружающем его обществе взрослых людей, он должен научиться ориентироваться в отношениях между членами семьи, в которой он родился и живет. Эти отношения также определяются возрастом: безусловное почтение к старшим внушается ребенку с малолетства. Почтительный жест *вай* (руки, сложенные ладонями, поднесены к лицу, голова слегка наклонена) — одно из первых правил поведения, усваиваемых ребенком. Держа ребенка



Ребенок, приветствующий монаха

на руках, мать берет его ручки в свои и подносит к подбородку, носу, лбу — в зависимости от требуемой степени почтительности к приветствуемому лицу. В храме она поднимает его руки ко лбу в знак приветствия Будды.

«С точки зрения члена тайского общества, важным критерием социальной дифференциации является возраст. Относительный возраст определяет отношения между разными поколениями и внутри одного поколения. Чтобы выразить почтение, даже к чужому человеку старшего возраста, при отсутствии у него специального титула, обращаются, называя его классификационным термином родства. Ровесников и младших терминами родства не называют. Неуважение к старшему, неправильные отношения между старшим и младшим... считаются буддийским грехом»³⁴.

Ребенка учат осознавать зависимость от родителей, свой долг перед ними, особенно перед матерью — символом надежности и доброты³⁵. Ему внушают, что за всю свою жизнь он не сможет отблагодарить мать за все, что она сделала для него³⁶.

Акцент на доброте матери и на уважении к ней имеет целью привить ребенку понимание доброты, как таковой, необходимости платить добром за добро. Уважение тайских детей к роди-

телям так глубоко, что, по замечанию тайского автора П. Тирабутаны, главной причиной ссор между детьми является невозможность снести малейшее недоброе замечание по адресу матери или отца ³⁷.

Основой социального и психологического осознания себя в тайском обществе наряду с семьей служит более обширная родственная группа (а также деревенская община). Принадлежность к ним дает тай постоянное чувство защищенности.

Отсутствие жестких механизмов контроля за поведением членов общества у этих социальных институтов компенсируется моральной зависимостью человека от общественного мнения, боязнью «потерять лицо» — *кхайна*, опозорить себя и свою группу. Стабильность группы обеспечивается страхом перед ostracism, которым заражаются с детства. Ребенку внушают мысль, что вне коллектива — семейно-родственного, общинного и пр. — он будет беззащитен и морально одинок. Ему прививают привычку доброго отношения ко всем людям, от которых ожидается взаимность. Этот механизм взаимности поддерживает групповую солидарность ³⁸.

Очень важна домашняя атмосфера, в которой растет и воспитывается ребенок. Для тай в семейных отношениях типично стремление избегать конфликтов, проявляя максимальную терпимость по отношению друг к другу ³⁹.

Родители-тай возражают против всех видов агрессивности — и физической и вербальной, — мешающих хорошим отношениям между людьми. Успех в воспитании этой установки очевиден — тайские дети не драчливы. Очень важна в тайском обществе установка на ступенчатость и покорность, диктуемая желанием не доставлять другим людям беспокойства, не ставить их в неловкое положение, не причинять им боли — по-тайски *кранг твай* ⁴⁰.

Последовательное и притом весьма жесткое (с угрозой телесного или психологического наказания в случае неповиновения) внушение уважения к старшинству, авторитету, явное неодобрение независимого характера порождают в детях желание нравиться, угождать взрослым, что в дальнейшем приводит к появлению у взрослых членов общества некоторой «пришибленности» ⁴¹.

Внушение правил добродетельного поведения с неизменным уважением к старшим — неотъемлемая часть свадебной церемонии, ритуала посвящения в монахи. Строгий контроль за соблюдением традиционных норм общественной жизни осуществляется не только уполномоченными на то живыми членами общества. Одним из рычагов социальной регуляции, действующих в тайском обществе, является угроза наказания со стороны духов предков. Тай считают, что недовольство этих духов вызывает нарушение важных принципов общественной жизни: забвение своего долга перед предками (в частности, они требуют, чтобы потомки передавали им свои заслуги), ссоры детей из-за

наследства, что наносит ущерб единству родственной группы. Разгневанные духи предков насылают на провинившихся болезни, на женщин — тяжелые роды и т. п.⁴²

Одной из пружин социального механизма тайского общества является буддийская концепция заслуг и их противоположности — греха, теоретически побуждающая к добродетельному поведению, так как от соотношения добрых дел и грехов зависит удовлетворение от жизни сейчас, судьба после смерти, наконец, перспектива воссоединения всех членов семьи после возрождения к жизни как награда за добродетельное поведение.

Американский ученый Филлипс считает, что между родителями и детьми у тай заключается некий контракт, по которому вначале родители заботятся о детях, а потом дети — в уплату «долга» — опекают родителей.

Сын платит родителям самой ценной «монетой» — заслугами, которые он накапливает в период своего монашества. Хорошее отношение родителей к детям и наоборот «выгодно» обеим сторонам, поскольку дает заслугу (на этом основании Филлипс говорит об «эгонистичности» отношений в тайской семье)⁴³.

Большую роль в социализации детей и в современном Таиланде играет буддийский храм. В прошлом, до появления светских школ, его роль была еще более значительной, так как это был единственный источник просвещения. Некоторые мальчики попадают в монастырь лет с 10, когда можно стать служкой — *дэкват*, и пребывают в этом качестве до 16 лет. В обязанности служек входит наведение порядка в келье, выполнение поручений монахов и послушников, сбор подаяний. Причины, побуждающие родителей отправлять детей в монастырь, разнообразны: и невозможность прокормить ребенка в семье, и желание поместить сына в хорошее окружение, и стремление получить через него заслуги. Монахи учат мальчиков ремеслам, дают им познания в искусстве исцеления людей от болезней и пр. Служки не имеют монашеского одеяния и должны соблюдать 5 из 227 правил, обязательных для монахов.

Другую категорию молодых обитателей буддийских монастырей составляют послушники в возрасте от 12 до 20 лет, которые должны подчиняться 10 из 227 правил и носить монашескую одежду (кроме одного элемента — *сангхати*)⁴⁴.

В настоящее время кругозор служек не ограничивается познаниями, которые можно получить в стенах монастыря, поскольку они обязаны посещать светскую школу, а послушником можно стать только после окончания четырех классов школы⁴⁵.

Светское образование было введено в Таиланде в 1898 г., с 1921 г. — обязательное четырехклассное образование. Число монастырских школ постепенно сокращается: если в 1932 г. они составляли 71% всех школ, то в 1958 г. — только 42%. В 1963 г. введено обязательное семилетнее начальное образование для детей от 8 до 15 лет, раздельное — для девочек и мальчиков⁴⁶.

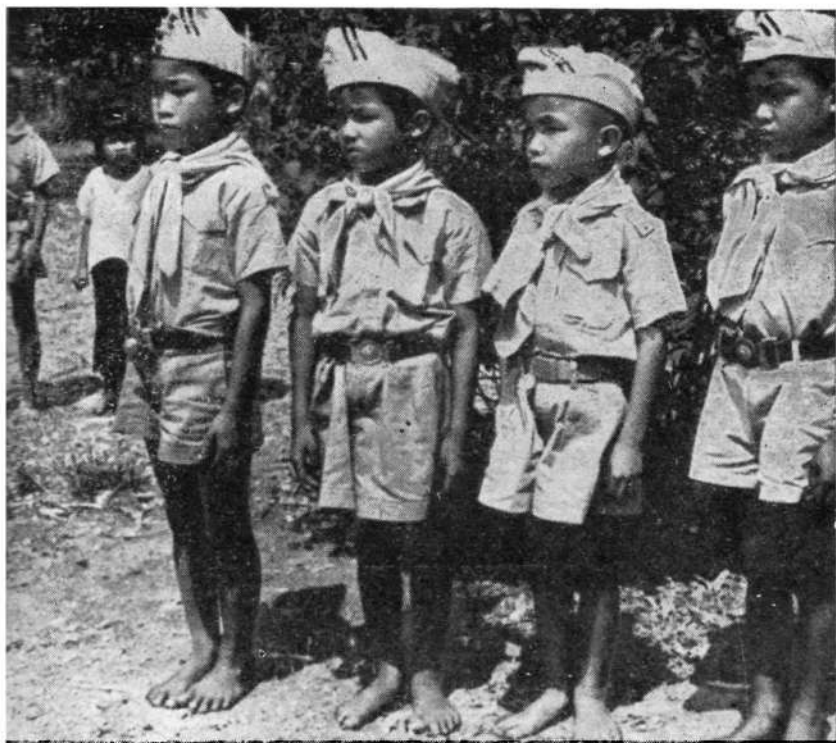
Система образования состоит из трех уровней:

начальное	— с низшей ступенью (4 года) и высшей ступенью (3 года)
среднее	— с младшей ступенью (3 года) и старшей ступенью (2 года)
высшее	— институты и университеты с 3—5-летним обучением

Преподавание ведется на бангкокском диалекте тайского языка. Программа обучения, единая во всей стране, включает в начальной школе обучение родному языку, арифметике, истории, географии, естествознанию, буддийской этике, рисованию, ремеслам, физкультуре. В средней школе в программу обучения вводятся язык тай и западноевропейские языки, обществоведение, особое внимание уделяется истории Таиланда, в детях воспитывают патриотические чувства, преданность королю, правительству, обществу, религии, семье и школе. Ежедневно проводится подъем национального флага с пением национального гимна⁴⁷.

Подведем итоги. Жизнь супружеской пары в период от ставшего очевидным зачатия до родов подчинена задаче создания средствами магии наиболее благоприятных условий для успешного развития плода в материнском чреве, для своевременного и легкого выхода его на свет. Заботой о благополучии родившегося ребенка проникнуты действия его родителей и привлекаемых к совершению магических процедур лиц: это и символическое привязывание его к дому, и контакт с добродетельными и умными людьми, а также с животными и предметами, свойства которых хотят передать ребенку, и почести, оказываемые духу места, чтобы вызвать его благорасположение, и меры против вредного влияния злых духов, и неоднократно проводимые церемонии привязывания души кван и т. д. Так как тай неразлучны с мыслью о взаимном влиянии соседствующих во времени или пространстве предметов, людей, событий, они убеждены, что неудача в воспитании первого ребенка перекинется и на второго, и на следующих детей. Понятно поэтому, какую ответственность они чувствуют при появлении в семье первенца.

Появление человека на свет в рамках традиционного буддийского мировоззрения тай является как бы новым звеном в бесконечной цепи перевоплощений, из которой возрождаемому к жизни не удалось вырваться из-за недостатка заслуг в предшествовавшем существовании. Рождающийся на свет ребенок, по понятиям тай, не является *tabula rasa*. Соотношение его заслуг и грехов в предшествовавшем существовании влияет на его жизнь. «Он во власти и других сил — души *кван*, психологической побудительной силы — *виньан*, сердца — *гвай*, характера — *нисай* или *упанисай* и др. Таким образом, ребенок уже психически развитое существо. Человеческое влияние натолкнется на эту изначально данную основу. Воспитание ребенка представляет собой



Все мальчики в школах — бойскауты

серию компромиссов: родители или склоняются перед тем, что они считают predetermined чертами ребенка, или пытаются — в соответствии с этими чертами или вопреки им — привить добрые навыки методом примера, убеждения, порки; оставляют ребенка в покое»⁴⁸.

«Социум», в котором оказывается ребенок с первых дней жизни — семья и круг лиц, привлекаемых ею для положительного влияния на судьбу малыша, постепенно расширяется, включая родственников, соседей, сверстников, монахов местного храма, школьных учителей. Приобщение к трудовой деятельности, к миру социальных отношений, понимание традиционной жизни с ее обычаями, ритуалами, всей картиной мира, передаваемой из века в век молодежи представителями общества взрослых, новые веяния, вторгшиеся в жизнь современных тайландцев, — все это познают тайские дети в процессе контактов с окружающим их обществом, через институты этого общества, созданные для обеспечения социализации новорожденного биологического существа, превращения его в полноценного члена этого общества.

Таиландские социологи, усиленно занимающиеся в настоящее время изучением социализации детей в обществе и уделяющие внимание (в отличие от автора данной статьи) преимущественно закономерностям этого процесса в городах, отмечают, что вследствие значительных социокультурных сдвигов резко убывает роль традиционных оплотов социализации в тайском обществе — семьи, школы, храма и одновременно стремительно растут влияние групп сверстников и профессиональных групп, а также средств массовой информации и коммуникации.

Эти влияния отвращают молодежь от традиционных ценностей, приводят ее к конфликту с обществом, сохраняющим культ этих ценностей. Озабоченные таким положением дел ученые призывают всех, причастных к воспитанию молодежи, которой принадлежит будущее страны, задуматься над тем, как обеспечить «гармоничное слияние традиций и нового в соответствии с духом таиландской культуры, учитывая непосредственный контекст и более широкую перспективу»⁴⁹.

¹ По данным исследования структуры семей в одной из деревень Центрального Таиланда, 6,7% составляют семьи, члены которых принадлежат к одному поколению, 51,1% — к двум поколениям, 42,2% — к трем поколениям (Ed. by Tsuneo Ayabe. *Education and Culture in a Thai Rural Community. A Report of the Field Research in Tambon Bang Khem, Thailand (1970—1971). The Research Institute of Comparative Education and Culture. Faculty of Education. Kyushu Univ. Fukuoka, Japan, February 1973, c. 25).*

² Тай признают три компонента в человеке: материальное тело *кай* и две различающиеся по функциям духовные сущности, *кван* и *виньян*. От *кван*, по их понятиям, зависит сама жизнь человека и успех в этой жизни, резиденцией его могут быть голова и другие части тела. Если *кван* покидает тело, терется или получает во время страстных повреждений, человек заболевает или умирает. Крик младенца, считают тай, может свидетельствовать о попытке *кван* ускользнуть из тела, поэтому мать, нежно глядя ребенка, приговаривает: «О дорогой *кван*, пожалуйста, оставайся!». *Виньян* дает сознание, волю. Возможно, полагает Мур, это «частица космического интеллекта» (Moore F. J. *Thailand, its People, its Society, its Culture*. New Haven, 1974, c. 200).

³ Хенкс называет ее то «Великая Змея», то «Небесный принц-змея» (Hanks J. R. *Maternity and its Rituals in Bang Chan*. Cornell Thailand Project Interim Reports Series № 6. Data Paper № 51. SEA Program. Department of Asian Studies. Cornell Univ., Ithaca, N. Y., December 1963, c. 70). Представление о необходимости соответствия ориентации тела роженицы с положением Великой Змеи, вероятно, не является повсеместным, так как, по другим данным, роженице следует знать, например, куда была направлена голова курицы, снесшей яйцо, или просто лечь головой в сторону двери (Rajadhon P. A. *Life and Ritual in Old Siam*. New Haven, 1961, c. 121). Тай считают, что, если беременная женщина пройдет под животом слона, это благоприятно скажется на развитии плода и разрешении от бремени (Rajadhon P. A. *Life and Ritual*, c. 115).

⁴ Hanks J. R. *Maternity and its Rituals*, c. 2.

⁵ Rajadhon P. A. *Life and Ritual*, c. 116.

⁶ Tambiah S. J. *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge, 1970, c. 225.

⁷ Если родилась девочка, горшок с последом ставят в земле отверстием вверх, мальчик — отверстием вниз.

⁸ Hanks J. R. *Maternity and its Rituals*, c. 56.

⁹ Rajadhon P. A. *Life and Ritual*, c. 156.

¹⁰ Hanks J. R. *Maternity and its Rituals*, c. 76.

¹¹ Как отмечает Мур, «основа тайского семейного ритуала — умиловительное индивидуальное кван. Любая церемония во имя благополучия человека, животного, растения, предмета считается the making of khwan. В самые важные моменты жизни — при рождении, стрижке волос, посвящении в монахи, при заключении брака или в других особых случаях (например, возвращении из экспедиции или приеме важного гостя) выполняется эта церемония, иногда превращающаяся в большой праздник» (Moore F. J. Thailand, с. 213).

¹² Rajadhon P. A. Life and Ritual, с. 171.

¹³ Hanks J. R. Maternity and its Rituals, с. 67.

¹⁴ Rajadhon P. A. Life and Ritual, с. 171.

¹⁵ Ed. by Tsuneo Ayabe. Education and Culture, с. 20.

¹⁶ Rajadhon P. A. Life and Ritual, с. 180.

¹⁷ Hanks J. R. Maternity and its Rituals, с. 48—52.

¹⁸ Rajadhon P. A. Life and Ritual, с. 175.

¹⁹ Сохранение пучка волос на голове младенца в современных условиях отнюдь не повсеместное явление в Таиланде. Кауфман пишет, что пучок волос оставляют во время церемонии обривания по достижении месяца (на затылке мальчику или спереди — девочке) только в случае болезни ребенка и тогда обещают в случае выздоровления не срезать этих волос в течение 7, 9, 11 или 13 лет (Kaufman H. K. Bangkok. A Community Study in Thailand, N. Y., 1960, с. 145).

²⁰ Benedict R. Thai Culture and Behavior. Data Paper № 4. SEA Program. Department of Far Eastern Studies. Cornell Univ., Ithaca, N. Y., February, 1952, с. 44.

²¹ Там же, с. 32—33.

²² Janleeka K. A. A Study of the Economy of a Rice Growing Village in Central Thailand. Cornell Univ., 1955, с. 82.

²³ Rajadhon P. A. The Story of Thai Marriage Custom. Bangkok, 1954, с. 7—8.

²⁴ Pedersen L. R. Aspects of Woman's Life in Rural Thailand.—Folk. 1968, vol. 10, с. 128.

²⁵ Современные тайские девушки, получающие образование в американских университетах, не склонны разделять эту традиционную установку: среди опрошенных студенток только 4% сохранили представление о том, что символом зрелости женщины является материнство, с точки зрения остальных, более важным критерием является даже не замужество, а высшее образование. Тайские студенты, обучающиеся в Америке, полагают, что самый существенный признак зрелости — возраст (Barry J. S. J. Thai Students in the United States: A Study in Attitude Change. Cornell Thailand Project. Interim Report Series. № 9. Data Paper № 66. SEA Program. Department of Asian Studies, Cornell Univ., Ithaca, N. Y., 1967, с. 103).

²⁶ Hanks J. R. Maternity and its Rituals, с. 39.

²⁷ Le May R. An Asian Arcady. Cambridge, 1926, с. 103.

²⁸ Hanks J. R. Maternity and its Rituals, с. 71.

²⁹ Такое мнения придерживается и Хенкс, и большинство исследователей, затрагивающих этот вопрос. Вопреки им (или, возможно, уточняя их), Л. Р. Педерсен настаивает на том, что получение полного социального статуса женщиной (и ее супругом) связано не с отбыванием ею определенного времени возле горящего очага, а с рождением живого ребенка, так как при появлении на свет мертворожденного ребенка обычай также предусматривает процедуру очищения огнем, но в этом случае это событие на статусе женщины не отражается (Pedersen L. R. Aspects, с. 135).

³⁰ Hanks J. R. Maternity and its Rituals, с. 76.

³¹ Там же, с. 81.

³² Там же, с. 2.

³³ Наиболее ярко показал этот стержень отношений между членами тайского общества американский ученый Филлипс (Phillips H. Thai Peasant Personality. The Patterning of Interpersonal Behavior in the Village of Bang Chan. Univ. Berkeley — Los-Angeles, 1966, с. 32—33).

³⁴ Davies R. Tolerance and Intolerance of Ambiguity in Northern Thai Myth and Ritual.—Ethnology. 1974, vol. XIII, № 1, с. 13. Сиа́мский автор Прачуа́б Ти́рабу́тана пишет об этом так: «Мы называем всех, даже впервые увиден-

ных, дедушкой, дядей, старшим братом — в соответствии с возрастом. Когда узнаем имя, прибавляем его к родственному термину. Никого не называем по фамилии» (*Tirabutana P. A Simple One. The Story of A Siamese Girl. Data Paper № 30. SEA. Program. Department of Asian Studies. Cornell Univ., Ithaca, N. Y., 1967, с. 47*). Согласно этикету, на приемах младшие сидят слева от старших, жены — слева от мужей, невеста на свадебной церемонии — слева от жениха. Младший по возрасту не должен сидеть так, чтобы его голова оказалась выше головы того, кто старше его. В тексте Mahāvīpāka (The Great Results of Kamma) есть предостережение: сидящий выше старого человека, не принесший ему извинений, попадет в ад, а следующие 10 тысяч эонов будет возрождаться калеккой (*Davies R. Tolerance and Intolerance, с. 15*).

³⁵ Mulder N. Everyday Life in Thailand. An Interpretation. Bangkok, 1979, с. 91—92. Обычай, повелевающий детям оказывать уважение родителям, издавна поддерживался законами страны. Так, законы Аюттии предусматривали суровое наказание за непочтительное отношение к родителям и родителям родителей: за попытку детей возбудить судебное дело против них закон рекомендует порку — в наказание другим (*Wood W. A. A History of Siam from Earliest Times to the Year 1784. Bangkok, 1933, с. 67*).

³⁶ Р. Бенедикт упоминает молодую тайскую женщину, которая удивилась, услышав, что американка просит мать посидеть вечером с ее ребенком. «Я не осмелилась бы попросить свою мать передать мне соль за столом», — сказала она. Это чувство тай проносят через всю жизнь, от старших не ждут помощи, на них не сердятся, чувствуют себя бесконечно обязанными им (*Benedict R. Thai Culture and Behavior, с. 27*).

³⁷ Tirabutana P. Simple One, с. 37—38.

³⁸ Mulder N. Everyday Life, с. 93—99. В исследованиях тайландского общества представлено и другое течение, сторонники которого видят тай глубокими индивидуалистами, рассчитывающими в жизни только на самих себя. Так, согласно Бланчарду, тай считают, что «человек отвечает сам за себя, никому нет дела до его поступков. Религия не сковывает жестко их поведение, поощряя к поискам индивидуального спасения. Они редко вступают в какие-либо организации, привыкнув рассчитывать на свои силы... Первое, что усваивает тайский ребенок, — это умение полагаться только на себя и находить достойный выход из любого положения» (*Blanchard W. Thailand. Its People, its Society, its Culture. New Haven, 1958, с. 481—482*).

³⁹ Phillips H. Thai Peasant Personality, с. 30.

⁴⁰ Там же, с. 49—50.

⁴¹ Chancha Suvannathai. L'apprentissage des valeurs par les enfants thaïlandais. — Revue internationale des sciences sociales. P., 1979, vol. XXXI, № 3. Автор пишет, что тайландские и западные ученые опасаются, что такое воспитание лишает детей многих природных свойств, например любознательности и инициативы.

⁴² Tambiah S. I. Buddhism, с. 314.

⁴³ Phillips H. Thai Peasant Personality, с. 82, 92.

⁴⁴ Kaufman H. K. Bangkok, с. 120—122. В 1967 г. в Таиланде было 186 тыс. монахов, 96,5 тыс. послушников и 125 тыс. монахов-мальчиков и служек (*Moore F. J. Thailand, с. 201*). Некоторые мальчики после смерти отца, деда или дяди поступают в монастырь на срок от 3 до 15 дней, становясь «временными послушниками».

⁴⁵ Tambiah S. I. Buddhism, с. 121.

⁴⁶ Поступление в школу — очень важное событие в процессе социализации. Зарубежные исследователи считают его наряду с отбыванием военной службы новым этапом жизненного пути молодого человека в тайском обществе, а сопутствующие этим событиям церемонии включают в традиционные ритуалы жизненного цикла. Так, Мур упоминает введенную недавно конфирмацию (*Moore F. J. Thailand, с. 547*).

⁴⁷ Просвещение и подготовка национальных кадров в странах Востока. М., 1971, с. 319—322.

⁴⁸ Phillips H. Thai Peasant Personality, с. 34.

⁴⁹ Chancha Suvannathai. L'apprentissage, с. 523.

И. Г. Косиков

ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ У ЛАО

Лао — самый крупный этнос Лаосской Народно-Демократической Республики. Вместе с близкородственными народами, говорящими на языках тайской группы, они составляют основную этнозональную общность *лао-лум* (лао долины) — немногим более 60% населения Лаоса, в котором, согласно переписи 1985 г., проживает 3,6 млн. человек¹.

Как считают исследователи, предки нынешних лао вместе с другими таяязычными племенами мигрировали на территорию современного Лаоса с севера, из обширного района по р. Янцзы к югу от нее. Эти движения происходили последовательными волнами на протяжении длительного периода, возможно еще во II тысячелетии до н. э., но основная их миграция относится к IX—XIII вв.².

Подавляющая часть лао расселена в долине Меконга и его притоков, причем в городах сосредоточено немногим более 10% населения страны³.

Традиционное занятие лао — пашенное земледелие, в основном это возделывание риса на заливных полях. Значительное место в их хозяйстве занимают животноводство, рыболовство, собирательство, ремесла и т. д.

Лаосский язык — государственный язык ЛНДР, ему принадлежит ведущее положение во всех сферах общественной и культурной жизни. Основу литературного лаосского языка составляет вьентьянский диалект. Отметим, что наиболее существенные различия наблюдаются между диалектами северных и южных провинций.

Большинство верующих лао придерживаются буддизма тхеравады, утвердившегося в первой половине XIV в. Вместе с тем среди широких слоев населения, особенно в сельской местности, продолжают стойко сохраняться добуддийские верования, связанные с почитанием различных духов⁴.

В данной статье рассматриваются традиционные формы социализации детей и подростков, сохранявшиеся у лао вплоть до середины XX в.

Каждый человек, считают лао, проходит в жизни четыре основных этапа: рождение — *кан кёт*, пострижение в монахи —

кан буат, вступление в брак — *кан киндонг* и смерть — *кан тай*. Именно с этими событиями связаны различные церемонии жизненного цикла — *пхитхи патьям сивит*.

Продолжение рода и наличие потомства издавна считалось в лаосской семье необходимым условием ее благополучия, а рождение возможно большего числа детей было своего рода уплатой долга предкам⁵. Одним из самых распространенных пожеланий невесте на свадьбе было: «Пусть твой дом будет полон детей, а твою спальню заполняют внуки».

Согласно устоявшимся с давних пор представлениям, зачатие в первую очередь связано с влиянием неподвластных человеку потусторонних сил. Считается, что зародыш создается целым ансамблем из 32 *кхуан*⁶, в прошлом уже принадлежавших кому-то и стремящихся вновь возродиться в человеческом облике, а также самостоятельно выбрать будущих родителей. Эти 32 *кхуан* постоянно витают вокруг сосуда для воды — *хай ум* — обязательной принадлежности любого лаосского дома, возле которого часто собираются члены семьи и гости.

На третью ночь после свадьбы, когда молодой супруг — будущий отец идет напиться воды, собравшиеся вместе 32 *кхуан* пробираются в складки его одежды, а затем еще через три ночи проникают в утробу матери⁷. Из 32 частей человеческого тела 20 создаются благодаря *кхуан* мужчины и только 12 — женщины⁸. Отметим, что совокупление в данном случае не только не рассматривается как фактор, способствующий зачатию, но и не всегда даже считается необходимым⁹. Помимо *кхуан* в зарождении нового человека принимают участие и духи *пхи*, причем одни из них оказывают благотворное воздействие, а другие (таких большинство) создают различные препятствия и помехи. Наиболее опасны так называемые духи *пхи пхай* — бродячие души женщин, умерших в родах, которые охотятся за новыми жертвами.

В лаосских деревнях до сих пор широко распространено поверье, согласно которому для рождения мальчика супругам следует отправиться в храм и совершить приношение в честь Будды (свечи, благовонные палочки, цветы), обратившись к нему с просьбой помочь в зачатии. Возвратившись домой, они должны поместить изображение Будды у изголовья постели, воздерживаясь в течение последующих дней от половых сношений и сосредоточив свои помыслы на желании иметь ребенка. Укажем, что запреты на половую жизнь у лао распространяются на период священных дней — *ван пха* и других религиозных праздников, на дни рождения супругов, на период менструаций и т. д.¹⁰.

Как считают лао, воспитание ребенка начинается уже тогда, когда зародыш находится в чреве матери, и она должна об этом постоянно помнить. Хорошее самочувствие женщины в период беременности свидетельствует о том, что будущему ребенку предстоит долгая жизнь, различного рода недомогания и тревожные сны предвещают опасности в его жизни. По устоявшим-

ся правилам, будущая мать должна помнить о множестве ограничений, несоблюдение которых может плохо повлиять на нее саму, будущего ребенка и окружающих. Некоторые табу связаны с пищей: согласно бытовавшим поверьям, на будущем ребенке может плохо отразиться употребление женщиной личинок пчел (ребенок будет беспокойным, как пчела), некоторых видов клубнеплодов, слишком соленой, острой, горькой пищи, горячих напитков. Считается, что роды могут быть неблагоприятными, если будущая мать включает в свой рацион некоторые виды баклажан, сахарный тростник и т. д.¹¹ К другим мерам предосторожности относится запрет переступать через очаг, устроенный на земле; порицается стремление женщины слишком много внимания уделять своей прическе и одежде (ребенок вырастет гордецом). Упомянем в этой связи также запрет сушить белье вывернутым наизнанку, особенно вывешивать изнаночной стороной наружу женскую юбку, что, как считают суеверные лао, может затруднить роды. Будущей матери не рекомендуется задерживаться в дверях при входе в дом, носить одежду красного цвета, ходить в гости к другой роженице, сидеть на нижней ступеньке лестницы (роды могут затянуться). Запрещается посещать вновь построенный дом, принимать участие в свадебной церемонии и т. д.

Беременной женщине предписывается каждое утро три раза ударять себя по поясице сжатыми кулаками, повторяя при этом: «Пусть плацента упадет, пусть оболочка, закрывающая ребенка, удалится». По вечерам после омовения тела рекомендуется массировать живот и проводить по нему хвостами угрей, чтобы ребенок, как угорь, без труда вышел на свет¹².

Касаюсь позиции буддийского духовенства, отметим, что оно предпочитает обходить вопросы, связанные с описанными суевериями, истоки которых теряются в глубокой древности. Вместе с тем оно постоянно внушает прихожанкам, что на формирование будущего ребенка большое воздействие окажет соблюдение родителями религиозных моральных норм. Именно этим объясняется тот факт, что в Лаосе беременные женщины усердно участвуют в различных буддийских церемониях и значительно чаще в этот период, чем обычно, посещают храмы¹³. Аборты в Лаосе, хотя и встречаются не так уж редко, считаются своего рода вызовом обществу и религии и поэтому заслуживают сурового порицания¹⁴.

С началом родовых схваток будущая мать обычно возвращается в родительский дом, вокруг которого натягиваются священные хлопковые нити — *фай монгкхун* для защиты от возможного неблагоприятного влияния сверхъестественных сил. Обычай предписывает, что помещение, в котором находится роженица, недоступно для всех, кроме близких родных. На это указывает укрепленная над входом в дом шестиконечная звезда, вырезанная из бамбука, — *та лео* (букв. «глаз ястреба») ¹⁵.

Когда наступало время собственно родов — *ок лук*, или *кэт лук*, в дом приглашали знахаря — *пхо тамнэ*, а в северных провинциях страны — повитуху — *ме тамнэ*, присутствие которых считалось у лао обязательным. Акушеру вручались приношения. Он совершал определенные обряды и произносил заклинания, обращаясь к духу учителя, с помощью которого он смог овладеть секретами профессии, доступной немногим. Роженицу усаживают на небольшую табуретку, она держится обеими руками за веревку, прикрепленную к вертикальному столбу боковой стены. Для ускорения родов используется массаж, прикладывание к животу тертых корнеплодов и т. п.¹⁶ При тяжелых родах в дом приглашают знатока магических формул — *мо садо*, который нараспев читает специальные заклинания — *катха садо*, чтобы отогнать злых духов, мешающих благополучному разрешению. В северных провинциях Лаоса допускается присутствие при родах мужа, который поддерживает голову жены, успокаивает ее ласковыми словами¹⁷.

Рождение ребенка считается у лао торжественным событием независимо от пола новорожденного. Лишь в последние десятилетия распространилось представление, что счастье семье приносит рождение мальчика-первенца¹⁸. После рождения пуповину перерезают тонкой пластиной из бамбука, а посыпанная солью плацента помещается в отверстие бамбукового ствола, который затем либо закапывают рядом с домом, обычно под лестницей, либо опускают в реку как символ дальнейшего процветания семьи.

Мо садо произносит последние благопожелания, повязывает вокруг шеи матери и новорожденного хлопковые нити красного и черного цвета, как бы создавая тем самым непреодолимый барьер для вредоносных сил. В это время родители и близкие родственники зажигают очищающий огонь, ставят котел для приготовления специальных снадобий, которые роженица будет принимать в последующие дни для восстановления сил и кровоснабжения. Молодую мать обмывают подсоленной водой и укладывают на низком топчане возле огня¹⁹. Одна из близких родственниц, обычно уважаемая всеми пожилая женщина, тем временем берет плетеную ручную веялку для риса — *кадонг*, напоминающую большой круглый поднос, и, стоя на пороге дома, обращается со следующими словами к злым духам *пхи пхай* — похитителям детей: «Эй вы, пхи пхай, в обличье ночных птиц, которые громко кричат, подите немедленно прочь! Отныне этот ребенок — наш!» Затем, постелив в кадонг маленький матрац, она укладывает новорожденного и в зависимости от его пола помещает рядом с ним различные вещи — нож, иглу, карандаш, тетрадь или предметы домашней утвари, выражая тем самым пожелание, чтобы ребенок вырос смелым, прилежным, спорным в работе²⁰.

В течение последующих двух-трех недель мать и ребенок находятся возле очищающего огня (*ю кам*), и, чтобы защитить их.

от действий вредоносных духов, под потолком дома на это время натягивают либо противомоскитный полог, либо рыболовную сеть, а рядом вешают нарисованный мо садо человеческий силуэт.

Ко второй половине XX в. пребывание матери с новорожденным возле огня несколько сократилось, примерно до 10 дней, но в этом случае молодая мать никогда не остается в одиночестве, ее посещают близкие родственники и подруги. Прежде в зажиточных лаосских семьях в период кам организовывались праздничные торжества — *нган*. Завершение пребывания матери и новорожденного возле огня — *ок кам*, или *ок фай*, отмечается особой церемонией, как бы связанной с окончанием периода ритуальной нечистоты. Утром в доме гасят очищающий огонь, приносят ароматизированную воду и небольшой бамбуковый желоб, куда укладывают землю, траву, глиняный черепок, гребешок. Одна из женщин, помогавших роженице, купает новорожденного, затем касается его ножками земли в желобе, приговаривая: «Топчи ногами землю, топчи траву! Вот твой гребень, вот твоё зеркало. Теперь ты шагаешь по земле, ты — человеческое существо»²¹. С этого момента ребенок считается полноправным членом семьи и общества. Старшим оставалось только представить его другим детям. Согласно древнему обычаю, пришедших в дом малышей угощали специально приготовленными шариками из клейкого риса, покрытыми яичным желтком. Эта церемония знакомства с новорожденным завершалась словами: «Все ребятишки, идите сюда! Чем больше вас, тем больше будет у него друзей»²².

Затем начинается еще более торжественная церемония благопожеланий — *су кхуан ок кам*. Почетное место на ней отводится молодой матери, одетой по этому случаю в лучшие наряды. Ее с малышом помещают в центре дома, перед ними ставят большое блюдо с цветами, различными сосудами — *пха кхуан* и приношениями: рисовой водкой, яйцами, домашними лепешками и т. д. *Мо пхон* — руководитель церемонии — зажигает свечи и, соединив руки на уровне груди, произносит первые пожелания. Он объявляет счастливым день церемонии, перечисляет страдания, выпавшие на долю матери в период беременности и родов, говорит о значимости материнской заботы и ласки. Обращаясь к кхуан ребенка, он призывает их не покидать новорожденного, быть постоянно возле его люльки. Обращаясь к малышу, мо пхон произносил обычно следующую фразу: «Твоя мать кормит тебя грудью, укрывает тебя, обнимает, выносит на свежий воздух, а затем укладывает спать. Если твой отец по дороге на рисовое поле поймает дикую курицу, он принесет ее домой для тебя. Будь всегда послушным, любимый сын, не забывай о заслугах и добродетелях твоей матери, будь полноправным участником этого события, ставшего радостным днем для твоих родных. Пусть кхуан малыша и матери тотчас же возвратятся, чтобы была сохранена гармония между родителями и новорожден-

ным. Пусть отныне и навсегда ребенок растет сильным, как скала, крепким, как камень, чтобы его никогда не коснулась тень печали, чтобы он никогда не превратился в изможденного старца, а прожил в вечной молодости пять тысяч лет»²³. После этого мо пхон переходит к перечислению даров, предназначенных для кхуан, перевязывает запястье рук матери и малыша хлопковыми нитями — *фай су кхуан*, чтобы удержать возвратившихся в тело кхуан. Как считают лао, эти хлопковые нити приносят счастье, поэтому их надо носить как можно дольше, до тех пор пока они не упадут сами. Один из присутствующих на церемонии пытается предсказать судьбу новорожденного по челюстной кости цыпленка²⁴.

Перечисленные выше традиционные обряды рождения, связанные с магико-анимистической практикой, не имели никакого отношения к буддийским монастырям и монахам. С последними лишь советовались в ряде случаев в связи с выбором личного имени — *сы* для новорожденного. В Лаосе издавна утвердился обычай, по которому во многих семьях наречение именем происходит с учетом букв лаосского алфавита, якобы находящихся под покровительством различных небесных светил. Так, имя родившегося в воскресенье, могло начинаться с любых букв — *Ана, Опхат, Пхет, Ин* и т. д. Имя ребенка, появившегося на свет в понедельник, как правило, начиналось со слогов группы *ко* — *Кхан, Кео, Кави* и др.; во вторник — соответственно со слогов группы *тьо* — *Тьан, Тьом, Тьай* и т. д.; в среду — со слогов *до* — *Тхео, Тхи*; в четверг — со слогов группы *бо* — *Бун, Пан, Пхонг*; в пятницу — *со, хо, ло* — *Сук, Хом, Лиан*; в субботу — *то, тхо, са* — *Тонг, Сао, Си* и др.

В некоторых лаосских семьях имя новорожденного составляется из частей имен родителей. В этом случае первая часть антропонима малыша, названного, например, *Пхыэйседа*, берется от имени отца — *Пхыэй*, а вторая — матери — *Седа*. В лаосской антропониимии есть группа имен, воспринимающаяся как типично мужская: *Кави, Пхыэй* и др. и типично женская: *Буакхам, Буангын* и др., а также имена, которые могут носить и мужчины и женщины: *Буапхет, Тьантхи* и т. д. В семье, где несколько детей, им дают имена, созвучные по начальным или конечным слогам, например: один ребенок — *Пхимпхон*; другой — *Тьансон*; третий — *Кхамтон*. Нередко по имени человека можно определить, откуда он родом. Так, жители Луангпхабанга предпочитают нарекать детей такими именами: *Бунньунг, Маниван, Манитьан*. Многие лао носят значимые личные имена: *Буангын* — Серебряный лотос, *Денг* — Красный, *Кхам* — Золотой и т. д.²⁵. Нередко первым детским именем становится прозвище — *сы лин*, в котором отражается очередность появления ребенка (*Баккок* — Первенец), индивидуальные особенности или физические недостатки (*Туй* — Толстый).

Если после наречения именем ребенок часто болеет, то считается, что причиной недугов стали растревоженные духи:

лхн. Для их «успокоения» устраивается специальная церемония, в ходе которой прежнее имя малыша заменяется новым, обычно слишком благозвучным: *Ма* — Собака, *Катай* — Заяц, *Линг* — Обезьяна, *Мен* — Вонючий.

Эти имена часто сохраняются и в зрелом возрасте, поскольку их владельцы убеждены, что так они защищены от вредных духов²⁶.

В прошлом в Лаосе практически не существовало фамилий — *нам сакун*. В июле 1943 г. колониальная администрация постановила, чтобы имя самого старшего члена семьи по мужской линии переходило без изменений в фамилию. В тот период многие лаосские семьи, особенно принадлежавшие к имущим слоям, стремились использовать для новых фамилий слова, взятые из древнеиндийских языков — санскрита и пали. Отсюда и возникли в Лаосе многосложные фамилии²⁷.

Как и другие народы Юго-Восточной Азии, лао придают большое значение человеческому имени — символу личности индивида. Но употребление личного имени в обращении очень ограничено; по имени называют только близких родственников и знакомых сверстников. Широко распространены в Лаосе термины родства, особенно в семейно-бытовом обращении. Так, согласно традиционным формам вежливости, муж называет жену «младшая сестра» — *нонг*, а жена мужа — «старший брат» — *ай*. Отец — *пхо* и мать — *мэ* в обращении к сыновьям используют термины *ай*, *ной*, *бак*, а к дочерям соответственно *ыай*, *ыай ной*, *и*, причем последние в каждом ряду носят фамильярный оттенок. Старшие обычно обращаются к мальчикам, не связанным с ними родственными узами, словом *тхао*, *тхао ной*, а к девочкам — *нанг*, *нанг ной*. Ласкательный оттенок в таких случаях придается путем использования частицы *эй* — *тхао эй*. Уважительно в устах старших звучит обращение к юношам — *пхубао*, а к девушкам — *пхусао*. Лица преклонного возраста зовут маленьких детей *лан* — внук.

Как отмечал английский исследователь М. Барбер, по формулам обращения, распространенным в Лаосе, можно точно определить как социальное положение того, к кому обращаются, так и характер отношений, связывающих между собой лиц, ведущих разговор, — деловой, родственный, дружеский и т. д.²⁸

В Лаосе издавна считалось, что обязанности добропорядочных родителей в отношении своих детей состоят в том, чтобы удерживать последних от дурных поступков, помогать им утвердиться в добрых намерениях и овладеть знаниями, найти подходящего спутника жизни, а когда придет время — передать им семейное наследство. В свою очередь, обязанности благовоспитанных детей подразумевали, что им следует заботиться о родителях, достигших преклонного возраста, ухаживать за ними, помогать во всем, стремиться к продолжению рода, а после смерти родителей совершать благодеяния в их честь. Отсюда понятен смысл широко распространенной у лао поговорки, дословный

перевод которой таков: «Если дети не будут повиноваться родителям, то духи утащат их в ад, а если родители перестанут заботиться о детях, зловерный дух *пхи пол* съест их печень и все внутренности»²⁹.

Основным институтом, в рамках которого в Лаосе проходила социализация детей, издавна была малая моногамная семья, состоящая, как правило, из мужа, жены и их детей. Вместе с тем в ряде районов страны, преимущественно удаленных и труднодоступных, до сих пор все еще встречаются значительно более крупные семьи, сохраняющие черты большесемейной организации.

Как и в соседних странах, лаосская семья традиционно была транслятором этнокультурного наследия, играя значительную роль в нравственном и трудовом воспитании подрастающего поколения³⁰. У лао, как и других равнинных народов Лаоса, в семье главенствует муж. Именно он представляет семью в деревенской общине, платит налоги, решает вопросы сбыта излишков урожая, сдает в аренду земельный участок и т. д. Отметим, что ему подчиняются и все остальные, более молодые мужчины в доме, в том числе и те, кто уже обзавелся собственной семьей³¹. Все это на первый взгляд напоминает черты патриархального уклада, однако при внимательном рассмотрении оказывается связанным с четким распределением статусов и ролей в лаосской семье.

Остановимся более подробно на положении женщины. Согласно правилам, дошедшим из далекого прошлого, «когда женщина спит, ее голова должна находиться ниже, чем у мужа; ей полагается ложиться в постель лишь после того, как это сделал муж, а вставать раньше, чем он; во время трапезы жене разрешается есть, если муж уже трижды успел проглотить рис»³². Однако многие исследователи отмечают значительную степень самостоятельности, которой пользуется замужняя лаосская женщина. Этому, на наш взгляд, способствует и то, что помимо свадебного выкупа за жену и необходимости для юноши в прежние времена отработать несколько лет в хозяйстве отца своей избранницы вновь созданная семья в течение двух и более лет обычно жила в доме родителей жены³³. По этому поводу у лао до сих пор бытуют поговорки: «Привести невесту к родителям мужа — все равно что занести в дом чуму» — и, наоборот, «Привести жениха к родителям невесты — значит получить в придачу амбар, полный риса»³⁴.

Когда женщина становится матерью, ее положение в семье укрепляется. Одна из распространенных в народе поговорок гласит: «Иметь мужа — все равно что быть слугой, иметь ребенка — значит стать хозяйкой собственного царства». Новорожденный проводит первые месяцы в основном на руках матери. От груди его обычно отлучают приблизительно через год — полтора, что нередко совпадает с появлением в семье следующего ребенка, но иногда этот срок увеличивается до двух — трех лет. Кормят ма-



На Меконге

лыша не по часам, а когда он плачет. С нескольких месяцев начинают прикармливать жидкой рисовой кашей, пюре, приготовленным из жареных и истолченных бананов.

Маленьких детей в лаосской семье окружают всеобщая нежность и внимание. Но уже в раннем возрасте они предоставлены сами себе, т. е. растут, как говорят лао, «как бананы в дальнем углу сада». Когда ребенок подрастет, он может, к примеру, на целый день исчезнуть из дома, и родители этим не будут обеспокоены. Малыши обычно ходят нагишом, по-лаосски *си док пый* — «в костюме цвета опавшего цветка»³⁵.

Постепенно детям прививаются элементарные навыки: как вести себя во время трапез, как обращаться к взрослым и т. п. Спокойные и ласковые по характеру лао в семейном кругу никогда не говорят на повышенных тонах и не применяют суровых наказаний, не существует у них и жестких правил приучения к туалету.

Бопенньанг — «ничего особенного», «ничего не случилось» — эта формула стала своего рода способом существования для многих лаосцев, которые предпочитают излишне не драматизировать происходящее, относясь к нему спокойно, с известной долей отстраненности и отсутствием живого интереса. Феномен



Старшие дети обычно нянчат малышей

«бопеннъанг» — это своеобразное умение жить по-лаосски — отражается и на воспитании подрастающего поколения, которому незнакомы жесткие нормы и правила, существующие в китайских и вьетских семьях.

Когда лао говорят: «Старшие братья и сестры — вторые родители», это только подтверждает традицию, по которой старшие дети обычно присматривают за младшими, причем они берут с собой малышей, отправляясь играть со своими сверстниками, так что маленькие рано научаются действовать, как старшие, в различных обстоятельствах.

В Лаосе мальчики особенно увлекаются игрой в прятки — *ма пха матта*, в «цыпляют» — *мак токай*, а девочки любят играть «в плоды тамаринда» — *лин мак кенкхам* и др.³⁶

С ранних лет детей приучают к труду. Мальчики пасут скот, охраняют рисовые поля от потравы, собирают съедобные дикорастущие растения и плоды, ловят рыбу. Девочки помогают матерям в приготовлении пищи, в прядении, ткачестве, вышивании, уходе за домашними животными и птицей, в работе на огороде. Старшие мальчики работают с отцом в поле, старших девочек матери берут с собой на рынок торговать.

В прошлом большим праздником, на который приглашали



Юная продавщица на рынке во Вьентьяне

помимо близких родных и односельчан, была стрижка волос на макушке мальчика. Он устраивался в 12—13 лет и символизировал переход ребенка из детской в юношескую возрастную группу. Раньше в это время на тело юношей наносили татуировку, которая считалась неотъемлемым признаком возмужания. Татуировка — своеобразный пережиток обряда инициаций, — по представлениям лао, обладала магической силой, защищала ее владельца от вредоносных сверхъестественных сил.

Значительную роль в системе социализации детей и подростков в Лаосе издавна играл буддийский монастырь. Родители, отправляясь в храм, всегда брали с собой малышей, приучали их правильно вести себя во время молитвы, приветствовать монахов и т. д. Лаосский филолог Тхао Ньюй Абхай писал: «Мы слышали от наших отцов, повторявших это без конца, что жизнь — страдание, что ничего в ней нам не принадлежит, что это существование — лишь одно из тысяч других, что мы пожинаем плоды деяний наших прошлых существований, что смерть нас подстерегает на каждом шагу, что наше спасение зависит только от нас самих. Наши отцы рекомендовали нам смирение, успокоение, доброту, справедливость и милосердие. Вот почему с раннего детства мы научились шагать вокруг храма, держа



На празднике в провинции Луангпхабанг

в руках свечи и благовонные палочки; вот почему с того момента, как мы начали говорить, вместе с нашими сестрами и спутницами мы дали обет принести в жертву наши волосы и кости, наше тело и сердце; вот почему, подражая в этом нашим старшим и матерям, мы никогда не осмеливались сорить на земле в храме или сделать в ней хотя бы маленькую ямку»³⁷.

Прежде монастырь был единственным местом, где можно было получить образование, носившее в первую очередь религиозный характер: ребенок учился читать и заучивал наизусть религиозные тексты³⁸. Дважды в день, сразу после каждой из двух монашеских трапез, ученик читал вслух две строчки буддийского манускрипта, которые он пытался самостоятельно понять. Наставник-монах следил за этим чтением и в случае необходимости исправлял ошибки. Затем ученик удалялся, чтобы механически повторить урок. Особое внимание уделялось фра-



Послушники буддийского монастыря в Паксе

зам, якобы наделенным сверхъестественной силой. Обучение, которое получал ребенок в монастыре, вместе с суровым дисциплинарным режимом было своего рода муштрой, полностью менявшей прежние привычки. Мальчик должен был подчиняться учителю не только как ученик, но и как слуга, а его наставник нередко прибегал к телесным наказаниям.

Ребенка отдавали в монастырскую школу, если родители считали, что могут обойтись дома без этого помощника по хозяйству. Когда отец отдавал сына на воспитание монаху, он обычно говорил так: «Делайте с ним что хотите, обращайтесь, как вам будет угодно, только чтобы он не стал калекой».

В прошлом юный лаосец делал все возможное, чтобы хоть один раз в жизни надеть монашескую тогу. С 10 до 20 лет он мог стать послушником — *нен*, а после 20 был обязан пройти третий важный этап в жизни — пострижение в монахи — *тьяо хуа*, или *кхуба*, если не совершил до этого кражу или убийство и не болен кожными болезнями. Считалось, что тот, кто не прошел временное монашество, — незрелый человек — *кхон дип*, и ему будет трудно жениться.

И хотя в последние десятилетия мало кто из лао находился в монастыре в качестве послушника, все же моральное и религиозное влияние, которое оказывает на молодое поколение деревенский монастырь, и более или менее продолжительное пребывание в роли монаха продолжают играть значительную роль

в воспитании лао, в формировании их личности. Заложенные еще в детстве нравственные нормы, которые передавались не только путем обучения, но и через разговоры взрослых, через проповеди в храмах, куда ребенок ходил вместе с родителями, становились для лао правилами поведения, которым он подчиняется всю жизнь, чтобы достичь духовного совершенства.

Как точно писал Ж. Кондоминас, «терпение, всепониимание и всепрощение, глубокая преданность и индивидуализм (ибо каждый должен найти свой способ успокоения совести) — вот ценности, на которые открывает ему глаза религия. Но нередко пребывание в монастыре порождает равнодушие к окружающим, отсутствие интереса, беспечность — короче говоря, все то же удивительное бопеньянг, парализующее стремление достичь реального успеха»³⁹.

Возможность свободно переходить от мирских дел к религиозным укрепляла связь монахов с населением. Считалось, что на человека, давшего монашеский обет, нисходит благодать, причем не только на него, но и на умерших родителей, и на тех, кто делает ему подношения.

Буддийский монастырь в дни праздников был местом встреч молодых, что нередко приводило к брачному сговору и созданию новой семьи.

Нами были рассмотрены традиционные формы социализации детей, которые сложились у лао к середине XX в. После подписания Женевских соглашений, в соответствии с которыми независимость Лаоса получила международное признание в 1954 г., в стране, несмотря на многочисленные трудности социально-экономического и политического характера, расширялась система государственного школьного образования. Однако новая школьная система сначала в большей степени затронула население немногочисленных городов, а не основную массу детей, живущих в сельской местности. Посещение школ было в тот период обязательным для детей в возрасте от 6 до 16 лет, но реально, по данным ООН, только 17% детей школьного возраста во второй половине 50-х годов и не более 30% в середине 60-х годов посещали в Лаосе школы, что объяснялось не отсутствием интереса к образованию, а чаще всего невозможностью семей по экономическим соображениям отдавать детей надолго в школу.

Первые два десятилетия независимого развития страны — с 1954 по 1975 г. — характеризовались вмешательством империалистических кругов США в дела молодого государства, варварскими бомбардировками освобожденных районов, расширением военных действий правых сил против лаосских патриотов. Это отрицательно сказалось на темпах решения многих проблем, в том числе касающихся детей и молодежи, которые к началу 70-х годов составляли свыше половины населения. Из-за низкого уровня здравоохранения в тот период в стране была высока детская смертность — от 200 до 250 человек на 1000 рожденных, ощущалась острая нехватка детских учреждений, детских домов

для сирот (их было всего 2), центров детского питания. Свыше 20% детей в начальной школе либо не успевают, либо бросали школу из-за плохого преподавания, неполноты школьных классов, несоответствия программ обучения, унаследованных от колониального прошлого, нуждам населения страны.

После 1975 г. в ЛНДР в соответствии с осуществлением в стране «революции в области идеологии и культуры» идет становление новой системы образования, формируется социалистическая школа. За прошедшие годы была создана, по существу, новая единая система, включающая дошкольное воспитание (ясли и детские сады, ранее не существовавшие), пятилетнюю начальную школу, трехлетнюю неполную среднюю школу, трехлетнюю полную среднюю школу, высшую школу и профессионально-техническое образование. При этом образовательная система в стране раздвинула свои рамки, выйдя из городов в сельские районы. Обучение повсеместно ведется на национальном — лаосском языке. Тысячи юношей и девушек лао получают образование в социалистических странах. Процесс обучения на всех ступенях образовательной системы сопровождается трудовым воспитанием.

¹ Морев Л. Н. Лаос.— Зарубежный Восток. Языковая ситуация и языковая политика. М., 1986, с. 238—239.

² Чебоксаров Н. Н. Первоначальное заселение и древнейшая этническая история.— Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966, с. 55.

³ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986, с. 386.

⁴ Condominas G. Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao.— Bulletin des amis du royaume lao. Vientiane, 1973, № 9, с. 30—32.

⁵ Косиков И. Г. Полевые материалы, собранные в Лаосе в 1975—1978 гг.

⁶ Дать точное толкование понятия *кхуан* сложно. Г. Г. Стратанович предлагал переводить его как «душа» (Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978, с. 86—87), но ведь лао верят, что *кхуан* есть не только в живых существах, но и в предметах. Нам кажется, что *кхуан* — это некие животворные силы, ведущие автономное существование и определяющие жизнеспособность и равновесие организма (или его части) либо предмета. *Кхуан*, по лаосским понятиям, можно также характеризовать как нематериальную субстанцию, тесно связанную с жизнью людей и животных с момента их рождения и продолжающую самостоятельное существование после их смерти. Согласно местным поверьям, у каждого живого человека насчитывается по меньшей мере 32 *кхуан*, которые соответствуют 32 частям человеческого тела. Впрочем, количество *кхуан* может возрастать до 90. Основными являются *кхуан* головы (отсюда запрет любому прикасаться к этой части тела, особенно у детей), сердца, волос и т. д. Лао считают, что человек заболевает, если его покидают все его *кхуан*. В этом контексте становится понятным, какую важную роль играет в жизни каждого лао (как, впрочем, и представителей других тайских народов) независимо от его возраста и социального положения церемония *су кхуан* (ее иногда несколько высокопарно называют *баси* — возможно, от хммерского *бай сри*, букв. «рис благополучия»). *Су кхуан* означает: «отправиться на поиски *кхуан*, встретиться с ними и оставить их при себе», т. е. вернуть домой *кхуан*, унесшихся в иные миры, где они могут встретиться с *лхи* — душами умерших или душами других существ и предметов, которым эти *кхуан* уступают по силе. Во время этой церемонии, устраиваемой в связи с самыми различными событиями, высказываются благопоже-

лания новорожденным, молодым матерям, излечившимся больным, людям, отправляющимся в дальние странствия или, наоборот, вернувшимся домой.

В разговорной речи лао часто употребляют термин «кхуан» в более широком смысле, называя так, к примеру, любимого сына, жену, какой-либо дорогой сердцу предмет, т. е. кхуан в этот момент как бы становится синонимом положительных качеств и благ.

⁷ Deydier H. Introduction à la connaissance du Laos. Saigon, 1952, с. 48—49.

⁸ Nguen Van Lanh. Pratiques et croyances concernant la grossesse et l'accouchement. — Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'étude de l'Homme. Nanoi, 1942, t. V, fasc. 2, с. 99—108.

⁹ Согласно одной легенде, лаосская женщина забеременела, попробовав как-то лесной плод, который раньше надкусил мужчина из горного племени.

¹⁰ Ваттханатхам лэ папхенн бухан лао (Культура и древние обычаи лао). [Б. и., 6. г.] с. 3 (на лаос. яз.).

¹¹ Там же, с. 5.

¹² Nguen Van Lanh. Pratiques et croyances, с. 99—102.

¹³ Косиков И. Г. Полевые материалы.

¹⁴ Умерщвленный человеческий зародыш, согласно поверью, обладает магической силой и поэтому нередко используется в практике местными колдунами (см.: Zago M. Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao. Rome, 1972, с. 210).

¹⁵ Этот знак до сих пор широко используется в лаосских деревнях, когда по тем или иным причинам они объявляются закрытыми для посторонних; лао, увидев такую звезду, никогда не осмелится нарушить запрет.

¹⁶ Известно, что на севере Лаоса на живот роженицы кладут землю, а для изгнания вредоносных духов бьют в барабаны.

¹⁷ Zago M. Rites et cérémonies, с. 214.

¹⁸ Стратанович Г. Г. Лаос. — Народы Юго-Восточной Азии, с. 225.

¹⁹ Отметим в этой связи сходство основных обрядов, связанных с рождением ребенка, у трех индокитайских народов — вьетов, кхмеров и лао, имеющих, вероятно, древние австроазиатские корни. К ним относятся: погребение плаценты, пребывание роженицы у очищающего очага и вручение даров повитухе, которой пришлось испачкаться кровью.

²⁰ Archaimbault Ch. Les rites de naissance. — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119, с. 823.

²¹ Там же, с. 823.

²² Косиков И. Г. Полевые материалы.

²³ Маха Сила Вилавонг. Папхенн боухан (Древние обычаи). Вьентьян. 1958, с. 11—17 (на лаос. яз.).

²⁴ В Лгосе до сих пор жива традиция советоваться с прорицателем — мо ду, который может рассказать, каким вырастет ребенок, что его ожидает. Каждый лао, например, знает, в какой год он родился: крысы, буйвола, тигра, зайца и т. д. Родителям ребенка, например, всегда важны предсказания типа: «Родившиеся в воскресенье — родом из страны Калинга, по натуре честолюбивы, стремятся делать добро окружающим, хотя не всегда вознаграждаются за это; им обеспечена поддержка высоких покровителей; в юности они испытуют материальные затруднения, а к старости разбогатеют, их ожидает 2—3 удара судьбы» и т. д. Считается, что мужчины, родившиеся в первый месяц по лаосскому календарю, добьются высокого общественного положения, а женщины — добродетельны и станут опорой для других. Родившиеся в год крысы вспылчив, часто сталкиваются с трудностями, подвержены болезням горла. Подробнее см.: Тамра мо ду (Канон прорицателя). Вьентьян, [6. г.], с. 76, 78, 84.

²⁵ Маха Сила Вилавонг. Папхенн лао (Лаосские обычаи). — Пхайнам. Вьентьян, 1974, № 31, с. 22—23 (на лаос. яз.).

²⁶ Косиков И. Г. Полевые материалы.

²⁷ Thao Nhouy Abhay. Les noms des personnes. — France-Asie. 1956, № 118—119, с. 873—875.

²⁸ Barber M. An Urban Village in Vientiane. — Sangkhom Khady San. Colloques en Sciences Humaines. Vientiane, 1973—1974, с. 23.

²⁹ Ваттханатхам лэ папхенн, с. 8.

³⁰ Косиков И. Г. Традиционные институты воспитания в кхмерском об-

стве.— Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 128—172.

³¹ *Area Handbook for Laos*. Wash., 1969, с. 77.

³² *Nginn P. S. Politesse Lao*. Vientiane, 1965, с. 41.

³³ Пока молодые живут в доме родителей, они ведут совместное хозяйство; так продолжается до тех пор, пока они не построят собственный дом, обычно неподалеку от родительского, и амбар для хранения риса, собранного на выделенном им участке земли. Что касается семейного наследства, то оно обычно делится поровну между всеми детьми. Тем не менее сыновья пользуются преимуществом перед дочерьми в том, что касается раздела земли. Но за младшей дочерью, выходящей замуж последней, остается родительский надел и дом, хотя их также может унаследовать любая другая дочь, а в случае ее отсутствия — и сын.

³⁴ Отметим, что, когда встает вопрос о том, где жить молодой семье, старшие не преминут напомнить юной жене о десяти заповедях, которые ей не следует забывать, находясь в доме родителей мужа. Для зятя, живущего у родителей жены, никаких особых правил не существует, поскольку его пребывание там считается вполне нормальным (*Condominas G. Essai sur la société rurale lao de la région de Vientiane*. Vientiane, 1962, с. 5).

³⁵ *Femme lao — Pathet Lao*. [Б. м.], 1944, с. 11—12.

³⁶ Косиков Н. Г. Полевые материалы.

³⁷ *Thao Nhoy Abhay. Aspects du Pays Lao*. Vientiane, 1956, с. 23.

³⁸ Обучением девочек практически не занимались, грамотность для них не считалась обязательной.

³⁹ *Condominas G. The Lao.— Laos: War and Revolution*. Ed. by N. S. Adams and A. W. McCoy. N. Y., 1970, с. 20—21.

Т. А. Поздеева

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ У БИРМАНЦЕВ¹

«Идеальная (с точки зрения традиционных бирманских воззрений) модель» социализации, описанная в этой статье, в действительности имеет различные отклонения, иногда более, иногда менее значительные.

Сейчас в Бирме проживает более 37,5 млн. человек, из них 28,2 млн. — бирманцы², говорящие на языке бирманской ветви тибето-бирманской группы китайско-тибетской семьи языков.

Большинство населения Бирмы, в том числе большинство бирманцев, исповедуют буддизм, который проник в Бирму в XI в. и под воздействием которого складывалась бирманская национальная культура. В мышлении бирманцев, их восприятии мира, представлениях о нравственности существенную, подчас определяющую роль по сей день играют буддийские догматы, что, безусловно, отражается на воспитании бирманских детей.

Принципы воспитания детей в основном схожи у всех национальных меньшинств и различных слоев населения Бирмы, исповедующих буддизм, хотя жители провинций, естественно, придерживаются более ортодоксальных взглядов.

У бирманцев чрезвычайно сильны семейно-родственные связи. Семей бирманцы считают родственников, проживающих под одной крышей. Часто семья включает дедушек и бабушек (как правило, родители поселяются с семьей дочери и зятя), теток и дядей, которые принимают активное и практически равное с родителями участие в воспитании детей. Часто дети, если это удобно по каким-либо причинам, живут не с родителями, а с более дальними родственниками и в таком случае считают семьей тех, с кем живут. Вдовы и разведенные жены обычно возвращаются вместе с детьми к своим родственникам и живут с ними.

Бирманская семья моногамна³, глава семьи — отец. Авторитет обоих родителей одинаково высок, возражать им не полагается.

Традиционно бирманцы различают три основных этапа в жизни человека: первый — с рождения до 20 лет, «когда человек учится»; второй — с 20 лет до 50, «когда человек наживает имущество», и третий — после 50 лет, «когда человек предается религии».

Внутри первого этапа бирманцы различают: раннее детст-

— до 5 лет, до школы; детство — примерно до 12 лет, в 12 лет бирманцы получают паспорт (до паспорта родителям ребенка выдают свидетельство о рождении); отрочество — примерно до 20 лет, когда, как правило, заканчивают образование. Конечно, четких границ между жизненными этапами не существует. Основным признаком того, что детство миновало, является физическая способность вступить в брак.

До 20 лет детей могут называть *кхалей* — ребенок, *каунлей* — мальчик, *каунмалей* — девочка. Малышей называют *ноу-соу-кхалей* — грудной ребенок (букв. «ребенок, сосущий грудь»); *лей-бэ-тва-кхалей* — ползающий ребенок, *мата-сан-кхалей* — поднимающийся ребенок.

Бирманцы одинаково любят и мальчиков и девочек, хотя рождение мальчика-первенца предпочтительно. Родители огорчаются, если родятся одни девочки, мать же, имеющая нескольких сыновей, пользуется у бирманцев особым уважением. Появление первенца — огромная радость для любой семьи. Период беременности считается самым счастливым в жизни, муж и родственники стараются угадать и исполнить любое ее желание. Беременность никогда не скрывается, родственников и знакомых оповещают о ней заранее, все с интересом ждут появления на свет малыша. Бирманцы считают, что беременным и только что родившим женщинам полезно пить спиртные напитки. Вообще бирманки почти никогда не пьют, но во время беременности, особенно в ее последние недели, и после родов женщина ежедневно выпивает немного спиртного. Считается, что это очищает кровь.

За неделю до родов будущей матери дают специально приготовленный настой трав. Роды считаются «периодом пребывания в огне», а это лекарство, как верят бирманцы, «убивает огонь». Простыни и пеленки для ребенка готовят заранее. Теперь городские женщины, как правило, рожают в больницах, крестьянки, как и раньше, — дома. При родах присутствуют близкие женщины — мать, бабушка, старшие сестры, но другие беременные женщины должны покинуть дом, поскольку их присутствие может «повредить» роженице. Мужчины при родах не присутствуют. Приглашается акушерка. Пуповину перерезают бамбуковым ножом (в богатых домах — специальными золотыми ножницами) и, завернув в юбку матери, сжигают. Роженицу поят настоем трав из семейства имбирных, а тело растирают имбирным маслом. Молодая мать должна лежать в тепле, и в комнате 10 дней поддерживается огонь. Первые дни женщине не дают спать днем: дневной сон считается для нее вредным. Все близкие ухаживают за молодой матерью месяц, а иногда и больше, ее освобождают от какой бы то ни было работы.

Детей кормят грудью обычно до двух лет, если, конечно, за это время не рождается следующий ребенок. Если у матери нет молока, ребенка поят буйволиным или козьим молоком, иногда ненадолго берут кормилицу. Ей денег не платят, кормление ре-

бенка, оставшегося без молока матери, считается такой же безвозмездной помощью, какую полагается оказывать при стихийных бедствиях. Кормят малыша не по часам, а когда он плачет. Постепенно в рацион ребенка вводят кашу из бананов и протертый рис с молоком, после двух лет начинают давать мясо. Ребенку готовят отдельно примерно до четырех лет, затем он начинает есть то же, что и вся семья, но без острых приправ. Едят бирманцы пальцами правой руки, и родители стараются как можно раньше приучить ребенка есть красиво и правильно.

Носят детей на боку или привязанными на спине. К туалету приучают, как только ребенок начинает говорить, результата достигают обычно к трем — четырем годам в городе и к пяти — шести — в деревне, где маленькие дети ходят раздетыми и этому вопросу не придается особого значения. Своих детей бирманцы моют дважды в день, когда моются сами, — утром и около 17 часов. До пяти лет дети моются с матерью, позже — мальчики с отцом или старшими братьями.

Бирманские родители очень заботятся о внешнем виде своих детей, одевают их, не считаясь с затратами. Лица и руки маленьких девочек, так же как и взрослых бирманок, разукрашиваются разводами размельченной и смешанной с водой коры дерева *танакха*. В деревнях дети с 4—5 лет ходят в национальной одежде, в городе — в европейской. Девочки часто, особенно в праздничные дни, носят украшения — браслеты, бусы, всегда серьги. В городе дети, как правило, ходят в сандалиях, в деревне — босиком. Стригут их одинаково, коротко. С 12 лет все девочки в Бирме, так же как и все женщины, ходят в национальных костюмах — юбках *тхамейн* и кофточках *эйнджи*. Городские мальчики, так же как и мужчины, наряду с национальной юбкой *пасхоу* (которую они теперь часто носят с обыкновенной рубашкой или майкой, разукрашенной картинками) иногда носят и брюки.

Младенец окружен постоянным вниманием семьи, но в основном находится на попечении матери. Отец всегда готов заменить мать, может взять на себя любую работу по дому или по уходу за малышом. Отцы-бирманцы исключительно привязаны к своим детям, уделяют им много времени и внимания. Мужчину с ребенком на руках можно встретить на улицах Рангуна столь же часто, как и женщину, несущую малыша. Отправляясь в гости или по делу, отец всегда, если это возможно, берет детей с собой.

Через неделю после родов родители приглашают астрологов, которые составляют гороскоп новорожденного и выбирают ему имя. При этом учитывается день и час рождения. Гороскоп — зата записывают на пальмовых листьях и хранят в семье. Имя дается в зависимости от дня недели, в который родился ребенок. Бирманский алфавит разделен на группы, соответствующие дням недели; поэтому имена родившихся в понедельник должны начинаться с согласных *к*, *кх*, *г*, *нг*; во вторник — *с*, *сх*, *з*, *н*; в сре-

— й, л, в. Таким образом, по имени человека бирманцы легко определяют день недели, в который он родился.

Обычно бирманское имя состоит из двух слогов, например *Тун Тун*, *Хла Джи*, *Тан Нюн*, причем первый слог указывает на день недели, в который родился человек. Сейчас модно давать трехсложные имена, например *Мья Мья Му*, *Тун Тун Мин*, *Вин Вин Нюн*, причем третий слог часто повторяет часть имени кого-нибудь из родителей, и таким образом образуется что-то вроде фамилии. Правильно подобранное имя должно охранять ребенка от несчастий и помогать ему. Если же окажется, что имя выбрано неудачно (на что указывают частые болезни малыша), то астрологи составляют новый зата. Считается, что в прошлый раз они ошиблись, и ребенку дается новое имя. Одинакового имени в пределах одной семьи быть не может.

Дав ребенку имя, родители устраивают торжество — кормят монахов, приглашают родственников, друзей, соседей. Торжество, посвященное мальчику, бывает более пышным, чем торжество, посвященное девочке. Устраивается этот праздник только в первый раз, если же родителям «пришлось» сменить имя ребенку, то это уже никак не отмечается.

Расположение родинок и пятнышек на теле ребенка имеет огромное, по бирманским понятиям, значение для судьбы малыша. Если у ребенка находят (а их всегда ищут) особые приметы, общие с кем-либо из предков, то считают, что тот умерший человек вновь родился в образе этого ребенка. Бывает и так, что человек, «воплотившийся» в ребенке, вовсе не родственник, а просто знакомый или сосед. В таком случае семья последнего покровительствует малышу.

Если с рождением ребенка в жизни семьи происходят какие-нибудь перемены, то причиной их считают родившегося ребенка. Если ребенок «принес» семье счастливые перемены, то его любят и балуют. Ребенка, «принесшего» несчастье, не любят, ему помогают меньше, чем другим детям, могут даже обойти в наследстве.

Новорожденным девочкам в первый месяц жизни устраивают церемонию прокалывания ушей. Чтобы отпраздновать это событие, семья приглашает монахов, готовит угощение для родственников и соседей. Прокалывание ушей и замужество бирманцы считают основными событиями в жизни девушки.

Бирманская семья — важнейший фактор социализации детей. Воспитывать своих детей бирманцы начинают рано: годовалый ребенок уже знает «можно» и «нельзя». Так же рано бирманцы приучают своих детей почтительно относиться к старшим. Существуют, например, особые даты (начало и конец поста, Новый год и др.), когда младшие члены семьи поклонами, произнесением специальных фраз, даже мытьем головы старшим родственникам демонстрируют свое почтение, даже поклонение, выражая это в таких традиционных формах. Бирманские дети послушны и управляемы. Авторитет отца и матери одинаково

высок, хотя отца боятся больше. Принято считать, что родителей надо слушаться всю жизнь. Даже взрослые дети всегда и во всем советуются с отцом и матерью, считаются с их мнением. В то же время для бирманцев характерно стремление скрыть даже от самых близких людей свои неудачи, неприятности; объясняют это нежеланием огорчить близкого человека. Однако матери скорее расскажут о своих трудностях, чем отцу.

Приобщение к трудовой деятельности происходит прежде всего в семье. Мать — первый и основной воспитатель дочери. Уже с четырех — пяти лет она начинает приучать девочку помогать по дому. Она учит ее всему, что умеет сама и что должна знать каждая бирманская жена и мать семейства: избегать неверного пути в религии, выполнять всю домашнюю работу, бережно относиться к имуществу и деньгам, тратить деньги разумно, не лениться. Именно мать — первый духовный наставник детей. Она передает им свои религиозные знания, учит молиться. Бирманцы читают молитвы на пали, и, присоединяясь к вечерней молитве семьи, ребенок постепенно выучивает их. К 17 годам девушка обычно умеет делать в доме все так же, как и мать. Все деньги семьи отдают обычно матери, она ими распоряжается.

Мужчина зарабатывает деньги, выполняет всю тяжелую работу, отвечает за контакты семьи с внешним миром. Все это ему он должен научить сына. Отец воспитывает в мальчике понимание долга перед его будущей семьей: нельзя быть равнодушным к своей семье, следует хорошо обеспечивать ее, красиво одевать жену, быть любящим и добрым мужем и отцом, избегать неверного пути в религии. Трудовое воспитание сыновей бирманцы начинают позже, чем дочерей, — примерно с 10 лет. Мальчика учат выполнять все тяжелые работы по дому и в поле, если он деревенский житель. Одновременно он должен уметь, как и отец, заменить жену, сделать часть ее работы. Сыновей обучают ремеслу, которое знает отец. Это не значит, однако, что именно это ремесло они сделают своей профессией. Но все же в бирманской семье считается желательным, чтобы хотя бы один из сыновей продолжил дело отца. Если в семье нет дочерей, то сыновья (как правило, один из них) возьмут на себя постоянную помощь матери.

В воспитании детей, как мы писали, не менее активная роль принадлежит бабушке и дедушке, если живут большой семьей, что в Бирме бывает довольно часто.

Несмотря на разграничение мужских и женских ролей в семье, все важные вопросы родители решают вместе, они постоянно укрепляют авторитет друг друга в глазах детей. Если ребенок, даже уже взрослый, хочет о чем-то попросить, он всегда обратится сначала к матери, а она передаст эту просьбу отцу. Окончательное решение они примут вместе.

Каждому бирманцу с раннего детства известны пять обязанностей родителей по отношению к детям и пять обязанностей де-



Шествие *шинбью* — посвящение в монахи

тей по отношению к родителям. Родители должны: запрещать совершать дурные поступки, учить делать добро, научить ремеслу, дать имущество, женить и выдать замуж детей. Дети должны: кормить родителей в старости, обслуживать их, унаследовать от родителей все хорошее, не забывать родителей своими благодеяниями, почитать родственников. Если кто-то из детей совершил поступок, опозоривший семью, родители могут отказаться от этого ребенка (что бывает нередко), и от своих обязанностей по отношению к нему. В этом случае в городской газете дается специальное объявление, сообщающее, что родители такие-то отказываются от сына (дочери) такого-то (такой-то). Но от родителей, что бы они ни совершили, отказаться нельзя никогда.

Жизнь мужчины-буддиста не будет считаться полной и правильной, если между 7 и 19 годами он не был послушником в монастыре. Пострижение мальчика в монахи — *шинбью* — огромное событие в его жизни и в жизни всей семьи. Пышное празднование этого события престижно, поэтому семья планирует его задолго до срока, порой много лет собирая на него деньги. Если в одной семье есть несколько сыновей в возрасте от 7 до 19 лет, то их можно отдать в монастырь одновременно, устроив один общий праздник. Иногда соседи объединяются, празднуя это событие, если их дети уходят в монастырь одновременно. После угощения монахов и гостей пышная процессия направляется в монастырь. В начале процессии идут нанятые музы-



Обряд пострижения в монахи

канты и танцоры, затем на лошадях, а иногда (и до сих пор!) на слонах едут мальчики в придворных одеждах, дальше идут родители и группа самых красивых, парадно одетых девушек, несущих подносы с подношениями монастырю. Мальчик или мальчики, отдаваемые в монастырь, едут после этой группы в разукрашенной коляске под золотыми зонтиками или верхом на белом, пышно убранном коне. Юный послушник одет и украшен, как принц, поскольку этот красивый обряд имитирует уход Сиддхарты—будущего Будды из дома. Дальше движется длинная процессия из нескольких сотен нарядных гостей. Теперь в городах рядом со слонами и лошадьми часто едут разукрашенные автомашины. Однако, если родители бедны, обряд может быть простым: после кормления монахов и нескольких гостей мальчика ведут в монастырь, где монах бреет ему голову и облачает в оранжевое монашеское одеяние, которое родители, купив заранее, относят в монастырь. Мальчик должен пробыть в монастыре не меньше недели. Раз в несколько дней родители приходят навестить сына и спрашивают, хочет ли он еще остаться в монастыре или вернется домой (т. е. на больший срок мальчик остается только по своему желанию). Обычно пребывание в монастыре ограничивается месяцем. В монастыре мальчик-послушник изучает священные тексты и заповеди, ведет аскетическую жизнь монаха. Монах не ест и не пьет после полудня. Если ребенку трудно оставаться голодным так долго, ему разрешают пить прохладительные напитки. Ранним утром



Монастырские дети

дослушники вместе с монахами выходят из монастыря для сбора подаяния, у каждого в руках черный глиняный горшок. Они подходят к дому, останавливаются и молча ждут, когда им вынесут и положат в горшок рис и другую пищу.

Раньше монастырь был единственным местом, где мальчиков обучали грамоте. Монастырей было достаточно, и уровень грамотности в Бирме всегда был высок. И сейчас еще в некоторых отдаленных деревнях монастырская школа — единственное место, где можно научиться читать и писать. Теперь в монастырские школы отдают и мальчиков и девочек 10—12 лет; дети учатся два — три года. На занятиях все сидят в одном помещении, и монах поочередно занимается то с одной, то с другой возрастной группой. Бедные родители, которым трудно прокормить большую семью, часто отдают детей именно в школу при монастыре; там их ребенок кормится подаянием.

В Рангуне и других больших городах существует немного государственных детских садов, частных детских садов несколько больше, но к их услугам могут прибегнуть только весьма зажиточные люди. В школу бирманцы отдают своих детей в пять лет, но на занятиях часто вместе со старшими братьями и сестрами сидят малыши, которых не с кем оставить дома. Курс обучения рассчитан на десять лет: четыре года — начальная школа, по окончании — экзамены; затем еще четыре года — неполная средняя школа, после окончания которой также сдаются экзамены, и два года — полная средняя школа, обучение

в которой заканчивается выпускными экзаменами. Преподавание во всех школах страны ведется по единой программе, большое место отводится традиционному буквальному заучиванию и повторению хором за учителем. Монотонные голоса ребят, повторяющих вслух свои уроки, обычно слышны далеко за пределами школы.

Школьники носят форму — белый верх (рубашки у мальчиков и блузки у девочек) и темно-зеленый низ (до 10—12 лет — короткие штанишки и юбочки). Старшие дети, и мальчики и девочки, одеваются в национальные юбки — *лоунджи*; в такой же одежде ходят и учителя.

После окончания школы и сдачи выпускных экзаменов выпускники, получившие высокие отметки, могут быть зачислены в колледж. Желющие продолжить образование, но получившие невысокие оценки на экзаменах, чтобы быть зачисленными в колледж, должны повторить курс десятого класса школы. Вообще в бирманских школах часто оставляют на второй год. Успешное окончание колледжа дает право на сдачу вступительных экзаменов в высшее учебное заведение; экзамены всегда только письменные. На экзаменах нужно набрать необходимое количество баллов. По окончании университета выпускнику присуждается ученая степень бакалавра. Сейчас широко распространена новая система получения высшего образования, когда провинциальных студентов, закончивших два курса в местном колледже, посылают для завершения образования еще на два года в столичный университет.

Образование считается очень престижным и для юношей, и для девушек, хотя многие из них, получив степень бакалавра, больше никогда не возвращаются к избранной специальности. Девушки выходят замуж или занимаются каким-нибудь доходным делом — открывают лавочку, швейную мастерскую, а юноши часто ищут более доходное занятие, чем должность, которую дает им государство после окончания высшего учебного заведения. Они предпочитают заниматься торговлей, контрабандой, пытаются даже наняться матросами на иностранные суда, что сейчас очень популярно среди юношей Рангуна, хотя ждать своей очереди приходится долгие месяцы, а иногда целые годы.

В Бирме есть профессионально-технические и сельскохозяйственные учебные заведения двух типов: на базе полной и на базе неполной средней школы. Цель этих учебных заведений — подготовить кадры высококвалифицированных рабочих.

В стране существует несколько молодежных организаций: дети 6—10 лет входят в организацию *тейза*; 10—15-летние — в организацию *шейсхаун*, а юноши и девушки 15—25 лет — в организацию *ланзин*.

В Бирме широко используется детский труд, в городе множество детей-продавцов 8—12 лет с подносами, на которых разложены фрукты, нарезанные арбузы, сигареты, игрушки и пр. Дети очень активно помогают родителям, имеющим лавочки:

Решили товар, получают деньги, обычно называя цену больше, чем назначают родители, стараясь таким образом продемонстрировать свое усердие. Детский наемный труд также обычен для бирманцев, причем оплачивается он наравне с подобным трудом взрослых. На частные предприятия детей принимают с 13 лет, на государственные — с 18. В деревне дети работают с 10 лет наравне со взрослыми, раньше могут быть пастухами, ухаживают за животными и выполняют другие работы, считающиеся легкими.

Несмотря на большую любовь бирманцев к детям, усыновление для них не характерно, а если это и происходит, то приемного ребенка используют в доме как бесплатную прислугу, которая обязательно есть в любом более или менее зажиточном бирманском доме.

Наказывая детей, особенно маленьких, бирманцы обычно отчитывают их, объясняя, как нужно поступить. Если ребенок сильно провинился, его оставляют без еды, закрывают одного в темной комнате, изредка все же бьют, и мальчиков чаще, чем девочек. Наказывают рукой, палкой, метлой. Бить детей могут примерно до 20 лет. Поощряют детей обычно словесно, но могут дать денег, сделать подарок.

Бирманские семьи многодетны, старшие братья и сестры ответственны за младших, всегда помогают в уходе за ними, учат их, следят за ними. Старший ребенок, особенно старшая дочь, — опора семьи. Дети в семье, как правило, дружат, и эту дружбу проносят через всю жизнь. Раньше связи городских детей обычно ограничивались семьей и ближайшими соседями, теперь, когда большинство детей ходят в школу, их отношения со сверстниками-неродственниками значительно расширились.

Бирманские дети, особенно девочки, рано приобщаясь к работам взрослых, играют мало. Дети играют вместе до 10 лет. Игры в основном подвижные — догонялки, прятки, игра, похожая на наши прыгалки. С 10 лет девочки обычно перестают играть. Лидерство стихийное, возникает в играх, лидером может быть и мальчик и девочка. Набор традиционных игрушек скромный: глиняные шарики и посуда, семена деревьев, зверушки, вырезанные отцом из дерева. С игрушками играют мало. Теперь в городах продаются пластмассовые игрушки, но их считают дорогими и покупают редко. Мальчики повзрослее, как и мужчины, по вечерам часто играют с плетеным полым мячом — *чхинлоном*: несколько человек становятся в круг и ногами подбрасывают и передают друг другу чхинлон, который не должен падать на землю как можно дольше. Они любят запускать воздушного змея, игру типа шашек, где вместо шашек используются металлические бутылочные пробки. Сейчас стали популярны футбол и волейбол. Каждый год в декабре проходит месяц спорта, тогда все молодые люди участвуют в различных спортивных соревнованиях, туристических походах.

Девочки и мальчики могут дружить до 14—15 лет. Пример-

но в 13 лет родители разъясняют детям вопросы половых отношений, мать беседует с дочерьми, отец — с сыновьями. Еще несколько лет назад девушке, достигшей отроческого возраста, не разрешалось встречаться с молодыми людьми и появляться в общественных местах без сопровождающих. Сейчас, особенно в больших городах, эта традиция нарушается. Работающие и учащиеся девушки знакомятся и общаются с молодыми людьми вполне свободно.

Однако браки и по сей день, даже в столице, заключаются обычно в результате договоренности родителей или в крайнем случае с их полного согласия. Раньше девушек выдавали замуж с 16 лет, а юношей женили с 18, теперь, как правило, до 18 лет девушек замуж не выдают. По конституции граждане Бирмы считаются совершеннолетними с 18 лет; они начинают принимать участие в выборах, могут вступать в брак даже без согласия родителей (что бывает, впрочем, чрезвычайно редко). Для города сейчас типичны поздние браки — после 25 лет, особенно это характерно для девушек, получивших высшее образование. Устроить брак детей — священная обязанность родителей. Родители договариваются о женитьбе или замужестве своих детей, но сроки свадьбы сразу никогда не назначают, долго, порой годы ждут, например, завершения образования или устройства будущего мужа на выгодную работу, способную прокормить семью. Когда причин для оттягивания свадьбы нет, приглашают астрологов, которые предсказывают, удачным ли будет брак, подходят ли жених и невеста друг другу. Если прогноз неблагоприятен, то свадьба может расстроиться. Если же обе стороны настаивают на браке, астрологи пытаются смягчить неблагоприятные предсказания тщательным выбором даты свадьбы и соблюдением различного рода обычаев.

Свадебные расходы родители жениха и невесты делят пополам, богатая свадьба чрезвычайно престижна, денег на нее не жалеют. В день свадьбы обязательно кормление монахов, которых приглашают в дом ранним утром. В деревне на свадьбу приглашают всех жителей, брак в специальной книге регистрирует староста. В городе брак регистрируют в районном совете. Гостям рассылают красивые приглашения с указанием точного времени свадебной церемонии; гостей обычно приглашают не более чем на два часа. Богатые семьи снимают для свадьбы ресторан, нанимают оркестр, эстрадных певцов, приглашают сотни гостей. При входе сидит человек, получающий и складывающий свадебные подарки, часто это конверты с деньгами. В ресторане угощают обычно мороженым, кофе с пирожками или пирожными, вина не подают. Если свадьба устраивается дома, для гостей готовят национальные блюда.

Когда гости в сборе, торжественно входят жених и невеста в сопровождении двух подружек невесты и двух дружек жениха. На женихе парадный национальный костюм. Невеста, по традиции, в голубом, розовом или желтом наряде, на ней мно-

жество драгоценностей, зачастую взятых напрокат, но, как правило, принадлежащих семье (бирманцы любят драгоценности, охотно вкладывают в них деньги; даже сравнительно бедные люди имеют драгоценности, которые передаются из поколения в поколение и надеваются только в самых торжественных случаях).

Молодожены садятся на возвышение, и начинается брачная церемония. Кто-нибудь из особо почитаемых гостей произносит речь с пожеланиями и наставлениями молодоженам, затем соединяет руки жениха и невесты шелковым шарфом и опускает их в серебряную чашу с водой. Затем молодожены едят из одной чаши, кормят друг друга. Во время свадьбы обязательно разыгрывается традиционная сделка, когда друзья жениха не пускают его в комнату невесты, требуя выкуп, и жених платит за право войти в комнату молодой жены.

Вся брачная церемония фотографируется нанятыми фотоаппаратами, эти фотографии хранят в альбомах, а чаще всего развешивают на стенах, как любят бирманцы.

Если молодые люди сами делают свой выбор, и выбор этот не одобряют родители, устраивается побег. Правда, через некоторое время ослушавшиеся дети бывают прощены, но иногда размолвка длится годами. Автор хорошо знаком с молодой парой, брак которой родители мужа не признают, поскольку считают, что сын женился по расчету (родители жены зажиточны). После свадьбы они ни разу не виделись с сыном, запретив ему появляться в родном доме.

Молодожены после свадьбы поселяются с родителями мужа или жены (последнее предпочтительней). В городе исходят из жилищных условий той и другой семьи. Если молодожены хотят жить отдельно, они стараются со временем приобрести свой дом.

Супружескую привязанность при посторонних демонстрировать не принято, но уважение и почтение — обязательно. Хорошая жена не станет обсуждать с кем бы то ни было недостатки своего мужа и членов его семьи, на ее отношение к мужу, всегда ровное и доброжелательное, не могут повлиять другие.

В замужестве женщина сохраняет свое имя. При разводах, которые встречаются нередко, имущество делится поровну. Дети могут остаться и с отцом, и с матерью — в зависимости от решения родителей и суда, причем желание детей старше 6—7 лет всегда учитывается. Добрачные связи порицаются, молодые люди, как правило, расстаются.

Бирманец воспитывает своих детей на моральных ценностях буддизма, старается передать им свое ремесло. Вообще знания и ученость у бирманцев высоко ценятся и уважаются, любая возможность научиться чему-нибудь новому никогда не упускается. Взрослые и старшие члены семьи несут ответственность за младших, прививают им навыки, которые могут пригодиться в жизни. Несмотря на влияние западных и японских

книг, кино, а теперь и телевидения, традиционный набор духовных ценностей по-прежнему служит бирманцам мерилom человеческой личности.

¹ Основой статьи послужили опросы информантов (У Тун Тин — бирманец, крестьянин, 50 лет, последние четыре года живет в Рангуне; До Теин Теин — бирманка, служащая, 50 лет, родилась и живет в Рангуне; До Чу Чу — бирманка, конторская служащая, примерно 45 лет, родилась в Аракане, в юности переехала в Рангун) и наблюдения автора, жившего в Бирме в 1978—1982 гг. При работе над статьей были использованы также следующие книги: *Чи Ма. Мйанма амйотамн лока* (Мир бирманской женщины). Рангун, 1975 (на бирм. яз.); *Сан Тхун Аун. Чейлэ Пйюшвинхму мйа* (Деревенские развлечения). Рангун, 1968 (на бирм. яз.); *A Handbook on Burma*. Rangoon, [б. г.]; *Mi Mi Khaing. Burmese Family*. Bombay, 1946; *он же. Cook and Entertain the Burmese Way*. Rangoon, 1975; *Richards C. J. The Burman, an Appreciation*. Calcutta, 1945.

² *Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник*. М., 1986, с. 312.

³ Среди иностранцев бытует мнение, что в Бирме допустимо многоженство. Однако бирманцы обычно категорически отрицают это предположение.

В. И. Гохман

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ У ЧИНОВ

Чины — группа близкородственных в лингвистическом и этническом отношении племен, населяющих западные районы Бирмы и прилегающие районы Северо-Восточной Индии. В настоящее время чинские племена в пределах каждого из этих государств консолидируются в две различные народности, однако процесс этот еще далек от своего завершения. В лингвистическом отношении чинские языки представляют собой отдельную группу в пределах китайско-тибетской семьи, весьма сильно отклоняющуюся от прочих языков этой семьи. Наоборот, расхождения между самими чинскими языками невелики и сравнимы, например, с расхождениями между основными группами китайских диалектов либо между тайскими языками. Поскольку в настоящей статье будет приводиться материал по разным чинским племенам, целесообразно привести общую классификацию чинских языков, дающую представление об их племенном составе¹:

Северная группа:

тхадо (новые куки), сокте, сийины, ралте, пайте

Центральная группа:

подгруппа лушей: лушей, нгенте, захао, хмар, пангкху, бом

подгруппа хака (лай): лай (хака), ташон, шонше, таунгтха, бангзоди

Группа лакхер:

тлогсай, хаутхай, сабеу, зеухнанг, санду, лауту

Южная группа:

чиниме, велаунг, чинбок, йинду, чинбон, шо, кламн

Группа «старые куки»:

рхангом, бете, халлам, логронг, аймол, анал, чиру, ламганг, колрен, ком, пурум.

В этнохозяйственном отношении чины делятся на так называемых долинных и горных. В основе хозяйственной деятельности последних лежит подсеčno-огневая система земледелия, в основе хозяйственной деятельности долинных чиннов — выращивание заливного риса. К долинным чинам относятся некоторые племена южной группы; к горным — остальные. Материал по долинным чинам практически отсутствует, поэтому данная статья посвящена исключительно горным чинам. Речь пойдет главным образом о социализации детей и подростков у чиннов группы лакхер (самоназвание — *мара*) и очень близких к ним

в социально-культурном отношении хака-чинов (самоназвание — *лай*). Последние представляют собой ядро, вокруг которого консолидируются в настоящее время прочие чинские племена. Привлекается также материал по лушей (самоназвание — *мизо*) и эпизодически — по другим этническим группам чинов.

Временной период ограничен 20—50-ми годами нашего столетия, что продиктовано имеющимися в нашем распоряжении источниками.

Линиджи, т. е. социально-родственные группы различной степени генеалогической близости, лежат в основе социальной структуры большинства чинских племен. В зависимости от генеалогического расстояния от общего предка линиджи подразделяются на максимальные, большие и малые. Те максимальные линиджи, которые ведут происхождение от мифического, а не реального предка, называются кланами². Градации эти в значительной мере условны. Значение того или иного типа линиджа в социальной структуре определяется его общественными функциями, такими, как экзогамно-брачная, хозяйственная, постестарно-политическая, ритуально-религиозная и т. д. В рассматриваемый период у большинства чинов экзогамной единицей являлся минимальный патрилинидж, т. е. группа родственников, связанных общим предком по мужской линии и ограниченная приблизительно пятью поколениями до общего предка. У некоторых чинских групп, например у мату, экзогамной единицей выступали более крупные подразделения — большие линиджи³. Клан в тех случаях, когда он сохранился, повсеместно был лишен экзогамных функций.

Социальные системы чинов характеризуются важной ролью, которую играет в них заключение брачных союзов между различными линиджами, служащих средством установления политических связей между правящими родами и циркуляции ритуальных и материальных ценностей. Брачные союзы почти повсеместно (исключение составляют лушей и племена северной чинской группы) заключаются с матрилateralной кросскузией, т. е. с дочерью брата матери, родной или классификационной.

Из сказанного понятна та значительная роль, которую имеет воспроизведение потомства у чинов не только для малой семьи, но и для всего линиджа.

Малая семья преобладает в большинстве чинских групп. Полигамия распространена довольно широко, но практикуется в знатных семьях тех обществ, которые в литературе обычно называют аристократическими, в частности хака-чинов, лакхер и лушей. В «демократических» обществах «старых куки» и южных чинов число полигамных браков невелико.

По чинским представлениям, человек не должен быть забыт после смерти, и с этим представлением связано, в частности, возведение мегалитов, широко распространенное у чинов⁴. Продолжение рода обеспечивает сохранение этой памяти.

Одной из основных целей главных обрядов жертвоприношений у лакхеров и хака-чинов является задабривание духов, с тем чтобы они осчастливили семью многочисленным потомством. Женщины совершают особое жертвоприношение духу *сакка*, упрасывая его ниспослать детей. Определенные обряды выполняет и брат женщины, дядя ее будущего ребенка, поскольку от него тоже многое зависит в жизни племянника⁵. С воспроизведением потомства связаны многочисленные запреты, налагаемые на близких родственников новорожденного, взаимоотношения которых являются фундаментальными в чинской социальной структуре. Так, у лакхеров для брата матери существует запрет (*ана*) на колдовство в отношении племянника, так как в этом случае племянник может оказаться бездетным или его дети умрут. Во избежание вредных последствий колдовства, если таковое произошло, дядя преподносит племяннику особый дар, называемый *хмиатла*, а также дарит ему курицу для жертвоприношения. Если сын ведет себя несправедливо по отношению к отцу, то он может оказаться бездетным. Во избежание такой ошибки необходимо принести искупительную жертву *тхлаавруа*. Если отец оскорбляет сына, в частности тем, что обнажает в его присутствии половой орган (действие, табуированное для отца и брата матери), сын может умереть. Отец и сын должны в этом случае принести в жертву курицу и съесть ее вместе. Женщина, оставшаяся бездетной, или женщина, чьи дети умерли раньше нее, имеет у чинов особое звание — *сатавреу*. Родственники такой женщины получают от семьи зятя только половину брачного выкупа. Если наложница принимает участие в жертвоприношениях *кхазангпина* и *зангда* (что наложнице запрещено), то один из законных детей ее мужа может умереть. По представлениям чинов, инцестные, или «неправильные», браки приводят к отсутствию потомства, к рождению слабоумных или уродов⁶.

Одним из доказательств особого отношения чинов к продолжению рода является повсеместное использование текнонимии — обычая, по которому взрослого называют по имени его ребенка с добавлением соответствующего термина родства: отец такого-то. Текнонимия распространена у всех чинских этнических групп⁷. Вместе с тем употребление текнонима совершенно обязательно при обращении ребенка к старшему и предпочтительно при обращении взрослого к старшему по возрасту или по положению. Ф. Леман приводит курьезный случай, когда женатого человека, не имеющего детей, называли «Отец без имени»⁸.

По чинским представлениям, беременная женщина не является нечистой; она может принимать участие в основных обрядах жертвоприношений, свободно появляться на людях, число налагаемых на нее запретов невелико. Ей запрещается переправляться через широкую реку, так как считается, что дух реки может поглотить ребенка. Ей нельзя посещать поминки и

тем более танцевать на поминках. Муж беременной ни в коем случае не должен прикасаться к труп, поскольку тогда его жена и ребенок могут скончаться по той же причине, что и человек, до трупа которого он дотронулся⁹.

Рожать женщине обязательно полагается дома. Если она случайно родит, будучи гостьей в чужом доме, муж обязан подарить хозяину курицу и собаку для очистительного жертвоприношения (возможно, в этом случае есть момент «выкупа» ребенка). У близкородственных лушей существует обычай «продажи» ребенка, когда новорожденного приносят в дом близких друзей или родственников, надеясь там уберечь его от болезни¹⁰.

Женщина рождает стоя на коленях и держась за специально натянутую веревку. Если поблизости нет никого из родственников для выполнения акушерских функций, их берет на себя муж. Пуповину перерезают только бамбуковым ножом; железный нож для этого никогда не используют. Ребенка купают в холодной воде, а затем омывают теплой водой и кормят мать.

Лакхеры выбрасывают послед на улицу, но обязательно ночью, поскольку считают неприличным, чтобы соседи видели, как собаки его поедают¹¹. Лушей закупоривают послед в сосуд для воды и подвешивают на дерево, чтобы уберечь от собак и других животных.

У лакхеров есть обычай, по которому женщина, пережившая трудные роды, обращается за помощью к женщине, которая рождает легко. Последняя отваривает яйцо и вручает его беременной со словами: «Рожай так же легко, как я»¹².

Сразу после рождения ребенка у лакхеров начинается период *наукухулонг*, который продолжается девять дней для новорожденной девочки и десять дней для мальчика. В течение этого периода женщина считается нечистой и не имеет права покидать дом. Ее муж может выходить из дома и работать, однако для того, чтобы помешать душе ребенка последовать за ним, отец вкладывает в ручку малыша бамбуковую палочку, говоря при этом: «Ты не должен сопровождать меня туда, где я работаю». Лакхеры считают, что душа ребенка может оказаться там в большой опасности.

На четвертый день после рождения ребенка выносят на улицу. С собой берут мотыгу, которая должна принести удачу, и горшок с вареным рисом. Ребенку прокалывают мочки ушей для серег, которые носят до вступления в брак.

На девятый день для девочки и на десятый день для мальчика проводится важная церемония, носящая название *радейдо*. Это, по сути дела, первый переходный обряд, символизирующий включение ребенка в социум. Структура обряда одинакова для мальчиков и девочек, но в исполнении есть разные детали. По представлению чинков, душа ребенка может провалиться сквозь пол и упасть на землю, поэтому следует вернуть (поднять) ее обратно в дом. Эти действия, по-видимому, представляют собой

интацию рождения, поскольку чины считают, что их прародители вышли из земли. Душу девочки поднимают в корзинке с лежащими там несколькими камнями, символизирующими твердость и выносливость. Душу мальчика поднимают на луке и стреле, которые отец специально подготавливает для этого обряда; они являются атрибутами воина и охотника. И корзинку и лук вешают потом на стену возле того места, где малыш появился на свет¹³. В обоих случаях в жертву приносят курицу, которую позже съедают во время семейной трапезы.

В день проведения обряда радейдо ребенка приносят в дом брата его матери, который дарит родителям курицу, рис и мясо. Эти дары должны быть съедены в тот же день. Ребенку стригут волосы. Короткая стрижка у чинов — символ возрастной категории мальчиков младшего возраста.

Наречение именем также происходит в день радейдо. У лакхеров обычно одновременно даются два имени, чтобы верховный дух Кхаванпа не забыл человека, причем второе имя знают только ближайшие родственники. Имя дают родители или близкие друзья, и это, как правило, имя какого-нибудь предка, прославившегося своими деяниями. Лакхеры могут назвать ребенка и в честь важного события, сопутствующего рождению. Но использовать имя живущего предка или односельчанина категорически запрещено. Нарушителя запрета ожидает штраф¹⁴.

Обряд наречения именем различен у разных племен. У тхадю имя ребенку дают обычно сразу после рождения, причем составное имя мальчика содержит части имени его патрилинейного предка, чаще всего отца¹⁵. У аймол мальчику имя дает семья отца, а девочке — родственники матери. У чиру наречение именем совершается на пятый день после рождения, у колрен — на десятый, у пурум — на второй день¹⁶. У хака чинов имя ребенку дают через месяц после рождения на специально устраиваемой церемонии *мин сук*, где собираются все близкие родственники новорожденного и после долгой дискуссии выбирают имя. В отличие от тхадю у хака имя отца или других предков никогда не включается в состав имени ребенка¹⁷.

Родильные обряды других чинских этнических групп в принципе сходны с описаниями, но отличаются от них рядом деталей.

У лухей в течение семи дней после рождения совершается жертвоприношение, известное под названием *артелуйлам*. За воротами дома режут петуха и курицу. Вплоть до этого момента женщина не может совершать омовения в источнике, считается нечистой и не имеет права покидать свой дом. В противном случае ребенок может заболеть. Через три дня после рождения недалеко от дома оставляют несколько горшков риса и цыпленка, чтобы умиловить духа *кхауринг*, умолить его не вселяться в малыша.

Через два дня после рождения родители новорожденного устраивают *нау* — пир для родственников и друзей, через семь



Дети племени аймол

дней — другой пир. На одном из них в зависимости от местных традиций совершается обряд наречения ребенка именем. Традиционно у лушей имя ребенку давал брат его матери или дед по материнской линии, но в конце XIX столетия это право было передано родителям. Брат матери *пу* считался у лушей защитником ребенка, и он же получал выкуп *лукаунг* в случае смерти последнего¹⁸. Сведения эти весьма интересны в том отношении, что отражают изменения, происшедшие в социальной структуре лушей, по-видимому, сравнительно недавно. Так, по наблюдениям Ф. Лемана, лушей относят к числу тех чинских групп, которые теперь не практикуют брака с дочерью брата матери¹⁹, хотя многое говорит в пользу того, что этот тип брака практиковался у лушей еще совсем недавно.

По представлениям лушей, в течение семи дней после рождения душа ребенка, еще не вселившись окончательно в его тело, частично обитает на теле или одежде родителей. Поэтому в течение этого периода родители должны строго следить за собой. Запрещается, в частности, работать, так как в этом случае у малыша может появиться сыпь на коже.

В случае смерти ребенка или нескольких детей в семье применяли средства защитной магии, о которых мы уже упоминали. Новорожденного «продавали» близким знакомым, надеясь таким образом сохранить ему жизнь. Имена таких сохраненных от смерти детей обычно начинаются со слова *суак*, что значит «раб». Людей с этой частицей в имени традиционно много, что показывает высокую детскую смертность²⁰.

Сходные родильные обряды существуют у тхадо и у «стальных куки». У тхадо матери новорожденного возбраняется выходить из дома пять дней при рождении сына и три дня — при рождении дочери²¹. Вообще этот обычай находят у всех чинов, но конкретные сроки сильно варьируют. Так, у аймол этот срок такой же, как у тхадо; у пурум и анал он равен трем дням в обоих случаях; у чауте, ком и вейпхей — пяти дням, у чиру — десяти дням, в течение которых мать лишена права выходить из дома и лишь ближайшие родственники могут навещать ее. У колрен этот период продолжается десять дней, как у чиру, но все женщины деревни могут посещать новорожденного²². У тхадо, так же как у лушей, приносят в жертву духам зарезанную утку. Ее оставляют возле дома, призывая духов не наносить ребенку вреда²³.

Число детей в разных чинских племенах варьирует и обусловлено степенью детской смертности, которая повсеместно была весьма высокой. По данным Н. Пэрри, относящимся к 20-м годам нашего столетия, у лакхеров выживало только около 50% детей, из них около 40% старшие и около 70% младшие. Если у женщины часто умирают дети, она совершает специальные жертвоприношения. По представлениям лакхеров, самыми здоровыми являются младенцы, родившиеся в семимесячном или десятимесячном возрасте, в то время как девятимесячные и восьмимесячные слабы и часто умирают. Лушей, наоборот, полагают, что самые слабые — семимесячные младенцы. Рождение близнецов не приветствуется, хотя никаких предубеждений против них не существует²⁴. Женщины лушей рожают обычно пятерых детей, из которых выживают два-три ребенка²⁵. У чинов обычно не более двух детей, у хака-чинов бывает больше двух²⁶.

Социальная структура чинского общества такова, что, несмотря на патрилинейный принцип наследования, которым она характеризуется, в ней заведомо предполагается равное отношение к детям обоего пола. И действительно, в литературе нет сведений о том, чтобы рождение мальчика предпочиталось рождению девочки. Мальчики обеспечивают продолжение рода, они являются легальными наследниками своих отцов; все наследование передается только по мужской линии. Кроме того, в обществах, подобных чинскому, обществах асимметричного альянса (практикующих матрилateralный кросскузенный брак с большим числом участвующих в заключении брачных союзов линиджей) чем больше число сыновей, тем с большим числом линиджей можно установить брачные связи. Это позволяет повысить социальный статус собственного патрилиниджа, так как жен берут из линиджей, обладающих более высоким статусом, чем собственный. Но эта система имеет и другую сторону: чем в большее число линиджей отданы женщины своего линиджа, тем большим оказывается и число союзных линиджей, каждый из которых к тому же выплачивает брачный выкуп за невесту.

Немаловажно и то, что в чинском обществе постоянно проявляется тенденция к сужению патрилинейной единицы, заключающей брачные союзы. От прежних линиджей отделяются новые линиджи, основываемые родными братьями наследника, и превращаются в самостоятельные единицы, заключающие свой собственный цикл брачных союзов. Для поддержания старых и установления новых брачных союзов линидж поэтому должен располагать значительным потенциалом женщин.

Характерно, что чинская женщина во многих отношениях обладает равным с мужчиной социальным статусом. Она ни в коем случае не является рабой своего мужа. Более того, по мнению Н. Пэрри, женщина — глава семьи во всем, что касается домашних дел²⁷. Правом на развод обладают как мужчины, так и женщины. Правда, мужчины чаще бывают инициаторами разводов, однако объясняется это тем, что родственники жены всячески препятствуют ее уходу от мужа, чтобы не выплачивать брачный выкуп. Вместе с тем женщина, принадлежащая к линиджу более высокому по социальному статусу, чем линидж ее мужа, всегда может рассчитывать на поддержку своей родни. Муж имеет право бить жену, однако он никогда не злоупотребляет этим правом, зная, что жена может в конце концов уйти от него. В случае развода, инициатором которого выступает жена, дети по закону остаются с отцом, однако, если родственники бывшей жены убедят его забрать часть брачного выкупа, дети уходят с матерью к ее брату. Вдова имеет право на повторный брак либо может вернуться к своей родне. В обоих случаях несовершеннолетние дети, если захотят, могут остаться с ней²⁸.

Полигамия у чинов существует, однако преобладают моногамные семьи. У вождей и знати помимо жены, как правило, имеется несколько наложниц. Дети наложниц и дети законных жен имеют разные права. Наследуют своему отцу дети наложниц только в том случае, если нет наследников от законной жены или племянников. Сами наложницы (иногда их называют младшими женами) также лишены многих прав. Они, в частности, не могут участвовать в главных обрядах жертвоприношений. Наложница обычно происходит из линиджей более низкого статуса, чем линидж ее мужа.

Самым низким социальным статусом у чинов, если не считать домашних рабов, обладают незаконнорожденные: их не допускают к участию в религиозных обрядах, устраиваемых их отцом; они наследуют имущество в последнюю очередь (хотя все же им отдается предпочтение перед неродственниками); они не могут наследовать должность вождя.

Дети рабов²⁹ наследуют статус своих родителей. Женщинам-рабыням позволяли вступать в брак только с рабами. Дети рабынь и свободного считались рабами, хотя отец мог выкупить ребенка. Ребенок свободной женщины и раба становился рабом, если хозяин выплачивал выкуп родственникам матери;

в противном случае он оставался свободным. Женщины-рабыни считались выше, чем мужчины³⁰.

В период младенчества и раннего возраста основной уход за ребенком осуществляет мать. Грудью кормят долго, обычно до появления следующего малыша, иногда до четырех лет. Если молока нет, ребенка отдают кормилице, которая обязательно должна принадлежать к линиджу матери или отца³¹. По мере взросления у мальчиков усиливаются связи с отцом и братом матери, девочки больше общаются с матерью.

К числу ближайших родственников у чингов относятся следующие: родители, деды и бабки, как патрилатеральные, так и матрилатеральные, дядья и тетки со стороны отца и со стороны матери, сын брата матери, который часто был и братом жены, а сын сестры отца, который часто являлся мужем дочери. Ввиду сложной системы социально-родственной структуры чингов, отношения со всеми этими родственниками обладают рядом особенностей, которые мы сейчас и рассмотрим.

Малая семья, или так называемая минимальная большая семья, объединяющая под одной крышей родителей и женатого сына с семьей, преобладает у большинства чинских племен³². Проживание под одной крышей нескольких женатых братьев встречается редко, что объясняется чинскими правилами наследования, согласно которым дом и земельный участок наследует только один из сыновей, чаще всего младший, иногда — старший³³. Остальные сыновья, женившись, отселяются и основывают собственные домохозяйства. В соответствии с этим у чингов преобладает неокOLONиальное поселение с наличием также и патрилокального в тех случаях, когда речь идет о наследниках имущества. Все это самым непосредственным образом влияет на взаимоотношения детей со своими родственниками.

Отсутствие больших патриархальных семей сказывается в том, что активные контакты большинства детей со своими предками второго восходящего поколения происходят нерегулярно. Деды и бабки как с материнской, так и с отцовской стороны считаются самыми уважаемыми из родственников, однако их роль в воспитательном процессе не особенно велика. Показательно в этом отношении то, что в большинстве известных чинских систем родства наименования для патрилатеральных и матрилатеральных дедов и бабок совпадают между собой, а в ряде систем тем же термином обозначается и брат матери, занимающий у этих народов особое и очень важное место³⁴.

Однако у всех этих родственников отношения с ребенком носят скорее ритуальный, нежели повседневно-бытовой характер. С родителями же ребенок с раннего детства связан тесными повседневными контактами. Отец ни в коем случае не является авторитарным патриархом, однако пользуется беспрекословным авторитетом как у маленьких детей, так и у взрослых женатых сыновей. Ф. Леман приводит интересные сведения о том, как, согласно семейным преданиям одного из линиджей

лакхеров, сын за неповиновение отцу был проклят последним, в результате чего деревня, принадлежавшая сыну, сгорела, а сам он погиб в огне³⁵. Это тем более показательно, что у лакхеров в отношении сына колдовство и оскорбление недопустимы, они — табу. Приведенный пример показывает, что табу становится недействительным в случае недостойного поведения сына по отношению к отцу. Отцы, как правило, не прекращают оказывать помощь отселившимся сыновьям, они очень терпимы и снисходительны по отношению к своим маленьким детям. «Часто можно видеть мужчину среднего возраста, человека, который, может быть, пользуется репутацией свирепого воина, со своими детьми, сидящими у него за спиной в одеяле, можно наблюдать, как он играет с ними, разрешая по отношению к себе такие вольности, которые были бы недопустимы по отношению к брату матери»³⁶. Это очень показательное сравнение, поскольку брат матери в патрилинейных обществах обычно противопоставляется отцу в качестве родственника мужского пола.

Роль брата матери в обществах с различными родственными структурами анализируется в обширной литературе, поэтому мы не будем рассматривать ее подробно. Отметим только, что в брачных системах асимметричного альянса в патрилинейных обществах брат матери является представителем линиджа, обладающего более высоким статусом, нежели линидж его племянника. Поэтому он пользуется и значительными правами в отношении племянников, а также племянниц, причем те всячески заинтересованы в поддержке своих матрилиатеральных родственников. Племянник должен выказывать дяде всяческое уважение. При обращении к нему всегда используется текноним³⁷, что, как уже отмечалось, вообще является характерной особенностью чинской вокативной системы родства, где старших никогда не называют по имени. У лучшей племянник, отказавшийся выполнять в отношении дяди (брата матери) свои обязанности, подвергается особому штрафу. У лакхеров такого специального штрафа нет, но вождь всегда может принудить своего подданного к выполнению этих обязанностей³⁸. Они заключаются в первую очередь в многочисленных дарениях, которые помимо выкупа за невесту и сопутствующих ему даров состоят из дарений по случаю проведения различных религиозных обрядов. Считается, что брат матери и его линидж несет ответственность за благополучие новой семьи и в случае бездетности последней обязан выполнять особый обряд (у хака-чинов — жертвоприношение курицы), демонстрирующий, что у него нет к зятю никаких претензий. В случае приостановления дарений со стороны зятя брат матери (или его сын) может разгневаться, чем, по чинским представлениям, навлечет на семью племянника неисчислимы бедствия.

Вместе с тем брат матери также несет по отношению к племяннику ряд обязанностей: он должен, например, предоставлять ему помощь пищей, жильем или материальными средства-

в случае несчастья³⁹. По сведениям Н. Пэрри, к брату матери чаще обращаются за советом, нежели к родителям. Брат матери выполняет главную обрядовую функцию в погребальных церемониях. Так же как и отцу, брату матери запрещено колдовывать или оскорблять племянника. Ссоры дяди (брата матери) с племянником обязательно должны быть улажены искупительными жертвоприношениями⁴⁰.

В отличие от брата матери связь племянника с братом отца не является особенно тесной. Источники мало упоминают этот тип родства, что может показаться странным ввиду лилиджного характера общества чинов. Объяснение, однако, заключается в том, что взрослые женатые братья почти никогда не живут вместе. Наследником большей части имущества является только один из сыновей — либо младший, либо, в некоторых группах, старший. Средние сыновья, как правило, ничего не наследуют. Домохозяйство, основанное в этом случае, располагается обычно далеко от родительского дома, что не способствует регулярным контактам между патрилатеральным дядей и его племянником. Часто разделившиеся братья основывают новые линиджи, и в этом случае их связи также слабеют. В чинской мифологии старший и младший братья всегда выступают как антагонисты, оспаривающие друг у друга права наследства. Характерно, что левират, в принципе допустимый, практикуется у чинов довольно редко⁴¹. Вместе с тем, будучи агнатом своего брата, патрилатеральный дядя обладает определенными правами в наследовании имущества в случае бездетной смерти племянника и отсутствия собственных братьев последнего. Он также может легко усыновить племянника, что не вызывает возражений других членов линиджа. В случае повторного брака вдовы, имеющей маленьких детей, имущество и дети покойного переходят к брату. Если вдова не способна управляться с хозяйством, деверь получает права опекуновства, забирая себе половину имущества.

Сестра отца и ее муж являются, согласно данным Н. Пэрри, родственниками, следующими по шкале близости сразу за братом матери и его женой. Отношения взрослого с этими родственниками естественным образом инвертированы относительно брата матери, но связь ребенка с сестрой его отца не особенно тесна. Сестра матери не принадлежит к числу близких родственников, и брак с ее детьми разрешен⁴².

У чинов существуют две возрастные группы детей — группа младших детей и группа подростков добрачного возраста. К первой относятся дети приблизительно до девяти лет, ко второй — от девяти и до вступления в брак.

У лучшей переход из детской возрастной категории в категорию юношей сопровождается для мальчиков переселением в *заулбук* — дом холостяков. Этот специализированный социальный институт из всех чинских групп встречается только у лучшей и оказывает сильное влияние на процесс социализации подрост-

ков. У девушек-лушей переход не имеет символического выражения, но допущение половых связей совпадает для них в возрастном отношении с началом посещения мальчиками дома холостяков.

Юноши холостяки у лакхеров называются *сатлиа*, девушки — *лайса*. Мальчик достигает статуса сатлиа, когда его волосы отрастут настолько, что их можно завязать узлом на лбу (до девятилетнего возраста мальчиков стригут коротко)⁴³. Взрослые лакхеры никогда не стригутся, поскольку короткие волосы носят рабы и сумасшедшие. Тот же самый обычай существует и у лушей: мальчикам перестают стричь волосы, как только они начинают посещать дом холостяков. Мальчикам, ставшим сатлиа, запрещается ночевать в родительском доме. С двумя-тремя своими сверстниками мальчик ночует в доме девушки, с которой ему не возбраняется вступать в половую связь, правда, только в том случае, если родители девушки находятся в пределах дома. В противном случае родители мальчика должны выплачивать штраф. С девятилетнего возраста мальчики и девочки начинают носить особые серьги — *хаумирахеу*, их снимают после вступления в брак⁴⁴.

Браки у чингов заключаются сравнительно поздно: юноши женятся в возрасте 20—25 лет, девушки выходят замуж около 20 лет. Выбор невесты в значительной мере определяется волей родителей. И то и другое объясняется спецификой чинской брачной системы, о которой мы уже писали. С этим же связан и обычай детского брака у лакхеров, которого нет у лушей. Лушей, которые не практикуют прескриптивного матрилиateralного брака с кросскузиной, свободнее в своем выборе⁴⁵.

Детей начинают вовлекать в трудовую деятельность начиная с самого раннего возраста, хотя процесс их обучения весьма неинтенсивен. В течение первых 5—9 лет жизни ведущую роль, несомненно, играет семья. В дальнейшем возрастает роль других социальных институтов.

Половое разделение труда имеет место с начального этапа обучения. Так, лакхеры обычно учат мальчиков обрабатывать землю и сеять, девочек учат ткачеству, ремеслу, табуированному у чингов для мужчин. Дж. Шекспир пишет о лушей: «Дети помогают родителям, чем могут. Маленькие девочки сопровождают своих матерей к водоему и несут вместе с ними тяжелые сосуды с водой. Мальчики вместе с отцами обрабатывают подсечно-огневые поля». У лушей в обязанности мальчиков, которые еще не начали посещать дома холостяков, входит собирание хвороста для своих старших сверстников, ночующих в заулбуке⁴⁶.

Искусству охоты и рыбной ловли специально не обучают. Мальчики просто начинают сопровождать своих отцов в джунгли и постепенно перенимают их навыки. Позже они ходят в джунгли в компании сверстников. «Чинский ребенок обожает бродить по лесу со своими друзьями. Каждый имеет лук, из



Дом холостяков у лушей

которого метко стреляет по птицам. Птиц жарят и едят. Мальчики умеют ставить силки и ловушки. Таким образом чинский ребенок с самого юного возраста становится опытным звероловом. Сопровождая старших, он запоминает каждую охотничью тропинку, повадки диких зверей. Он заучивает названия животных, птиц и деревьев, легко распознает звериные следы и быстро выучивается „читать“ природу. Ведя такой образ жизни, ребенок вырастает сильным и здоровым»⁴⁷.

Досуг и трудовое воспитание, таким образом, здесь неразрывно связаны, поскольку, хотя охота и не является основным занятием чинов, ее роль в хозяйственной деятельности весьма велика.

С возрастом роль сверстников в процессе социализации возрастает, особенно у лушей, ввиду наличия у них дома холостяков. Еще до начала посещения дома холостяков мальчики лушей выбирают себе вожakov, которыми становятся, естественно, самые сильные из них либо старшие по возрасту. Такие вожаки называются у лушей *хоту*. В доме холостяков поддерживается строгая дисциплина. Младшие дети прислуживают старшим, и те наказывают их за неповиновение. По мнению Н. Пэрри, воспитание в доме холостяков служит причиной того, что лушей гораздо дисциплинированнее лакхеров⁴⁸.

Пока остается невыясненным, является ли дом холостяков исконно чинским институтом, исчезнувшим во всех чинских группах, но сохранившимся у лушей, вейпхеев и чиру, либо заимствованным этими группами у нага, где он имеет широкое распространение.

У нас, к сожалению, нет данных относительно роли общины и линиджей в воспитании детей и подростков. По-видимому, у чинов нет никаких специализированных общественных институтов, занимающихся обучением и воспитанием детей. О качинах, близких чинам по социальной организации, Э. Лич пишет, что (как это ни парадоксально) линиджи и община играют у них весьма незначительную роль в повседневной жизни и их функции проявляются главным образом в ритуальной сфере⁴⁹. Это замечание справедливо и в отношении чинов. У качинов юноши доброго возраста, аналогичные упомянутым выше чинским сатлиа, часто работают группами человек по пять и вполне возможно, что юношеские «бригады» такого типа есть и у чинов. Однако у нас нет данных такого рода. Что касается ритуальной сферы, то чинские дети обеих возрастных категорий обязательно посещают все религиозные церемонии как родового, так и общинного уровня, если только не лишены права участвовать в них из-за своего происхождения.

Детские игры чинов не отличаются особым разнообразием. Некоторые игры — общие для девочек и мальчиков, например катание на качелях. Качели изготавливают из лиан. На одном конце лианы делают петлю, служащую сиденьем, другой конец привязывают к ветке высокого дерева. Девочки любят играть в куклы. Кукол лепят из глины, а волосы делают из черных ниток. Для кукол шьют одежду. Сама игра заключается в имитации жизненных ситуаций.

Одной из популярных игр у мальчиков является игра *бачахаупа*, чем-то схожая с нашими «пятнашками». Несколько человек, взявшись за руки, образуют круг, в центре которого находится водящий. Он должен разомкнуть круг и поймать кого-нибудь из партнеров по игре. Цель партнера, убегающего от водящего, заключается в том, чтобы вовремя добежать до какого-нибудь дерева и коснуться его, — тогда он оказывается в безопасности. В противном случае игрок считается убитым и выбывает из игры. Сама игра рассматривается как имитация войны.

Похожа на нее и другая игра, популярная у мальчиков, — «охота на слонов». В ней участвуют две команды. Одна команда, одеваясь в длинные одежды, имитирует слонов, другая считается командой охотников. Поле делят чертой на две части. Цель «слонов» заключается в том, чтобы толчками свалить «охотников» на землю, цель «охотников» — затащить «слонов» на свою половину поля.

Среди детей и взрослых распространена также игра в бобы, напоминающая наши городки⁵⁰.

Отношение к детям у чинов в принципе очень мягкое, что вполне согласуется с отсутствием определенной системы воспитания. Любый взрослый человек, включая знатных вождей, не считал для себя зазорным беседовать с ребенком, причем не только собственным, но и чужим, принадлежащим, в частности,

к низшей социальной категории⁵¹. Если чужой ребенок забежал в дом во время семейной трапезы, то считалось неприличным не угостить его чем-нибудь вкусным. Получив угощение, ребенок немедленно убегал. Взрослому, наоборот, не полагалось заходить в дом во время принятия пищи⁵². В голодные годы к детям проявляли особое внимание. Для них приберегали весь урожай риса, а взрослые питались только ямсом и лесными плодами⁵³. К маленьким детям телесных наказаний не применяли, воздействуя в случае непослушания окриком, иногда легким шлепком. Детей начиная с семи — восьмилетнего возраста иногда били прутьями за непослушание, но лишь до тех пор, пока ребенок не становился способным прокормиться самостоятельно. Такая система поощрений и наказаний вообще характерна для большинства народов Юго-Восточной Азии: какие-либо наказания применяются редко, но и поощрения также редки. Однако специфика социальной структуры чинского общества накладывает определенный отпечаток и на систему поощрений и наказаний. В частности, детей с раннего возраста приучают к системе ритуального обмена. Ф. Леман приводит интересные сведения о том, что у хака-чинов даже совсем маленькие дети, еще не умеющие ходить, становятся «участниками» этой системы. Так, если плачущий младенец соглашается принять какой-нибудь предмет, который мать дает ему, чтобы успокоить, то последняя выражает ему свое удовольствие. В противном случае ребенка чаще всего шлепают, несмотря на крайне редкое применение этого способа воспитания, и чем старше ребенок, тем больше вероятность, что его накажут. Если же у ребенка в руках игрушка, то взрослый может неожиданно попросить ее, и ребенок либо отдает ее и получает поощрение, либо в противном случае подвергается наказанию⁵⁴.

До недавнего времени дети чинов редко получали школьное образование в миссионерских школах. В 60-е годы нашего века ситуация изменилась и посещение школ стало считаться крайне желательным. В результате этого подавляющее большинство чинов-мужчин в возрасте 40 лет и младше теперь умеют читать и писать.

¹ Shafer R. Introduction to Sino-Tibetan. Wiesbaden. 1966.

² Lehman F. K. The Structure of Chin Society. Urbana, 1963, с. 107—122.

³ Там же, с. 90.

⁴ Там же, с. 186.

⁵ Parry N. E. The Lakhers. L., 1932, с. 28; Lehman F. K. The Structure, с. 124.

⁶ Parry N. E. The Lakhers, с. 474, 380.

⁷ Там же, с. 238; Lehman F. K. The Structure, с. 139; Shakespear J. The Lushei Kuki Clans. L., 1912, с. 19.

⁸ Lehman F. K. The Structure, с. 139.

⁹ Parry N. E. The Lakhers, с. 381—382.

¹⁰ Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, с. 82.

¹¹ Parry N. E. The Lakhers, с. 387—388.

¹² Там же, с. 384.

13. Там же, с. 384—385.
14. Там же, с. 391.
15. Shaw W. Notes on the Thado Kukis.— *Journal and Proceedings of Asiatic Society of Bengal*. [Б. м.], 1929, vol. XXIV, c. 53.
16. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 148—189.
17. Newland A. G. A Practical Handbook of the Language of Lais. Rangoon, 1897, c. 329.
18. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 82.
19. Lehman F. K. The Structure, c. 122.
20. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 82.
21. Shaw W. Notes, c. 53.
22. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 153.
23. Там же, с. 145.
24. Parry N. E. The Lakhers, c. 386.
25. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 2.
26. Lehman F. K. The Structure, c. 96.
27. Parry N. E. The Lakhers, c. 276.
28. Там же, с. 295.
29. По сути дела, это не рабы, а клиенты, но мы здесь пользуемся термином источника.
30. Parry N. E. The Lakhers, c. 226.
31. Там же, с. 387.
32. Этот тип семьи называется также stem family.
33. Ф. Леман называет чинскую систему наследования «смешением минората с майоратом».
34. Все эти системы относятся к типу «омаха».
35. Lehman F. K. The Structure, c. 150.
36. Там же, с. 126.
37. Там же, с. 123.
38. Parry N. E. The Lakhers, c. 245.
39. Lehman F. K. The Structure, c. 125.
40. Parry N. E. The Lakhers, c. 244.
41. Lehman F. K. The Structure, c. 122.
42. Parry N. E. The Lakhers, c. 294.
43. Там же, с. 33, 394.
44. Там же, с. 34.
45. Там же, с. 307.
46. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 22.
47. Newland A. G. A Practical Handbook, c. 627.
48. Parry N. E. The Lakhers, c. 28.
49. Leach E. Political Systems of Highland Burma. L., 1964, c. 133.
50. Parry N. E. The Lakhers, c. 186—188.
51. Lehman F. K. The Structure, c. 126—127.
52. Parry N. E. The Lakhers, c. 84.
53. Shakespear J. The Lushei Kuki Clans, c. 18.
54. Lehman F. K. The Structure, c. 197.

М. Ф. Альбедиль

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ У ЮЖНОИНДИЙСКИХ ДРАВИДОВ

С наибольшими и наиважнейшими трудностями человеческое познание встречается в том разделе науки, который толкует о воспитании и обучении в детском возрасте.

М. Монтено

Понятие «Южная Индия» употребляется в индологической литературе не только как сугубо географическое, но и как этно-историческое. Под Южной Индией в первую очередь подразумевается область обитания крупной этнической общности — дравидов, численность которых в настоящее время составляет около 150 млн.¹

Область расселения дравидов определяется в соответствии с классификацией языков Индийского субконтинента, в которой дравидские языки выделены в самостоятельную группу. Из этого не следует, что современный дравидский этнос в территориальном, лингвистическом, культурном или социоэкономическом отношении отделен непроницаемыми границами от сопредельных народов Индостана. И хотя у дравидов весьма развито чувство их собственного, «дравидского» самосознания, выражающегося в активном противопоставлении себя и своей культуры индоарийским соседям, нет объективных оснований для выделения дравидов в некий жесткий этнокультурный блок, воспринимаемый как нечто чужеродное их окружением. Уместнее говорить о культурной непрерывности на всем субконтиненте, обусловленной целым рядом исторических причин.

Современный уровень наших знаний оставляет открытыми кардинальные вопросы этногенеза дравидов. Последние данные этнографической науки позволяют отождествить — в лингвистическом плане — с дравидами носителей протоиндийской цивилизации. Это дает основания предположить, что в совокупности архаических этносов, участвовавших в ее создании, ведущая роль могла принадлежать дравидскому элементу².

Впоследствии на всем протяжении исторического развития общеиндийской цивилизации этнокультурные традиции дравид-

ского Юга составляли ее существенный и самобытный элемент.

По своему физическому типу дравиды несколько отличаются от остального населения Индостана более или менее ярко выраженными австралоидными чертами. Следуя мнению большинства ученых, антропологически дравидов можно рассматривать как результат смещения европеоидных типов (средиземноморцев), проникших в Южную Азию в мезолите, с австралоидными³.

На основной части современной территории Южной Индии, преимущественно на обширных равнинах, орошаемых реками и пригодных для хозяйственного освоения, компактными этническими массивами живут крупные развитые дравидские народы. Они сконцентрированы в национальных штатах с правами автономии: Тамилнад (тамилы), Андхра Прадеш (телугу), Керала (малаяли) и Карнатака (каннара). Языки этих штатов объявлены конституционными, и сейчас на них издается обширная периодика. Богатая и самобытная литературная традиция на этих дравидских языках, имеющих развитую письменность, уходит своими корнями в глубокую древность и поражает исследователей-филологов изысканностью форм и многообразием содержания.

Большая часть населения (свыше 80%) живет в сельской местности и занимается интенсивным земледелием. Возделывают преимущественно рис и просо, джут, хлопок, кукурузу, масличные, бобовые, сахарный тростник, пряности. Существуют также отдельные виды специализированного скотоводства и садоводства. В прибрежных районах развито рыболовство. Из ремесел наиболее популярны ткачество, гончарное и ювелирное дело, набивка тканей, обработка металла⁴.

Горные массивы и лесистые местности заняты племенами и малыми народностями (гонды, тода, курумба, янади, мударгары, каникары и многие другие). Их основные занятия — охота, собирательство, подсечно-огневое земледелие. Естественная географическая изоляция и некоторые специфические условия развития помогают им противостоять неудержимому натиску городской цивилизации и если не избежать, то замедлить ассимиляцию с более развитым окружающим населением. Некоторым из них удавалось (по крайней мере еще в начале нашего века) избежать цепких уз индуизма, и они являли собой экзотические островки в общем море неоднородной индийской культуры. Однако большая часть малых народов полностью или частично попадает в лоно индуизма, получая при этом чаще всего статус новой касты⁵.

Официальная религия дравидов — индуизм — представлена его главными течениями: шиваизмом (преимущественно тамилы), вишнуизмом (телугу), шактизмом (малаяли). Некоторые дравиды сочетают в своем вероисповедании черты и шиваизма и вишнуизма. Кроме названных основных форм индуизма у некоторых дравидских народов приобрели популярность отдель-

ные индуистские секты: радхасвами у телугу (восстающие против поклонения изображениям богов), смарта у каннара (апологеты пантеистического учения веданты) и др. Многие жители городов и деревень поклоняются Кришне (тамилы, телугу). Общая картина пестроты и сложности индуизма на дравидском Юге дополняется яркими и своеобразными формами народных верований, также поглощенных индуизмом, среди которых следует прежде всего назвать культ богинь-матерей, змей, деревьев и т. д.⁶

Христианство, представленное на Малабаре и распространенное главным образом среди малаяли (около 30% населения), претендует на длительное существование — со II в. н. э. Со времен европейских завоеваний христианство было популярно преимущественно среди низших каст, члены которых стремились повысить свой социальный статус переменной вероисповедания⁷.

Ислам проник в Южную Индию позже, чем в Северную. Сейчас он распространен в тех районах, где раньше он был господствующей религией и насаждался правящей верхушкой. Но индийские мусульмане сочетают, как правило, черты обеих религиозных систем — ислама и индуизма, — прибегая к услугам муллы столь же часто, как и к услугам брахманов⁸.

Приведенная выше краткая и весьма обобщенная характеристика дравидского этноса в его современном состоянии дает представление о многообразии его хозяйственно-культурных типов, религиозных направлений, занятий населения. Тем же многообразием и вариабельностью отмечена система традиционных ценностей, норм и образцов поведения, социальных установлений.

Вся эта видимая пестрота многообразия хозяйственных, религиозных, кастовых, социальных и других проявлений представляет собой монолитное целое и объединяется неким общим началом, обусловленным единым экономическим базисом и запечатлевшимся в общендийской традиционной культуре. Ядром этой культуры, главным источником культуротворящей энергии был и остается индуизм. Вокруг него всегда сплетались мировоззренческие, социальные и ценностные нормативы индийской цивилизации. Именно он выдвигал этические идеалы и пути совершенствования индивидов, цементировал общество и формировал основополагающие убеждения, которые вводились общественными институтами и составляли фундамент культуры.

В недрах индуизма на протяжении многих веков вырабатывались способы и направление сложного диалектического процесса внутреннего развития и социального вживания личности. Взаимосвязь «общество — детство — общество» всегда была одним из важнейших образующих моментов индийской цивилизации.

Представляется целесообразной попытка постижения моделей и процессов социализации детей у дравидов через призму

ортодоксальных индуистских установлений. Такой подход позволит одновременно поставить и проблему особенностей закрепления цивилизованной преемственности через детство членов индийского общества.

В этом смысле благодатный материал исследователю-индологу представляет именно дравидский этнос, ибо он был истари более привержен ортодоксальным индуистским традициям и сохранил индуистскую культуру в большей чистоте, чем Север Индии.

Эмпирической базой настоящей работы были избраны этнографические констатации нашего и прошлого веков, а также отдельные свидетельства художественной литературы.

Этнографический материал по Индии, при всей его неохватной обширности и тематическом разнообразии, не дает по вопросам этнографии детства у дравидов не только систематического, полного, обобщенного и законченного описания или исследования, но не может похвастаться и достаточно полным собранием частных картин, отражающих традиционные формы народной педагогики. Насколько можно судить по одному из последних библиографических обзоров⁹, мир дравидского детства не занимает сейчас самостоятельного места ни в трудах западных ученых, ни в индийской научной литературе. Отдельные черты его затронуты или описаны более или менее подробно в исследованиях, посвященных проблемам семьи, касты, отдельным дравидским народам (преимущественно малым), а также в обзорных работах по индийской материальной или духовной культуре. При этом, как правило, основное внимание уделяется ценностно-нормативным установкам, которые господствуют в описываемом этническом коллективе, и способам их культурно-символического оформления.

Наличный материал ставит перед исследователем этнографии детства у дравидов следующую дилемму. Можно на основе имеющихся фрагментарных этнографических свидетельств смонтировать некую усредненную картину процесса социализации детей и подростков у какого-либо одного дравидского народа, например у тамилы. Она будет иметь бесспорный познавательный интерес, но явится в значительной степени плодом авторского конструирования (даже помимо его воли), причем адекватность полученного результата и реальной действительности с самого начала вызывает сомнения. К тому же подобная частная картина может оказаться по некоторым характеристикам нетипичной и непредставительной для других дравидских народов, а это исказит восприятие общих стилевых характеристик и специфических черт дравидской педагогической культуры.

Другой путь принуждает попытаться — не претендуя на исчерпывание необъятного содержания темы и выявление четких линий структурной модели — лишь очертить ее контуры, выбирая для этого типичные явления и характеристики у разных

дравидских народов с тем, чтобы воссоздать обобщенную целостную картину основных форм и этапов социализации подрастающего поколения. Подобная схема будет представлять собой в значительной степени абстракцию, которая обретает жизнь в многообразных проявлениях реальной действительности. При этом целесообразно, по оговоренному выше условию, масштабом изложения выбрать традиционные индуистские концепции — центральный и основополагающий элемент дравидской, как и общиндийской, педагогики. Именно этот, второй путь представляется наиболее привлекательным и продуктивным. Следует заметить, что использование информации сугубо этнического характера связано с привлечением социальных, культурологических и других гуманитарных данных.

Избрав второй путь, следует рассмотреть то социокультурное пространство, в котором традиционно происходили рост и становление человека в индуистском обществе на дравидском Юге. Оно детерминируется двумя главными параметрами: 1) традиционной индуистской идеологией и 2) традиционной социальной структурой общества.

Поэтому магистральная линия в традиционной социализации детей у дравидов продиктована индуистским идеалом развития личности. Традиционная индуистская культура может соперничать с китайской в высокой степени культуризации многих, если не всех, сторон человеческой жизни. Стремясь тотально поддерживать извечный, освященный традицией порядок, индуистские идеологи упорядочивали все, что входило в сферу человеческой жизнедеятельности: время, формы и способы принятия пищи, способы ношения одежды, прическу, нормы поведения в семье, касте, общине, этикет отношений со старшими и с младшими, речевую деятельность и т. д. — все, вплоть до сексуальной жизни. Органы социального контроля имели достаточно обширный арсенал средств для санкционирования правильного, т. е. предписанного, поведения и наказаний отклоняющегося поведения и стиля жизни. Действенным средством был неформальный контроль — общественное мнение, резко осуждавшее неправедность и активно одобряющее праведность. Таким образом формировался определенный тип личности с желательными или приемлемыми для данного социума параметрами. Длительность и устойчивость индуистских традиций, равно как и их многовековое активное функционирование, давали каждому члену общества надежные гарантии, что он выполняет именно ту социальную роль, которую предлагает ему общество, т. е. действует в социально одобряемом направлении.

Базисный тип личности, провозглашаемый официальной индуистской культурой, выражен в определении его основных психологических и этических атрибутов: духовная дисциплина, самообладание, радостная скромность, внешнее благообразие, законопослушание, почтение к старшим и уважение к труду, забота о младших. Чтобы приблизиться к этому идеалу, от чле-

нов индуистского общества требовалось быть ревностными исполнителями конкретных, четко фиксированных в священных текстах предписаний, усвоение которых должно начинаться с детства.

Как известно, содержание, типичные этапы и конкретные механизмы социализации обусловлены историческим характером развития общества и определяются его социально-экономической структурой. Последнюю можно охарактеризовать несколькими измерениями, главными из которых представляются следующие. Во-первых, индуистское общество строго и жестко ранжировано сложной системой каст и не менее сложной системой семейно-родственных связей. Об этом свидетельствует уже простое перечисление основных уровней этих перекрещивающихся систем: семья, линидж, клан, подкаста (может делиться на подразделения правой и левой руки)¹⁰, каста. Во-вторых, эта социальная иерархия проецируется на не менее сложную локальную. Последнюю можно проиллюстрировать следующим примером. В Тамилнаде имеется пять политических регионов — *наду*, каждый из которых включает определенное число (не один десяток) подразделений, называемых тем же термином, — довольно обширных географических и культурно-исторических общностей, представляющих собой самостоятельные административные и ритуальные единицы. Внутри каждого подразделения имеется деревня — *кирамам*, которая в противоположность вышеназванным областям является прежде всего экономической единицей. Следующий уровень представлен группой отдельных поселений в несколько домов каждое, условно его можно назвать деревушкой. И деревушка, и каждое поселение называется *ур*. Такая деревушка представляет собой кооперативное объединение, осуществляющее всю массу повседневных дел. И наконец, последний уровень — индивидуальное хозяйство как минимум одной семьи — *кудумбам*. Стоит специально отметить, что в разных локальных системах ранжирования одна и та же каста может занимать разноуровневые позиции в отношении социального статуса и престижа¹¹.

Третья важная сущностная характеристика социальной структуры, детерминирующая иногда вышеназванные, — это сакральная, ритуальная чистота, составляющая наивысшую значимую ценность в традиционном индуистском обществе.

Весь стиль жизни члена такого общества отмечен ярко и специфически выраженным ритуализованным характером поведения, истоки которого обнаруживаются в глубокой архаике. Ритуал становится одним из действенных способов социокультурной регуляции поведения. Охватывая всю сферу жизни индивида, весь круг его поступков и знаний, получая знаковое выражение в его словах, делах и пр., ритуал функционировал как эмоционально- и психорегулирующий механизм. В то же время он предлагал членам общества готовый критерий истинности и надежное средство контроля всего образа жизни, предоставляя

Для сверки канонизированную строгую систему эталонных правил и запретов. В силу этих обстоятельств именно ритуал являлся важнейшим инструментом, включающим индивида в жизнь социума и передающим этноспецифический колорит традиционного индуизма. Поэтому ритуалу уделено наибольшее внимание в последующем описании некоторых сторон детской социализации.

Индуистское общество, скрепленное столь жестко кастовыми, территориальными и религиозными нормами, не одобряло социальную мобильность в любых ее проявлениях, а оправдывало и поддерживало неподвижность социальной структуры в целом. Каждый человек всю жизнь занимал в этой структуре неизменное положение, предрешенное с его рождения. Это положение, в свою очередь, предопределяло весь стиль жизни, комплекс готовых шаблонов поведения, тип жилища, одежды, прически и многое другое, что имело символическое значение и воспринималось самим индивидом и окружающими как совокупность показателей занимаемого им в обществе положения.

Каждый индивид с момента своего рождения оказывался в сети отношений, сложных не столько межличностными связями, сколько взаимоотношениями между разными, названными выше ячейками этой сети. В этих условиях процесс социализации в общем виде сводился, по сути дела, к последовательному освоению этих сложных, накладывающихся одна на другую и перекрещивающихся связей, к «вживанию» в эти уготованные обществом ячейки.

Этот процесс осуществлялся через трихотомию «индивид — общность — общество», поскольку каждый член индуистского общества с рождения и до смерти функционировал и осознавал себя членом какой-либо местной общности, с которой он разделял чувства, мысли, главные убеждения, жилище и пр. Традиционному дравиду, как и индийцу вообще, всегда было чуждо восприятие и осознание себя как ярко выраженной индивидуальности, единственной, неповторимой, независимой от других и противопоставляющей себя обществу. «Комплекс индивидуализма», если можно так выразиться, ему не свойствен; представления о своем «я» если и существуют, то в весьма стертом виде, без самодовлеющего значения и ценности, и не захватывают верхние, социализированные уровни личности так выразительно, как у человека Запада. Такое представление логично вытекает из восприятия своей жизни как отдельного звена в бесконечной цепи перерождений и из восприятия себя — в социальном плане — как части органического целого, родственной той или иной общности, в которой он интегрирован.

Первой и самой важной общностью в последовательном ряду социализирующих институтов является семья — минимальная отчетливо выраженная социальная единица. В рамках и под эгидой семьи дравид функционировал всю свою жизнь. Следует особо отметить, что понятие родства у дравидов, как и у ин-

дусов вообще, не ограничивается кровным родством. Оно расширяется включением в «свой» круг и свойственников, т. е. породнившихся посредством брачных уз, и так называемых социальных родственников, т. е. соединенных посредством соседских, профессиональных, духовных и прочих связей. Таким образом, родственные связи в указанном расширительном смысле являются как бы универсальной формой отношений человека с обществом.

Вся структура социальной жизни индивида строится на базе родственных связей человека в рамках локальной кастовой общности, сквозь призму родства воспринимает он и все вторичные связи: профессиональные, культурные, идеологические и т. д.

В наше время самый распространенный тип семьи у крупных дравидских народов — нуклеарная, состоящая из мужа, жены, неженатых сыновей, незамужних дочерей и иногда из престарелых родителей одного из супругов. Экономическая самостоятельность и обособленность не препятствуют поддержанию стабильных связей между отдельными нуклеарными семьями, соединенными узами родства. Подобные семейно-родственные группы компактно расселяются, иногда имеют общую собственность и составляют единую ритуальную единицу.

Традиционной формой семьи, обладающей значительной устойчивостью и хорошо приспособленной к стабильному и упорядоченному аграрному обществу, была большая объединенная семья. До последнего времени она встречалась у зажиточных членов земледельческих каст в сельской местности. Число членов такой семьи могло превышать в среднем 100 человек. Так, большие семьи у кургов в конце прошлого века насчитывали до 200 человек.

Как правило, у развитых дравидских народов преобладают патрилинейные и патрилокальные семьи с пережитками матриархальных отношений (матрилинейный счет родства, полная или временная матрилокальность, наследование имущества по материнской линии и т. д.). Исключение составляет воинская каста наяров у малаяли: в ней зарегистрирована матрилинейная и матрилокальная большая семья — *таравад*¹².

У малых дравидских народов, за редким исключением, преобладают матрилинейные и матрилокальные семьи. Предпочтительная форма брака — кросскузенный. Встречаются случаи полиандрии (тода, панья, мудугары, гонды).

Для читателя-неиндолога следует специально отметить, что традиционная индуистская семья — не романтический союз двух любящих сердец, а религиозная обязанность и общественная необходимость. Согласно традиционным взглядам, отдельно ни мужчина, ни женщина не могут функционировать полноценно ни в физическом, ни в сакральном плане; только их союз, освященный браком, представляет целое. Поэтому семья внутри индуистской традиции воспринимается как сакральный институт,

а семейная жизнь является важнейшим компонентом жизненного цикла, причем воспроизводство семьи — важнейшая задача супругов.

Дети в семье — ее благословение, предмет страстного желания и величайшая благодать. Ортодоксальный индуизм в его северном варианте важнейшее значение в жизни родителей отводит сыну. Подчеркивается его сакральная ценность: именно сын — податель бессмертия, ибо он является устроителем и главным исполнителем похоронных и поминальных обрядов — *шраддхи*, долженствующих обеспечить отцу беспрепятственный переход в следующее рождение. Что касается матери, то сын сакрально, юридически и социально оправдывает ее существование, и отсутствие сыновей еще недавно было чревато трагическими последствиями для женщины. Ценность девочек с этой точки зрения неизмеримо ниже, поэтому их рождение не столь значимо в социальном плане; так же относились и к приемным детям.

На дравидском Юге узы этой социальной конвенции не столь сильны. У малых народов и в социальных слоях, где семейный уклад сохраняет черты матриархата и соответственно высок социальный статус женщины, дочери ценятся выше, чем мальчики. Например, у малаяли, за исключением мусульман и членов касты *намбудири*, дочери имеют равные с сыновьями, а иногда и преимущественные права и могут выполнять похоронные и поминальные церемонии. Приемные дети являются полноправными членами семьи, причем существует несколько способов удочерения и усыновления по религиозным или светским мотивам¹³.

К детям в дравидской семье относятся с большим вниманием, лаской, заботой и любовью. Индийцы известны своим чадлюбием, и дравиды не составляют исключения. Детей, особенно самых маленьких, балуют, почти ни в чем не отказывая им, и индийские дети позволяют себе такие вольности, о которых европейские не смеют и мечтать. Этикет предписывает обращаться с детьми мягко, терпеливо и сдержанно. На детей стараются не кричать, их не шлепают, на них не сердятся. Старшие не должны показывать ни дурного расположения духа, ни уныния, ни раздражения, неумение сдерживать себя считается пороком. Всей семейной группой детям с малолетства прививается добронравие, почтение к старшим и доброе отношение ко всему живому. Эмоциональный тонус отношения родителей к детям постепенно меняется по мере роста ребенка: от мягкого всепрощения в раннем детстве к требовательной строгости в отрочестве и дружеской опеке в юности.

Индуистский стандарт семьи, типичный для Северной Индии, известен патриархальным авторитетом старшего мужчины — главы семьи, являющего собой аналогию отцу древнеримской семьи по степени власти, хотя и не доходящему в ее проявлениях до крайней жестокости. Женщина в такой семье покорна

и беспрекословно подчинена мужу, который является для нее средоточием всего мира, и имеет цену лишь как потенциальная или реальная мать сына. Это положение санкционировано авторитетом священных книг и закреплено кастовыми и иными предрассудками. Развод для такой женщины невозможен, он означает социальную пропасть. Замужество вдов, законодательно разрешенное в 1856 г., до сих пор остается бытовой невозможностью.

Семьи некоторых развитых дравидских народов соответствуют этому стереотипу (брахманские слои тамилы, телугу). Однако общая картина соотношения ролей в дравидской семье иная.

Женщина пользуется большим авторитетом, она властна, свободна и самостоятельна; часто бразды правления в семье по праву принадлежат ей. «Нет женщины — нет семьи» — гласит тамильская пословица. В некоторых кастах малаяли, каннара и у многих малых дравидских народов социальный и ритуальный статус матери в семье выше, чем статус отца. В тех областях и в тех социальных слоях, где сильны матриархальные пережитки, наибольшим авторитетом и весом в вопросах воспитания пользуется не отец ребенка, а брат матери. Женщины являются хранительницами традиционных знаний и передают их своим дочерям. Иногда женщины разделяют со своими мужьями ответственность за добывание средств к жизни, заботу о благополучии семьи и ее престиже. Брачные узы не являются для женщины тяжелыми и роковыми: разводы разрешены и иногда разведенная вновь может выйти замуж, не преступая этических и законодательных норм.

Дравидские женщины практически не знали института детских и принудительных браков, затворничества. Индуистского режима, ограничивающего права вдов, дравидское население (за исключением брахманской верхушки) не придерживалось. Особенно большой свободой и независимостью, часто шокировавшей христианских миссионеров, пользовались женщины малых дравидских народов.

Тем не менее сфера социальной жизнедеятельности у женщин уже, чем у мужчин, и контакты за пределами семьи менее разнообразны. В большинстве случаев во внесемейных контактах женщины держатся особняком и демонстрируют внешние признаки почтительности к мужу. Однако роль женщин нельзя недооценивать. Она не столь заметна, как видимая всем роль мужчины, но семья и дом — почти безраздельная вотчина женщины. В общественной жизни большое значение придается высокому ритуальному статусу женщин, который они имеют благодаря своим особым духовным силам. Так, некоторые праздничные ритуалы расцениваются как более результативные, если на них присутствуют замужние женщины.

Взаимоотношения родителей и детей основаны на безусловном повиновении детей вне зависимости от их возраста и на

Непреклонном авторитете родителей. Все важные вопросы, связанные с детьми, решают родители.

Забота о будущем потомстве начинается задолго до его рождения, а именно с брачного ритуала. Сущность и пафос его составляют, как правило, карпогонические (стимулирующие плодородие) обряды. У большинства дравидских народов центральное действие брачного ритуала сводится к одеванию брачного ожерелья *тали* на шею невесте¹⁴. Тали — золотая или серебряная пластинка в форме листа священного дерева *пипал* (*Ficus religiosa*)¹⁵. Символический смысл ритуала становится понятным, если учесть, что пипал ассоциируется с мужской оплодотворяющей силой и плодородием, дарует детей и отвращает болезни (в браке деревьев — пипала и *маргозы* — пипалу отводится мужская роль)¹⁶. Фаллические коннотации тали подчеркиваются тем, что иногда на нем изображается фаллический символ.

С мольбой о детях дравидские женщины обращаются и к общендийским святыням, и к местным богам, и к хранителям своей семьи, иногда совершают специальные паломничества, дают обеты. Особенно популярен на юге в этой связи культ змей, которые почитаются как покровители плодородия.

Детально разработанная система классических индуистских обрядов сопровождает человеческую жизнь от зачатия до смерти, причем большая часть их связана с началом жизни. Южноиндийские брахманы до сих пор ревностно исполняют их, усердные последователи находятся и в других слоях дравидского общества, демонстрируя тем самым приверженность индуизму и традиционным ценностям общества.

Цикл родовых обрядов охватывает практически весь период беременности. Он начинается на четвертый — восьмой день от ее начала и завершается на шестом — восьмом месяце. Первый обряд — *гарбхадхана* — связан с зачатием и гарантирует правильное положение и сохранение плода в материнской утробе. Фактически он является составной частью церемонии бракосочетания и приурочивается часто к четвертому дню ее совершения.

Следующий обряд — *пумсавана* — призван обеспечить рождение потомков мужского пола, он совершается на третьем месяце беременности.

Обряд разделения или расчесывания волос — *симантонна*, сохраняющийся с глубокой древности, бытует лишь в Южной Индии, совершается только в первой беременности и обставляется весьма пышно. Он защищает будущую мать и еще не родившегося ребенка от злых духов, сглаза и прочих опасностей, придает силы беременной женщине и обеспечивает благополучное разрешение от бремени.

Беременная женщина (особенно забеременевшая впервые) пользуется заботой, вниманием и лаской со стороны окружающих, ее авторитет и социальный статус повышаются. Ее наве-

щают родственники, соседи, друзья; ей приносят дары, развлекают, всячески угождают, т. е. совершают необходимую психотерапевтическую подготовку к акту деторождения. В целях магической заботы о жене и будущем ребенке некоторые мужья перестают стричься, бриться и стричь ногти. Для родов приготавливают специальное помещение, необходимую утварь, лекарства и травы.

Таков максимальный набор канонических индуистских обрядов для периода беременности, к которому сводится все разнообразие имеющихся вариантов.

Обширный цикл обрядов охватывает и ранний детский возраст: это — церемонии рождения (*джатакарма*), наречения именем (*намакарана*), открывания дверей (*нишкрамана*), момент первого вкушения твердой пищи (*аннапрашана*), выбривание темени (*чуракарма*) и посвящение (*упанаяна*). Здесь перечислены лишь основные ритуалы детского возраста, наиболее ревностные адепты индуизма могут увеличить их число за счет добавления менее обязательных, таких, как церемония, стимулирующая умственные способности (*медхаджананам*), обряд продления жизни (*аюша*), обряд прокалывания ушей (*карнаведха*) и др. Они проводятся в разное время и сопровождаются разными ритуальными церемониями в зависимости от местных условий¹⁷.

В семьях высоких каст все указанные обряды совершаются домашними жрецами — *пурохита*, которые обычно наследственно связаны с определенными семьями или родами. В средних слоях эти функции выполняет духовный наставник — *гуру*, в низших слоях и в сельской местности — жрецы небрахманского происхождения, чаще всего из касты горшечников.

Главный источник знания этих ритуалов — устная традиция. Для образованных слоев издаются специальные инструкции и справочники, содержащие предписания и разъяснения домашних обрядов (с незначительными различиями для шиваитов, вишнуитов, шактистов и т. п.). Такие катехизисы, или компендиумы, издаются на английском и дравидских языках в большом количестве.

Каждое ритуальное (как, впрочем, и профаническое) действие дравиды совершают, по общендийскому правилу, по совету или вычислению астролога. Эта предусмотрительность естественным образом вытекает из особенностей индуистского мирозерцания, которое полагает судьбу каждого человека вторичной, производной от безличностной закономерности вселенского целого. Ни одно действие не должно нарушить всеобщий порядок, гармонию и равновесие в этой целостности, поэтому совершать его надлежит в благоприятный день, о котором сообщит астролог, вычислив его по положению светил.

Осознание своей сопричастности к мировому целому и боязнь совершить нежелательный поступок с дурными последствиями так глубоки в дравиде, что он стремится астрологиче-

их выверить даже такие события, которые с трудом поддаются численному. Так, например, даже для рождения ребенка предсудомостительно выбирается время благоприятного расположения светил. У тамилы месяц *ади* (июль — август) считается нехорошим для рождения ребенка: родившийся в этом месяце обречен на страдания и неудачи, которые будут преследовать его всю жизнь. Поэтому некоторые женщины избегают половой близости за девять месяцев до злонамеренного месяца *ади*¹⁸. Иногда родители или близкие родственники на это время приглашают к себе замужнюю дочь и тем самым предотвращают нежелательное зачатие. Между тем «разгадка» этого традиционного убеждения (или предубеждения) кроется в особенностях южноиндийского климата: месяц *ади* — время изнуряющей жары и духоты, которые могут дурно повлиять на здоровье матери и малыша.

Появившийся на свет ребенок окружен заботой и вниманием; кроме того, принимаются различные меры предосторожности, в том числе магические. Рядом с роженицей не должны находиться бесплодные женщины, а также женщины, пережившие неудачные или преждевременные роды. Ложе ее не должно находиться под балкой или быть обращенным к югу. Все на ней должно быть распушено, развязано и расстегнуто: волосы, одежда и т. д. Из тех же магических соображений, смысл которых не нуждается в специальных пояснениях, ей запрещено закрывать дверь в амбар и отверстие в очаге.

О появлении ребенка на свет дравиды оповещают разными способами: например, курги стреляют из ружей, тамилы вывешивают листья маргозы над дверью для защиты новорожденного от дурного глаза. Послед обычно закапывают под материнским ложем вместе с медной монеткой, куркумой, солью и орехом арековой пальмы¹⁹. День рождения ребенка устанавливается не по солнечному, а по лунному календарю, так что эта дата меняется из года в год.

Целый комплекс магических церемоний совершается и для защиты женщины, причем наибольшая угроза для нее исходит от какого-либо злобного женского божества, например богини Каттери у тамилы. Чтобы умиловать ее, женщина поклоняется ей и до родов, и после них на специально сооруженном в юго-восточном углу дома возвышении. Оно устраивается из земли, и вдоль него размещают 18 конических глиняных фигур. Одна такая фигура — покрупнее — ставится в центре. Место огораживается занавеской, и ночью обнаженная женщина в сопровождении родственниц совершает здесь ритуал умилования богини²⁰.

Роды принимает специально приглашенная для этой цели повитуха, как правило, женщина, специализирующаяся на этом занятии. Отрезанная пуповина высушивается и повязывается на шею ребенку; ножницы и инструмент, которым закапывали пупок, хранятся в комнате шесть дней²¹.

Главная церемония в каноническом индуистском обряде рождения ребенка состоит в следующем: отец ребенка касается его ротика золотой ложкой с медом или маслом, к которым иногда примешана золотая пылинка — символ счастливой доли, которую желают малышу. Затем ложкой касаются ушей и плеч, повторяя при этом мантры.

Процесс появления ребенка на свет сопровождается детально разработанными правилами, указаниями и запретами. Разумеется, детали и порядок проведения ритуала в разных местностях и в разных социальных слоях различны, но суть его во всех случаях одна: реальными и магическими средствами обеспечить максимально благополучные роды и предусмотреть все меры предосторожности для матери и ребенка.

У некоторых малых дравидских народов (ерукала, куравары) в начале нашего века был зарегистрирован обычай, предписывающий мужу роженицы симулировать роды для отвращения вредоносных сил. У ерукала это происходило следующим образом. Женщина сообщала мужу о наступлении предродовых схваток, тот немедленно надевал ее одежду, ставил на лоб тот знак, который обычно ставила его жена, удалялся в темную или слабо освещенную комнату и ложился в постель. Когда ребенок рождался, его обмывали и укладывали в колыбель позади отца. За отцом ухаживали, как за роженицей: не разрешали вставать, давали пальмовый сахар²².

Считается очень важным отметить с точностью до минут время рождения ребенка. Это поможет астрологу определить расположение и влияние планет в момент рождения, вычислить все вытекающие отсюда последствия, составить верный гороскоп.

Практически у всех дравидских народов рождение ребенка связано с понятием ритуальной нечистоты, которая может длиться от нескольких дней до нескольких месяцев. Нечистой считаются роженица, ее муж и другие члены семьи. Внешне это выражается обычно в комплексе запретов разной степени строгости, которые они должны соблюдать. Так, у женщин наярок (малайяли) период нечистоты после родов длится 15 дней и распространяется на всю семью. В этот период им запрещается посещать храмы и святые места²³. По окончании срока, а иногда и в продолжение его совершается цикл очистительных процедур (чаще всего очистительных не только в сакральном, но и в прямом смысле слова). Затем устраивается угощение родственникам и соседям, и на этом праздничная церемония, связанная с рождением ребенка, заканчивается.

Интересно отметить сохранявшееся до недавнего времени у некоторых дравидских народов представление о биологической роли мужчины в производстве потомства. Так, члены племени тогда не озабочены установлением генеалогического отца будущего ребенка забеременевшей женщины. Отцовство устанавливается юридически на седьмом месяце беременности церемо-

нией вручения женщине лука и стрелы²⁴. Аналогичная по своей сути церемония существовала в касте наяров у малаяли. Когда женщина беременела, один из числа ее брачных партнеров заявлял свои отцовские права, вручая одежду и угощение женщине-повитухе. Отсутствие таких претендентов давало основания для подозрения, что женщина вступила в недозволенную связь с членом низшей касты или неиндусом²⁵.

В индуистском обществе, где господствуют кастовые и родственные группировки, т. е. установлена жесткая структура статусов, важен вопрос установления статуса родившегося ребенка, причем здесь следует различать два взаимозависимых параметра: социальный и ритуальный. Социальный статус ребенка определяется социальным положением отца. Это правило действует во всех случаях, включая те, когда ребенок рожден в добрачной связи²⁶, или те, когда установленное юридическое отцовство не соответствует фактическому. Мать тяготеет к ритуальной составляющей статуса ребенка²⁷. Ребенок вдовы считается фактически нечистым, ненастоящим членом своей касты, так же как и малыш, рожденный в смешанном (в кастовом отношении) браке.

Поскольку в дравидском обществе существует дифференцированная оценка родственных групп по социальному и ритуальному рангу и престижу, то связь с определенной семьей в будущей жизнедеятельности юного члена семьи может выступать как достоинство или как недостаток в различных видах социального взаимодействия.

В традиционных приемах ухода за новорожденными у дравидов много общего с жителями других регионов Индии. Матери носят малышей на руках, сбоку или сзади на спине, привязывая их к себе куском ткани. Когда дети подрастают, они переходят, как правило, на коллективное попечение, и в их воспитании принимают участие все члены семьи. В сельской местности, как отмечают многие путешественники, к детям относятся как к своим не только родители, но и все селение целиком; они как бы принадлежат всем жителям этой деревни.

Одной из этноспецифических индуистских черт, сохраняемых дравидами в наибольшей «чистоте», считают их приверженность хиромантии, астрологии и другим видам гадания. Эти многочисленные приметы, знамения, поверья отражают глубинные пласты народных магико-онтологических представлений и до сих пор упорно держатся в народной массе. Например, у бадага считается хорошей приметой, если отец новорожденного чихнет прежде, чем перережут пуповину, и плохой, если он чихнет после этого. Если пуповина обвилась вокруг шеи ребенка, его дядя не будет навещать малыша 10 дней или больше, а затем совершит очистительную церемонию, потому что считается, что именно дяде в этом случае грозят неприятности. Пуповина, пересекающая грудь и уходящая под мышку, — дурной знак для отца²⁸.

Дравидские матери боятся дурного глаза и используют обширный арсенал защитных магических мер, отводящих вредоносные силы: наносят на лицо ребенка черные точки или другие отпугивающие знаки, вешают амулеты на шею, на руки, на пояс, повторяют мантры и пр. При этом для достижения той или иной цели используются вполне определенные средства, закрепленные в народной памяти и передаваемые из поколения в поколение.

Детские болезни также приписываются влиянию дурного глаза. В этих случаях рекомендуется принять меры наподобие следующей: взять несколько прутиков от новой, неиспользованной метлы, бросить их в огонь, несколько раз обнести вокруг него ребенка и положить в угол. Взять пепел и сделать им знак на лбу малыша. Если прутики сгорают бесшумно, мать говорит: «Взгляни, метла сгорела без единого звука, глаза у этой твари действительно плохие». И брань сыплется на голову подозреваемого в сглазе²⁹. Потеря ребенком аппетита расценивается как результат посещения дома плохим человеком. В этом случае мать берет немного пыли со следов визитера, обносит вокруг головы ребенка и бросает в очаг³⁰. Однако есть средство, благотворно влияющее на заболевание малыша. Дравиды считают, что ребенку полезно видеть мусульманина, ощущать на своем лице его дыхание. Истинность и результативность подобных операций никогда не вызывает сомнений в традиционной дравидской семье.

Важнейший момент в жизни ребенка — наречение именем. Время, как правило, согласуется с астрологом или домашним жрецом, а ритуальное исполнение бывает различным в зависимости от региона и социального слоя. Согласно каноническим установлениям, мальчику дается имя на 11-й день после рождения, девочке — на 12-й. Четные числа считаются несчастливymi для мальчиков³¹.

Вот одно из описаний этого обряда у тамиллов. На руку или на ногу ребенку повязывают красную ниточку из хлопка и шелка; это — *каппу* — охранительный браслет-амулет. На полу чертят красный квадрат и посыпают его листьями пипала. Четыре женщины-родственницы качают ребенка на ткани, растянутой над квадратом, а тетя ребенка поет песню, где повторяется его имя³².

У брахманов-намбудури малаяли отец ребенка, повязав ниточку-амулет на запястье малыша и нанеся на тельце знаки священным пеплом, трижды шепчет ему на ухо его имя. Затем отдает ребенка матери, еще раз трижды произносит имя, снова берет ребенка и снова трижды повторяет имя³³.

У дравидов коя право выбора имени предоставляется самому ребенку. Церемония наречения происходит на седьмой день после рождения. Ребенка купают, укладывают на ложе и дают в ручку лист дерева *мова* (*Bassia Patifolia*). Затем собирают соседей и близких родственников. Вслух произносится какое-

нибудь имя. Плач ребенка расценивается как неодобрение выбора и несогласие. В этом случае у него забирают лист и выбрасывают его, затем дают ему новый лист и называют новое имя. Так продолжается до тех пор, пока ребенок, прекратив плакать, не выразит своего «одобрения»³⁴.

По древней традиции, большинство имен собственных в дравидском ономастическом фонде имен теофорны, т. е. связывают ребенка с конкретным божеством, предком или обожествленным героем древнего эпоса. Девочек нарекают иногда по названию цветов или человеческих качеств, считающихся приятными. Если в семье умер первенец или другие дети, оставшимся в живых стараются дать грубые, оскорбительные или отталкивающие имена, чтобы обмануть злые силы, например: *Калла* (Камень), *Хучча* (Лунатик) у каннара, *Гунда* (Скала), *Пиччи* (Сумасшедший) у телугу. У каннара наречение таким именем сопровождается протыканием правой ноздри.

Имена иногда даются в честь святыни или божества, которым давала обет жаждающая ребенка женщина. Если обеты такого рода, как это часто бывает, приносятся змеям и змеиным святыням, слово *нага* (змея) делается составной частью имени.

Комплекс имен у малых дравидских народов демонстрирует пестрое разнообразие исконно дравидских прозвищ и кличек, связанных с явлениями природы, названиями деревьев, цветов, плодов, местностей, созвездий и планет, дней недели³⁵, физические или моральные качества человека также могут дать повод для имени.

По традиционным представлениям дравидов, имя человека воспринимается как нечто внутренне присущее ему. Отсюда сложная магия имен, множество ритуальных предписаний и запретов. В социальном плане имя можно рассматривать как набор опознавательных критериев, свидетельствующих о социальном статусе, кастовой и религиозной принадлежности, имущественном положении носителя. Так, мужчина малаяли из касты *наяров* имеет четыре имени: клановое, наследственное (в недавнем прошлом давалось старшим братом матери), данное при рождении и кастовый титул, например, *Вадакки Нараяна Кришна Куруп*. Женщины этой касты имеют имена, сходные по структуре с мужскими, но кастовый титул в них отсутствует, а клановое имя наследуется матрилинейно, например, *Вадакки Лакшми Парвати*³⁶. Параллельно с таким официальным именем существует прозвище, или кличка, употребляемое в быту, например: *Еччу* вместо Лакшми, *Киичу* вместо Кришна и т. д. Этикет запрещает обращаться к старшим по возрасту или к вышестоящим по имени. В этих случаях употребляются термины родства или титулы. Старшие называют младших одним из основных компонентов имени, уменьшительно-ласкательными именами или обращениями типа наших «малыш», «милый».

В наиболее ортодоксальных индуистских семьях на четвертом месяце жизни ребенка совершают обряд *нишкрамана*:

(тамилск. *виттил пурапарту*): в благоприятный, согласованный с астрологом день мать выносит ребенка во двор, показывает ему солнце, трижды обходит вокруг кокосовой пальмы, а затем совершает поклонение богам с просьбой даровать малышу здоровье и благоденствие.

В полгода или в девять месяцев совершается церемония вкушения твердой пищи — *аннапрашана* (тамилск. *сорунну*). Иногда одновременно с этим совершается ритуал наречения именем. Обряд обставляется скромно или пышно в зависимости от достатка семьи и сопровождается определенными ритуальными процедурами, главной из которых является кормление ребенка рисом. Обычно рис подносят на золотой или серебряной монетке. Ритуал имеет чисто символическое значение, поскольку регулярное кормление твердой пищей начинается позже³⁷.

Между тремя и пятью годами совершают обряд выбривания волос. Эту церемонию предпочитают проводить в местах паломничества, приурочивая к какому-нибудь празднику семейного божества. Например, в Мадуре (Тамилнад) в храмах в Пални — известном месте паломничества — эта церемония совершается непосредственно на берегу реки. Волосы обычно жертвуют храму. Иногда одновременно совершают и обряд прокалывания ушей (тамилск. *катукутту*)³⁸.

До того как ребенок начинает учиться читать и писать (примерно между пятью и семью годами), устраивается *сарасвати-пуджа* (или *видьярамбхам*) — домашний праздничный ритуал, приобщающий его к постижению грамоты. Это бывает осенью, иногда приурочивается к какому-нибудь общендийскому празднику. Ребенка усаживают на специально отведенное и украшенное место, затем жрец, отец, дядя или брат матери пишут золотой монеткой приглашение Сарасвати (или Ганapati), средним пальцем правой руки ребенка выводят первую букву (или несколько букв) алфавита и дают ему пальмовый лист — *олу*, где выведены эти буквы³⁹.

Важнейший обряд «жизненного перелома», в терминологии В. Тэрнера, — это *упанаяна*, обряд посвящения, или инициации. Этот обряд совершается только членами высших каст, поэтому прошедшие его именуются дваждырожденными. Теперь его практически совершают только брахманы.

В полном каноническом исполнении обряд должен длиться три дня. Он состоит из множества действий: надевания амулета (каппу), омовения, облачения неопита в новую одежду, чтения мантр и т. д. На эти дни мальчиков (девочки этот обряд не проходят) изолируют, им надлежит вести аскетический образ жизни и не видеть никого и ничего, кроме священного брахманского шнура, который сосостит из трех нитей, символизирующих трех главных богов индуистского пантеона. Этот шнур жрец кладет мальчику на левое плечо и связывает концы на правом боку; его носят всю жизнь, и старый меняется новым, точно таким же.

Некоторое представление о том, как в действительности выполняется этот обряд, дает следующая цитата из «Воспоминаний» Рабиндраната Тагора: «Над нами совершили обряд посвящения в брахманы по всем правилам древнего ведического ритуала. Затем мы, трое молодых брахманов, с бритыми головами и золотыми кольцами в ушах, должны были в уединении провести три дня в одном помещении третьего этажа.

Для нас все это было очень забавно. Кольца были очень удобны, чтобы тянуть друг друга за уши. В одной из комнат мы нашли маленький барабан; мы выходили с ним на веранду и, заметив кого-нибудь из слуг, проходящих по двору, привлекали его внимание звуками барабана. Взглянув вверх и увидев нас, он поспешно удалялся от греха подальше, низко опустив голову. Иными словами, мы не можем похвалиться тем, что провели эти три дня в аскетическом созерцании.

Я убежден, что в старину мальчики-отшельники часто были вроде нас. И если памятники древности рассказывают о том, что мальчики вроде десяти- или двенадцатилетнего Сарадваты или Сарнгарвы проводили целые дни в жертвоприношениях и пении мантр, то мы отнюдь не обязаны безусловно доверять подобным свидетельствам; ибо еще древнее их — Книга о Душе Ребенка. Ни на одном языке нет откровения, более авторитетного, чем она»⁴⁰.

С точки зрения рассматриваемой здесь темы обряд посвящения обозначает рубеж, завершающий начальный этап социализации ребенка — социализацию в семье. К этому времени ребенок привывает к той особой атмосфере своей семьи, которая отражает специфическое кастовое самосознание, складывающееся из множества мелочей: знания норм поведения со старшими, форм обращения к старшим и младшим, к родственникам отца и матери, списка семейной генеалогии и основных семейных праздников и святынь. Кастовое сознание уже в детском возрасте становится естественным, как дыхание, и ребенок имеет довольно четкое представление о том, какое место ему уготовано в обществе.

С раннего возраста ребенок вырабатывает для себя как бы внутренний план общества. Из отношений и разговоров взрослых, из сказок, песен и другого фольклорного материала, из особенностей бытового уклада он черпает и усваивает стереотипную самооценку своей касты и ее взаимоотношения с другими кастами. Он учится узнавать членов своей касты. В семье он усваивает, что скрупулезное следование традиционным предписаниям, нормативным для его семьи и касты, — источник самоуважения семьи, ее престижа в локальном социуме. Нарушение кастовых предписаний, чтимых семьей, может быть чревато нанесением ущерба всем, с кем соединяют индивида семейные узы.

В детстве закладываются и духовно-психологические основы ориентации индивида. Вектор духовного развития личности в

индуистском обществе обусловлен двумя господствующими истари фундаментальными положениями: представлением об иллюзорности окружающего мира и сознанием необходимости собственного самосовершенствования (сравни с идеей мироустроительной, т. е. направленной вовне, деятельности, на которую преимущественно ориентируют молодое поколение на Западе).

В семье и в общине ребенок приобщается и к традиционным культурным знаниям, слушая легенды о предках, богах и эпических героях, узнавая о семейных святынях, о духах, живущих в очаге, в доме, в поле. Ежедневные молитвы, жертвоприношения семейным богам, культовые церемонии в честь местных божеств, поклонение кастовым святыням — весь этот комплекс разнообразных сведений постигается в семье. Таким образом происходит приобщение к ритуальной жизни семьи и касты.

В системе классификационных соответствий, организующих традиционные представления дравидов, детство и юность соотносятся с весной, с периодом роста и становления всего живого. Вообще же с детьми дравиды связывают представления об особой сакральной чистоте, утрачиваемой во взрослом состоянии. Поэтому детям, особенно девочкам, отводится большая роль в специальном празднике *номбу*, которым отмечают начало традиционного тамильского Нового года в месяце *тай* (середина января) ⁴¹.

Следует отметить, что существует огромный массив детской литературы на дравидских языках. Книги буквально пронизаны своеобразным чувством ностальгической грусти, вызванной прошедшим детством.

В семье закладывается и прочный фундамент профессиональной ориентации человека. Для него не мог возникнуть вопрос о выборе будущей профессии, поскольку она была жестко детерминирована кастовой принадлежностью его семьи и постепенное приобщение к ней начиналось в большинстве случаев с детства. Таким образом, семья и здесь выступает основным агентом социализации. В профессионально-производственной сфере, как и во всех остальных, ребенок ориентирован с самого начала на повторение и воспроизведение родительских ролей как нормативных образцов, и их ожидания являются для него единственно значимыми.

И наконец, семья является начальным этапом обучения детей их будущим семейным ролям: именно в семье дети узнают, что значит быть отцом и матерью, и эта первая, самая ранняя, эмоционально заданная информация навсегда остается с ними и формирует их будущие семейные роли.

Таким образом, практически все социальные правила адаптации и культурнизации человека с детства не только индуцировались семьей, но и закреплялись в ней, превращаясь в действенный социализирующий фактор. Так, дравидский ребенок как будущий член индуистского общества с детства осознавал и принимал ту роль, которую уготовило ему общество.

Итак, первичный этап социализации дравидский ребенок традиционно проходил в семье. Обряд посвящения, описанный выше, являлся как бы его символическим завершением и одновременно знаменовал начало социально активной фазы жизни человека, т. е. являлся его социальным рождением, отодвинутым на несколько лет от фактического⁴².

Дальнейшие этапы социализации, связанные с образованием трудовой деятельностью, отнюдь не означали разрыва с семьей; сакрализованные родственные связи были структурной основой той социокультурной системы, в рамках которой проходила вся жизнь индивида. Направление социализации, ее формы и содержание были предрежены и наполнены традицией.

По каноническим индуистским установлениям, социально активная фаза жизни членов общества делилась на четыре периода — *ашрама*. После посвящения в 7—9 лет надлежало пройти первую фазу жизни — ученичество (*брахмачарья*). Рекомендуется проходить ее в обители — ашраме под руководством духовного наставника — гуру. После этапа ученичества, длящегося, как минимум, пять лет, следовало возвращение домой — *самавартана*. Этот рубеж знаменовал физическую и духовную зрелость и готовность исполнять семейные обязанности. Свадебный обряд символизировал вступление в следующую стадию — семейную жизнь (*грихастья*), когда надлежало выполнить обязанности продолжения рода, содержания семьи и воспитания детей. Выполнив свой гражданский долг и дождавшись «детей своих детей», член индуистского общества должен был покинуть дом, мирскую жизнь и удалиться в лес, став отшельником — *ванапратха*. В этой фазе жизни следовало очищаться от всяческой скверны и прегрешений. Пройдя ее, человек вступал в фазу аскета — *саньасина* и завершал свой жизненный путь в постах и молитвах.

Таким образом, традиционный индуизм признавал возраст и связанные с ним психофизиологические характеристики важным организующим признаком социального развития членов общества. Доктрина четырех периодов жизни для членов высших и средних каст в течение многих веков имела силу императива и находила подражателей среди простого народа. Ее действенная сила сохраняется и поныне, пронизывая разные сферы жизни общества и олицетворяя традиционные ценности, запечатленные в некоей идеальной схеме. Как отмечает А. Е. Снесарев, даже в современных брахманских колледжах распорядок жизни приближен к идеалам этой доктрины⁴³.

По всей вероятности, закон четырех стадий жизни сохранил и донес до наших дней идею половозрастной стратификации, существовавшую на архаической стадии индийского общества, переосмыслив ее в соответствии с брахманистским мировосприятием, пафос которого состоит в понимании внешних проблем и коллизий как отражения внутренних конфликтов личности. Выразительные остаточные явления архаической социально орга-

низирующей системы можно найти у дравидов, где канонически установленные нормы четырех стадий жизни дополняются стадияльно более ранними деталями. Например, на севере Индии предписывается неукоснительное выполнение норм четырех стадий только мужскому составу высших и средних каст, в то время как на юге некоторые из правил распространяются и на женщин. Выразительным примером является символический групповой брачный ритуал — *таликетту кальянам* у девушек малаяли касты наяров. Он приурочивается к периоду наступления половой зрелости и состоит в том, что условный жених (чаще всего юноша той же касты или брахман-намбудири) надевает брачные ожерелья группе девушек, например из одного селения. После этого девушка считается готовой к замужеству и может выбрать себе мужа⁴⁴.

У тамиллов в лексике, в ритуальных предписаниях, в соотношении отдельных возрастных стадий с богами-покровителями сохранились следы более дробного деления жизненного цикла индивидов.

Обобщенно-схематичное изложение доктрины четырех периодов жизни показывает, что следующие после детства этапы социализации предполагали выход во внешний мир, построение и реализацию того, что закладывалось в семье. По мере расширения контактов индивид вовлекался во все новые, усложняющиеся процессы социального взаимодействия, принудительно отбатывая и совершенствуя свою социальную роль.

Следующей после семьи референтной группой, где происходит генерализация усвоенных в семье социальных норм и правил, является группа сверстников. Обычно это многочисленное сообщество родных, двоюродных и троюродных братьев и сестер, т. е. не выходящая за пределы родственного круга группы. Здесь приобретаются и совершенствуются навыки общения с коллективом; чаще всего они отмечены печатью близости и эмоциональной привязанности.

Иерархическая позиция в такой группе определяется полом и возрастом: чем старше ребенок, тем выше его престиж. Взаимоотношения полов и их доминирование складываются в зависимости от преобладания патриархальных или матриархальных черт в семье. Чаще всего статус братьев в семье выше, чем статус сестер.

Общества сверстников у современных крупных дравидских народов не отличаются жесткой однозначной структурированностью, хотя отдельные реликты ее иногда прослеживаются. Иная картина наблюдается у малых дравидских народов. Так, у мугаров существуют специальные мужские дома для мальчиков и юношей — *винибандарикуре*, где они содержатся в течение 10—12 лет до женитьбы. Дом представляет собой хижину площадью приблизительно 20 кв. м, где владевает старший юноша — вождь и соблюдают нормы особой нравственной дисциплины. Женщин в такой дом не допускают. Члены пле-

мени, как правило, не вмешиваются в дела и отношения мужских домов, предоставляя им автономные права. Подобная автономность полностью противоположна индуистской тенденции к культуризации, упорядоченности поведения молодежи и контролю со стороны взрослых, который практикуется крупными дравидскими народами. В мужских домах юноши проводят ночь, утром сами готовят себе завтрак, а днем работают и едят в семье, помогая ей в повседневных делах. Особые спальные дома существуют и для девушек⁴⁵.

Не последнее место в общении сверстников занимают игры, традиционный набор которых у дравидов весьма разнообразен. Особого упоминания заслуживают ролевые игры, которые развивают важный социализирующий механизм — «принятие роли другого».

Занимая свое место в структуре институтов традиционного общества, группы сверстников обеспечивали связность организуемой социальной и ритуальной жизни. Они помогали передавать культуру общества, его верования и ценности, способствовали приобретению навыков, необходимых для общественной жизни. В известном смысле они дополняли и закрепляли тот комплекс знаний, который ребенок получил в семье. Таким образом юноши и девушки приобретали социально необходимые и морально желательные качества.

Следующие важные этапы социализации связаны с получением образования (для высших и средних слоев) и приобретением профессии. В интересах анализа их удобнее рассматривать каждый в отдельности, хотя в реальности они бывают иногда не расчленены. Адекватно понять принципы обучения и образования можно лишь в том случае, если исходить из целевых ориентаций касты, детерминирующих социальные роли индивидов.

Специализация образования, его объем, формы и направление задавались кастовой принадлежностью и традиционно воспроизводились из поколения в поколение. Так, брахманские дети часто обучались в домашних школах, существовавших при больших неразделенных семьях. Обычно образование сводилось к заучиванию наизусть огромного количества священных текстов, а на более поздней стадии — к их интерпретации. Центрами традиционной брахманской учености на дравидском Юге были монастыри — *матхи* и *адины*. На базе монастырей иногда возникали закрытые учебные заведения, специализирующиеся на изучении вед. Здесь религиозные наставники — гуру обучали юных брахманов грамматике, риторике, просодии, астрологии, медицине, законам страны и т. д. Брахманы готовились к выполнению своей будущей социальной роли транскрипторов общиндийской культурной традиции и агентов санскритизации местных этнических культур.

Мальчиков малаяли воинской касты *наяров* с семи лет отправляли учиться в *калари* — специальные военные училища.

Здесь они получали и общее, и специальное военное образование. Их учили гимнастике, танцам, борьбе, обращению с оружием. Благодаря ранней специализации мальчики приобретали необычайную ловкость и подвижность, их суставы всю жизнь сохраняли необыкновенную гибкость⁴⁶. Так готовилось пополнение для армий местных княжеств. Эти школы обычно функционировали при храмах популярной дравидской богини Бхагавати.

У тамильских торговцев касты четти наиболее продуктивным считается строгое и длительное ученичество, которое проходят сыновья у своих отцов-торговцев, начиная с 10—12 лет и постепенно усваивая все тонкости ремесла⁴⁷.

Приведенных примеров достаточно, чтобы понять, что член традиционного индуистского общества получал образование в лоне своей касты, следуя ее нормативным предписаниям. Консерватизм и традиционализм, обусловленные индуистскими религиозно-этическими критериями, можно выделить как отличительные черты традиционного обучения на дравидском Юге. В традиционных школах поддерживался культ старины и авторитет преданий, которым придавалось огромное воспитательное значение и которые были основой определенной социокультурной ориентации. Ученикам прививался пиетет перед древностью, истинами великих мудрецов и совершенством существовавшего в древности порядка. Мальчикам из высших слоев прививалось умение оперировать сюжетами из мифической истории, древних преданий и канонов. В народе, особенно у крестьян, молодежи передавалось уважение к преданиям старины, культу предков и деяниям древних эпических героев. Таким образом, подрастающее поколение воспитывалось в строгости по отношению ко всему, что было освящено древней традицией.

Во время английского владычества традиционные школы стали вытесняться христианскими миссионерскими школами, строители которых мало заботились о сохранении местных традиций. Наоборот, свою благородную миссию они видели в искоренении языческой распущенности и насаждении христианского благочестия. Англичане стали создавать школы и колледжи по принципу так называемой пощады религиозных чувств населения, т. е. с учетом принадлежности к касте и общине. В результате образование оставалось привилегией членов высших каст и зажиточных слоев, в то время как низшие касты и неприкасаемые оставались неграмотными⁴⁸.

После достижения Индией независимости в 1947 г. повсеместно стали внедряться начальные и средние школы европейского образца, получили доступ к образованию и низшие слои населения.

Принцип кастовой корпоративности сохраняет свое самодовлеющее значение и в области трудового воспитания. Это становится понятным, если учесть, что каста зиждется не только на родственных, но и на производственных связях. Профессия

является важнейшим детерминантом касты и ее статуса. На профессиональную принадлежность касты указывает, как правило, ее название, например, тамильские касты: *веллала* — земледелец, *таччан* — плотник, *каннан* — медник; касты малаялам: *тийан* — землевладелец, *коллан* — кузнец, *чалиян* — ткач, *тагган* — ювелир и т. д.

Характер труда традиционно оценивается по шкале «чистый — нечистый». На вершине иерархии находится та разновидность «чистого» труда, которую мы называем умственным трудом. Сюда относятся занятия учителя, наставника, жреца. Физический труд оценивается несколько ниже. В этой градации самым высоким статусом обладает труд земледельца, причем статус может быть выше или ниже в зависимости от того, в каком отношении находится каста к праву собственности на землю. Последними в категории чистого труда идут ремесла, обслуживающие земледелие (кроме кожевенного). «Нечистым» считается труд обслуживающих каст — стиральщиков, брадобреев. На самой низкой ступени иерархии находятся касты, по роду своих профессиональных занятий соприкасающиеся с оскверняющими субстанциями (выделениями людей и животных, шкурами животных), — уборщики, ассенизаторы, кожевники⁴⁹.

Для производственного цикла, как и для всего жизненного, в качестве нормативного образца утверждаются неизменность, повторяемость, воспроизведение традиционных шаблонов. Секреты мастерства, орудия труда, характер производства передаются из поколения в поколение и сохраняют свой рутинный характер: «Лишь накопленная из поколения в поколение и передаваемая по наследству от отца к сыну специальная сноровка сообщает индийцу, как и пауку, его виртуозность»⁵⁰.

Отношение дравидов к процессу труда и к орудиям производства отмечено печатью глубокой сакральности и пронизано древними, идущими из глубокой архаики магическими представлениями. Орудия любого труда, включая и труд на кухне, воспринимаются как дарованные высшими силами, поэтому к ним испытывают священное уважение, их чтят и им поклоняются во время специальных праздничных ритуалов. Такая же культовая почтительность характеризует и отношение к объектам труда: земле, амбару и т. д.

На такое отношение к труду ребенок ориентирован с детства и обязан следовать утвердившимся обычаям. Проявление здравого смысла и инициативы не требовалось и не поощрялось, нужно было усваивать нормативные образцы, принятые в семье. Регламентированное социальное поведение в трудовой сфере исключало возможность выбора: оно давалось как единственно возможное и никакой альтернативы ему (например, творческого и активного взаимодействия с окружающей средой) не предлагалось. Воспитывая почтение к труду и священный трепет к его инструментам и объектам, индуистская идеология

тем самым организовывала и упорядочивала взаимоотношения человека с окружающей средой и, налагая определенные ограничения на трудовые отношения, направляла их по социально приемлемому пути.

Рассмотрев направление, основные этапы и формы индуистского образца социализации дравидских детей, нельзя не коснуться вопроса о некоторых существенных характеристиках этого процесса. Среди них как основополагающую и стержневую в системе социально-этических индуистских ценностей следует выделить категорию долга. Долг понимался как религиозная обязанность, как символ и эталон освященной веками традиции. Долг перед семьей, кастой, общиной руководил социальным поведением индивида и с детства направлял его в нужное (социально-потребное) русло. Долг призывал строить свое социальное поведение в соответствии с принятыми традиционными освященными нормами: именно соответствие социальным нормативам касты, а не более понятное европейскому уму всестороннее развитие индивидуальности было идеалом и образцом для подражания. Отклонениям от фиксированных норм противодействовала вся система официально санкционированной индуистской идеологии.

Таким образом, приобщение к жизни индуистского социума дравидский ребенок начинал и проходил в пределах тесно связанных социальных кругов: семьи, касты, общины, принадлежность к которым была обусловлена его рождением. По мере взросления он последовательно включался путем обучения в социальную жизнь каждого круга. Все перечисленные группы скрепляла каста, она же детерминировала направление социализации и выполняла роль той культурно-социальной среды, в которой социализация проходила. Так осуществлялся многовековой процесс направленного формирования определенного социального типа личности с особым кастовым самосознанием: самоидентификация личности выражалась прежде всего в кастовых терминах, а оценка — в стереотипных представлениях, отражающих традиционно сложившийся образ касты. Незыблемость и стабильность подобного процесса поддерживали санкционированные индуизмом социально-этические доктрины.

Прослеженный на дравидском материале индуистский образец социализации детей и подростков в известном смысле схематичен, ибо он отражает, по оговоренному выше условию, некий стабильный идеальный стереотип, который варьирует в разных географических районах Юга Индии (как и всего субконтинента) и в разных слоях общества.

В статье затронуты лишь некоторые вопросы социализации подрастающего поколения в системе традиционного индуистского общества у дравидов. Структурно-функциональные институты этого общества отличались удивительной стабильностью и практически полным отсутствием (во всяком случае, на посторонний взгляд) динамичности. Англичане в XIX в. нашли картину об-

щества во многих социальных проявлениях поразительно сходную с описанной в древних текстах. При всей его жесткой структурированности, которая обычно ведет к застою и стагнации, индуистское общество оказалось достаточно гибким, чтобы, подобно зыбучим пескам, поглощать и ассимилировать происходящие в нем перемены.

Развитие национального капитализма размывало некоторые устои традиционного общества и нарушило целостность общиндийской культуры. Однако вследствие относительной неразвитости и кратковременности капитализма в Индии традиционная культура не была полностью вытеснена. Процесс так называемой вестернизации охватил лишь верхний тонкий слой образованной элиты, в то время как большая часть населения по сию пору остается приверженной традиционным ценностям и традиционному образу жизни.

Фактором, наиболее активно разлагающим традиционное общество, является урбанизация⁵¹. В совокупности с другими общественными явлениями она открывает возможности для социальной мобильности, не связанной с традиционными нормами, отношениями и связями и во многом противоречащей им. Современная экономика диктует потребность в людях иного склада, образования, стиля жизни и мироощущения, нежели социальный тип личности в традиционном индуистском обществе. В этой связи социально-этические и религиозные установления индуизма постепенно теряют свою категорическую и неограниченную императивность. Развивающийся процесс секуляризации выражается во всем: и в речевой деятельности, и в типах жилища, и в одежде, и во взаимоотношениях людей.

На дравидском Юге, как и во всей Индии, все больше утверждается светское образование, начало которому положили английские колонизаторы. Сейчас народное просвещение делает крупные успехи. Согласно переписи 1971 г., грамотные жители страны составляют 29,3% по сравнению с 16,7% в 1951 г. и 9,52% в 1931 г., причем на первом месте по грамотности населения в Индии стоит южноиндийский дравидский штат Керала. Здесь в среднем половина мужского населения и около 40% женского грамотны (грамотность всегда была отличительной чертой женщин малаяли).

Постепенно меняются традиционные представления о социальном положении и статусе, связанные с чувством социальной неполноценности у представителей низших каст и социального превосходства — у представителей высших каст. Территориальная подвижность населения обуславливает возможность нетрадиционных занятий, заставляет адаптироваться к новому, непривычному, нетрадиционному социальному и культурному окружению. Строгость и обилие ритуальных предписаний неотвратимо сокращаются: даже некоторые торжественные и пышные праздничные церемонии, длившиеся прежде несколько дней, теперь проводятся за один — два дня.

В современной социальной жизни дравидского Юга существует и противоположная тенденция, усилившаяся после победы национально-освободительного движения. Она выражается в росте интереса к национальной индийской культуре, наследию прошлого дравидов, в идеализации уходящих в прошлое традиционных институтов. Известны случаи возрождения и усиления забытых национальных традиций дравидов.

Итак, как видим, социализация современных дравидских детей происходит зачастую в разноречивом социуме, где традиционные элементы сосуществуют с современными. В результате на смену цельному традиционному дравиду-индусту, органично слитому со своей замкнутой социокультурной системой, приходит новый тип личности, именуемый в социологии маргинальным. Он формируется в разнотипных (гетерогенных) группах, в которых ему приходится играть разные, подчас противоречивые роли и руководствоваться иногда противоположными ценностными нормами, требующими переориентаций. Он все меньше функционирует как член определенной референтной группы, в состав которой он принудительно и пожизненно интегрирован: семейные и кастовые связи слабеют, и человек все больше индивидуализируется. Видоизменяется и процесс социализации в детском и юношеском возрасте. Первый этап социализации — в семье — остается в общих чертах традиционным (особенно в сельской местности), соответствуя вышеописанному образцу. Второй этап, связанный с получением образования, подвергается серьезным изменениям: высшие слои должны перестраиваться с религиозного образования на преимущественно светское, а низшие слои, непривычные к образованию, должны к нему приобщаться. Третий этап, знаменующий освоение трудовой деятельности, для некоторых слоев населения (или даже для отдельных представителей) остается традиционным: работа за ткацким станком, в кузнице, в поле и т. д., для других же он связан с ломкой привычных представлений: работа на фабрике, крупном промышленном предприятии, в конторе.

Рассмотренный в настоящей статье индуистский эталон воспитания, наиболее ревностно сохраняемый на дравидском Юге, может послужить основой для построения общендийской модели социализации, ибо распространение основных доктрин индуизма в Индии служит показателем единой общендийской культуры. При всем различии низших звеньев этой культуры, называемых в социологии малыми культурными традициями, они укладываются в единую культурную общность и взаимодействуют в ее рамках.

¹ Kingsley D. The Population of India and Pakistan. Princeton, 1951; Петров В. В. Народонаселение Индии. М., 1978, с. 63—76.

² Knorozov Y. V., Albedil M. F., Volchok B. Y. Proto-Indica: 1979. Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts, M., 1981.

³ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Протоиндийская цивилизация и со-

- временные дравиды.— Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. *Proto-Indica*: 1972. М., 1972, с. 153—164.
- ⁴ Подробнее см.: Народы Южной Азии. М., 1963, с. 544—659.
- ⁵ Подробнее см.: Шапошникова Л. В. Малые народы Южной Индии.— Малые народы Южной Азии. М., 1978, с. 142—195.
- ⁶ О религиозной ситуации в Южной Индии см.: Петров В. В. Народонаселение Индии, с. 96—107; Гордон Л. А. Религиозно-кастовый состав населения Индии.— VI МКАЭН. М., 1964, с. 1—12.
- ⁷ Петров В. В. Народонаселение Индии, с. 102.
- ⁸ Там же, с. 100.
- ⁹ The Social System and Culture of Modern India. Research Bibliography. N. Y.—L., 1975.
- ¹⁰ Термин «подкаста» давно утвердился в индологической литературе, однако существование его не признается правомерным некоторыми зарубежными индологами. В настоящей статье этот термин употребляется, в соответствии с принятой в советской индологии традицией, для обозначения промежуточных форм кастовых групп.
- ¹¹ Beck B. E. F. Peasant Society in Konkku. A Study of Right and Left Subcastes in South India. Vancouver, 1972, с. 2—6, 262—263; Dumont L. Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship. Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute. № 12. L., 1957, с. 8—10.
- ¹² Fuller C. J. The Nayars Today. L., 1974, с. 51—60.
- ¹³ Moore L. Malabar Law and Custom. Madras, 1905, с. 31—55.
- ¹⁴ Описание разнообразных брачных ритуалов см.: Thurston E. Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1907, с. 1—131.
- ¹⁵ Fuller C. J. The Nayars, с. 101—109.
- ¹⁶ Diehl C. G. Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India. Lund, 1956, с. 97, 189, 204.
- ¹⁷ Там же, с. 180—181.
- ¹⁸ Beck B. E. F. Peasant Society, с. 53.
- ¹⁹ Diehl C. G. Instrument, с. 182—183.
- ²⁰ Там же, с. 181.
- ²¹ Там же, с. 182.
- ²² Thurston E. Ethnographic Notes, с. 547—549.
- ²³ Thurston E. Castes and Tribes of Southern India. Vol. V. Madras, 1909, с. 343—344.
- ²⁴ Rivers W. H. R. The Todas. L., 1906.
- ²⁵ Fuller C. J. The Nayars, с. 108.
- ²⁶ Beck B. E. F. Peasant Society, с. 235.
- ²⁷ Там же, с. 234.
- ²⁸ Thurston E. Ethnographic Notes, с. 248—249.
- ²⁹ Там же, с. 256.
- ³⁰ Там же, с. 257.
- ³¹ Diehl C. G. Instrument, с. 184.
- ³² Там же, с. 183.
- ³³ Thurston E. Castes and Tribes, с. 213.
- ³⁴ Thurston E. Ethnographic Notes, с. 543—544.
- ³⁵ Там же, с. 532—542.
- ³⁶ Fuller C. J. The Nayars, с. 116.
- ³⁷ Diehl C. G. Instrument, с. 184—195.
- ³⁸ Там же, с. 185.
- ³⁹ Thurston E. Castes and Tribes, с. 348.
- ⁴⁰ Тазор Р. Воспоминания.— Собрание сочинений. Т. 12. М., 1965, с. 48—49.
- ⁴¹ Beck B. E. F. Peasant Society, с. 52.
- ⁴² Richards F. J. Side Lights on the Dravidian Problem. Madras, [6. г.], с. 20.
- ⁴³ Снесарева А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981, с. 41.
- ⁴⁴ Fuller C. J. The Nayars, с. 101—103.
- ⁴⁵ Шапошникова Л. В. Малые народы Южной Индии, с. 170—171.
- ⁴⁶ Thurston E. Castes and Tribes, с. 288—289.
- ⁴⁷ Там же, с. 252—253.

⁴⁸ По свидетельству Э. Тёрстона, сами дравиды считали обучение в общеобразовательной школе английского образца бесполезным, поскольку оно не давало необходимых профессиональных и практических знаний (*Thurston E. Castes and Tribes*, с. 252—553).

⁴⁹ *Dubois J. A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxf., 1959, с. 568—569; *Srinivas M. N. The Social Structure of a Mysor Village*.— *Indian Villages*. Bombay, 1963, с. 30; *Куценков А. А. Эволюция индийской касты*. М. 1983, с. 92—93.

⁵⁰ *Маркс К. Капитал*. Т. I.— *Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения*. 2-е изд. Т. 23, с. 352.

⁵¹ Индийские социологи усматривают корни кризиса личности в нарушении связей между традиционным наследием и современностью (подробнее см.: *Nairaul V. S. India: a Wounded Civilization*. L., 1977).

Е. Н. Успенская

РАННЕЕ ДЕТСТВО У ПАХАРИ ПРИГИМАЛАЙСКИХ РАЙОНОВ СЕВЕРНОЙ ИНДИИ

Основное население пригималайских районов Северной Индии — штата Химачал Прадеш и северо-западной части штата Уттар Прадеш — различные группы *пахари* (букв. «горцы»). Они составляют межэтническую общность. Этнические и этнографические группы пахари говорят на близких диалектах, которые в совокупности считаются языком индоарийской ветви индоевропейской языковой семьи, носящем название «пахари». Число диалектов пахари точно не установлено; как правило, выделяют двенадцать диалектов, причем один из них — восточный пахари (непали) — является государственным языком Королевства Непал. Численность пахари, живущих в пригималайских районах Северной Индии, около 6 млн.¹

Пригималайская часть Северной Индии находится на стыке двух крупнейших культурных миров — индийского и тибетского, поэтому здесь заметны многочисленные взаимовлияния в культуре населения. Тем не менее пахари являются представителями североиндийского этнокультурного комплекса. Этническая история их сложна и малоизученна, но неоспорим тот факт, что предки пахари пришли в VIII—XVIII вв. с равнин Северной Индии и здесь ассимилировали более древнее индоарийское же население — *клаша*, которое, в свою очередь, некогда завладело территорией еще более древнего автохтонного населения. Подавляющее большинство людей проживает в деревнях, расположенных в малодоступных долинах горных рек. Пахари исповедуют индуизм, особенно почитая Шиву и связанные с ним божества Девы (Кали) и Ганешу, а также Пандавов — мифических героев Махабхараты. Вместе с тем пахари сохранили многочисленные следы племенных религий. В рамках индуизма они переняли кастовую систему; самая крупная группа каст — раджпуты, которая состоит преимущественно из потомков переселенцев с равнин. Кроме них есть брахманские, иные земледельческие и обслуживающие касты.

Индийские Гималаи в этой их части этнографически еще мало исследованы. И ни в наши дни, ни ранее весь круг вопросов, связанных с рождением и воспитанием детей, не получил освещения в специальных исследованиях. Некоторые сведения фак-

тологического характера можно найти в общих этнографических и исторических работах по региону². В изданной в 1963 г. книге американского исследователя Дж. Берремана «Гималайские индусы»³ (в 1972 г. она вышла вторым изданием) подробно описаны изученные им жизнь и быт одной из деревень в Гархвале и не обойдены вниманием семья и семейная обрядность. Специальные исследования Д. Н. Маджумдара и Р. Н. Саксены⁴ посвящены очень своеобразным семейно-брачным отношениям у *джаунсари* Джаунсар-Бавара, одной из групп западных пахари. Для джаунсари характерно сочетание полиандрии с полигамией. У других групп пахари полиандрия, как правило, не встречается, но часто является нормой для тибетоязычных народностей Северной Индии.

Основная форма семьи у пахари — большая неразделенная семья; так легче вести хозяйство в сложных климатических условиях предгорий Гималаев.

Большая неразделенная семья у пахари — это патрилокальная, патрилинейная, патронимичная группа родственников, включающая родителей, их неженатых сыновей, незамужних дочерей, женатых сыновей, их детей и жен. Обычно большая неразделенная семья у пахари состоит из нескольких моногамных нуклеарных семей. Кроме того, в большой семье могут жить разведенные или овдовевшие дочери и сестры, малолетние дочери, выданные замуж, но еще живущие дома; часто и подолгу гостят замужние дочери и сестры, а жены, наоборот, надолго уходят в свой родной дом, так как у пахари женщины после замужества не становятся членами семейно-родственных групп мужа и поэтому не имеют права участвовать в церемониях и обрядах в доме мужа.

У джаунсари, которые тоже живут большими неразделенными семьями, преобладают полигамно-полиандрические брачные отношения, при которых в каждом поколении все братья считаются мужьями одной или нескольких общих жен. Поскольку все братья имеют общих жен, то в пределах поколения оказывается всего одна семья, а большая джаунсарская семья состоит из семьи отцов, семьи их сыновей и внуков, которые создадут свою семью. В такой семье все дети считаются юридически и в обрядной практике детьми старшего брата, хотя всех мужей своей матери они называют «отец», а всех других жен своих отцов (если они есть) называют «мать». И хотя настоящую свою мать каждый знает, ее не принято выделять среди других матерей⁵.

В большой семье отношения строятся на подчинении младших старшим. Молодая невестка подпадает в такой семье под власть свекрови и старших женщин семьи. Нередки случаи, когда невестку тепло принимают в семье. Но, конечно, классический образ невестки, страдающей от притеснений свекрови, хорошо знаком и здесь. Ни муж, ни жена не должны обнаруживать своей привязанности друг к другу. В соответствии с индий-

ской традицией, жена относится к мужу с большим почтением и должна прислуживать ему, угадывая его желания. Она никогда не называет мужа по имени, только иносказательно, обычно — «господин» или «мой человек». В такой семье молодая невестка находится в самом низу иерархической лестницы.

Большая семья имеет важное преимущество перед малой: здесь кто-нибудь из старшего поколения следит за детьми, когда ее остальные члены находятся на работе. Но даже в такой семье редко бывает полный «комплект» членов. Если умирает отец ребенка, то один из братьев отца обычно выполняет функции отца по отношению к племяннику. Чаше всего, однако, он женится на вдове брата. Вдовец берет в семью новую жену. Если вдова выходит замуж⁶ в другую семью, то она обычно забирает детей с собой, но они имеют право на долю имущества покойного отца.

Взаимоотношения мужчин и женщин в семье в процессе трудовой деятельности, во время отдыха, на праздниках не ограничены какими-то особыми правилами. Женщины-пахари во многих отношениях более независимы, нежели женщины в равнинной Индии. Исследователи отмечают также, что в рамках большой семьи наблюдается свобода половых отношений в пределах поколений⁷.

Семья и взаимоотношения в семье у пахари пригималайских районов Северной Индии несколько отличаются от таковых в других районах Индии, хотя тоже освящены индуистскими обрядами. Приемы ухода за малышами у пахари иногда своеобразны, но обряды и церемонии, которые сопровождают приход в жизнь нового человека, во многом одинаковы для всей Индии.

Главная цель создания семьи — обеспечение продолжения рода, произведение потомства. Поэтому наступление беременности сразу поднимает статус молодой жены, делая явными ее качества хорошей жены. Задержка в наступлении беременности после замужества привлекает всеобщее внимание. Бесплодие — это нечто ужасное, вечное проклятие и причина постоянной душевной боли. Как правило, родители ждут рождения сына. Сын продолжает род, помогает в работе, наследует имущество отца и — чуть ли не главное — именно он совершает религиозные обряды по смерти родителей и тем самым обеспечивает им благополучную загробную жизнь. Всякому индуисту поэтому нужно иметь хотя бы одного сына. Когда сыновей нет, но есть дочь, еще не все потеряно — можно назначить своим «душеприказчиком» зятя, который в таком случае должен жить в доме тестя и потом передать имущество тестя своим сыновьям от этой жены.

Если в отсутствии детей повинна жена, то муж должен жениться второй раз, чтобы обеспечить продолжение рода. Бесплодная жена в таком случае никак не должна чувствовать себя оскорбленной, напротив, сама должна подыскать супругу

мужу. Старшая жена обычно воспитывает детей, а младшая ведет хозяйство. Около 15% браков у пахари — полигамные⁸.

Иногда для обеспечения продолжения рода глава семьи усыновляет мальчика. Это может быть дальний родственник, часто внук или мальчик из бедной многодетной семьи. С момента усыновления мальчик считается принадлежащим к родственной группе приемного отца. Такой усыновленный наследник получает после смерти приемного отца его имя и имущество и должен вести себя в церемониях и обрядах как сын покойного.

Сыновья — почет для матери и отца при их жизни и гарантия благополучия на том свете. Особенно «полезен», конечно, старший сын. Детей в семье много, хотя в последние годы в связи с программой ограничения рождаемости уже можно встретить семьи, где двое — трое детей. Но, как правило, детей бывает «сколько бог даст». У пахари существует строго соблюдаемый запрет на интимные отношения между мужем и женой в период лактации. Поэтому дети обычно рождаются через два — четыре года друг после друга. Как только в семье появляются внуки, бабушка и дедушка ни в коем случае не должны иметь детей⁹. Конечно, если в семье много детей, они могут недополучить какие-то материальные блага, но от недостатка заботы и ласки дети обычно не страдают.

Наиболее желанным бывает, конечно, первенец, особенно если родители долго его ждали. Когда детей долго нет, то семья совершает паломничество к святым местам, выполняет специальные обряды. Это происходит обычно в месяце *саван* по индийскому календарю, который приходится на июль — август. Беременная женщина живет в ожидании предстоящего счастья. Все домашние рады за нее, стараются кормить ее вкуснее, облегчить ей работу, хотя она продолжает работать до самых родов. В этот очень ответственный период должны быть соблюдены все предосторожности, выполнены многие особые обряды. Во время беременности женщина не должна навещать недавно родившую женщину и ни в коем случае не смотреть на покойника, даже если это близкий родственник. Полезно любоваться маленькими здоровыми детьми, а каждое утро непременно взглянуть на мужа, чтобы ребенок был похож на него; в отсутствие мужа — на себя в зеркале. На третьем месяце беременности женщина перестает сурьмить глаза, и теперь все могут заметить, что ее состояние изменилось.

С известными «причудами» беременных женщин связаны многие приметы. Иносказательное указание на положение женщины, ожидающей ребенка, звучит у пахари так: «ей хочется кислого-сладкого». По тому, что нравится женщине, пытаются угадать пол младенца; кроме того, считается, что, если у женщины еще до родов много молока, родится девочка, если его мало или нет совсем — мальчик. А знать это очень важно, ведь именно рождение сына является во всех отношениях благополучным событием. Вся деревня в таком случае поздравляет

счастливых и удачливых родителей. Значительно меньше восторгов вызывает рождение девочки. Девочек не то чтобы любят меньше, нет; но, став взрослой, девочка уйдет в дом к мужу; она не сможет быть опорой родителям в старости. Считается, что жить помощью дочери — большой грех. После замужества дочери члены ее семьи не должны пользоваться ее имущественным. И шепетильный брахман, например, не станет пить воду даже в деревне своего зятя, а не только в его доме. Сын же продолжает род и, как уже говорилось, обеспечивает родителям спокойную старость и благополучие после смерти. Когда на свет появляется девочка, то и о матери, и о новорожденной заботятся меньше, чем в случае рождения мальчика, и даже повитуха получает меньший «гонорар». По-видимому, у раджпут-пахари в прошлом даже существовал инфантицид девочек, который, вероятно, не считался большим грехом уже потому, что ребенок до 22-месячного возраста в ритуальном смысле еще не считается человеком; в случае смерти его хоронят в земле, и сама его смерть не навлекает осквернения на семью (за исключением матери)¹⁰. Любят и лелеют равно мальчиков и девочек, но, если возникает вопрос о том, чьи интересы предпочесть — сына или дочери, выберут всегда сына. А дочерей жалеют, полагая, что лучше, чем в родительском доме, им не будет нигде.

Во время беременности совершаются особые обряды для сохранения ребенка живым (*симантонна*), для того, чтобы обеспечить рождение сына. Но главный обряд периода беременности — *гарбха санскар*. Иногда он состоит из двух частей и совершается на пятом и седьмом месяцах беременности, чаще, однако, только на седьмом месяце. Во время обряда *гарбха санскар* повторяются некоторые элементы свадебного ритуала. В этот день родители мужа и жены должны подарить беременной одежду, украшения, сладости, фрукты. На седьмом месяце до совершения этого обряда не следует надевать новую одежду, новые украшения, пользоваться благовониями.

Очень ответственным считается восьмой месяц; все 30 дней женщина должна молиться Ганеше; в это время нельзя купаться, менять одежду. В начале девятого месяца родственники купают будущую мать, одевают в новые одежды. С этого момента можно начинать готовиться к предстоящим родам. Несколько раз перед родами женщину посещает повитуха, которая определяет положение плода и делает массаж для облегчения предстоящих родов.

На время родов, особенно если это первые роды, женщина в сопровождении матери приходит в дом своих родителей. В пригималайских районах Северной Индии нет деревенской экзогамии, и поэтому женщина часто живет замужем в той же деревне, где живут ее родители и выросла она сама. Но все равно во время родов лучше находиться в доме родителей. Ребенок, рожденный в доме деда по матери (*нана*), иногда получает имя Нанак. Совершенно недопустимо, чтобы роды нача-

лись за пределами дома, поэтому за женщиной на сносях очень заботливо следят.

Женщина рожает на земляном полу, лежа на циновке или коврик; в помещении, где происходят роды, обязательно должен гореть свет, должны быть запасены вода и немного зерна. Требования, предъявляемые к месту, где происходят роды, обнаруживают знакомство с азами медицинских знаний. Ни во время родов, ни после них комнату нельзя подметать веником, а нужно обмазывать слоем навоза, который обычно используется для ухода за полом. Ни в коем случае нельзя допускать в комнате сквозняка, нельзя пускать туда кошку. Нередко это одно из помещений в первом этаже дома, где обычно содержится молодняк скота. Профессиональных повивальных бабок у пахари не бывает. Как правило, помогает либо опытная соседка из касты парикмахеров или подметальщиков, либо старшая родственница. Пуповина перевязывается нитью, снятой с веретена, и затем отрезается острым ножом на расстоянии четырех пальцев от узла. В некоторых районах считается, что мать должна сама перерезать пуповину; в других это делает повитуха, но обязательно спросив согласия матери. Далеко не всегда пуповину перерезают сразу — иногда часа два этого не делают и за это время успевают провести первый обряд для малыша — в честь его рождения. Считается, что, если сразу сообщить матери о рождении сына, она так обрадуется, что роды прекратятся и послед не выйдет. Поэтому ей иногда говорят, что она родила дочку¹¹. Для облегчения и обезболивания родов применяют средства народной медицины. Послед и пуповину укладывают в корзину, мать молится над ней, затем отец новорожденного или другой его родственник закапывает корзину в землю там, где происходили роды. После родов мать купается с помощью повитухи, потом они вместе купают малыша. В воду для его купания добавляется коровья моча, которая, как продукт жизнедеятельности священной коровы, обладает, по мнению пахари, высокими очистительными свойствами. В эту воду еще обязательно кладется какая-нибудь серебряная вещь. Затем в течение месяца мать должна будет ежедневно купать малыша и купаться сама в такой же воде.

Младенца не пеленают, ему надевают рубашечку и шапочку. Одежду для новорожденного готовят родители роженицы.

Комнату, в которой проходили роды, обмазывают коровьим навозом, обрызгивают топленным маслом, посыпают священной травой *дуб* (*Cynadon Dactylon*). Роженица может теперь лечь на кровать. В ее комнате всю ночь горит свет, но спать ей не дают, развлекают ее веселыми песнями. Пахари считают, что иначе «кровь в жилах застаивается», роженица может простудиться, заболеть. Ее не оставляют одну всю ночь, чтобы защитить от злых духов, из которых особенно опасны духи женщин, умерших в родах.

Новорожденного прикладывают к груди не сразу. Если он

родился утром — не ранее вечера, а до этого ему дают пососать сладкой воды, причем в качестве соски используют чистую тряпочку, намоченную в этой воде. Иногда малыш в ожидании благоприятного момента для начала кормления остается без молока до полутора суток. Вообще же надо отметить, что в тех многочисленных случаях, когда на индуиста налагается ритуальный запрет на прием пищи, он никогда не распрощается с детьми. Первое кормление обязательно надо проводить до захода солнца. При этом главное действующее лицо — сестра мужа родившей женщины. Она моет грудь матери пучком священной травы, смачивая ее в небольшом подносе с водой. Затем мать сцеживает в этот поднос первое молоко, нажимая на грудь какой-нибудь золотой вещицей, кольцом например. И только теперь можно приложить к груди изголодавшегося малыша. При кормлении надо соблюдать, по мнению пахари, следующее правило: обнажать можно только ту грудь, из которой ребенок сейчас ест, иначе можно случайно покормить злого духа, и молоко иссякнет. Если мать не может кормить малыша сама, пахари широко используют козье молоко или, реже, нанимают кормилицу.

Саму мать после родов кормят специальной кашей на молоке с сахаром и дают ей пить взбитую смесь молока с топленным маслом. Эта диета положена ей в течение нескольких дней. Насколько мне известно, в равнинной Индии, около Дели например, считают, что роженице вредно пить молоко. В горных районах, по-видимому, более суровые климатические условия требуют калорийной легкоусвояемой пищи.

Во время родов и некоторое время после них вся семья считается ритуально нечистой. Особенно мать, младенец и отец. Самый нечистый период — так называемый *ашауч* — в зависимости от касты длится 11—30 дней (11 — для брахманов, 18 — для кшатриев, 30 — для неприкасаемых). Но в крестьянской семье не всегда есть возможность так долго сидеть в затворничестве сложа руки. Поэтому 10—11 дней — самая обычная «норма». Мать считается нечистой 40 дней; в эти дни она не работает по дому и в поле, никто не должен принимать пищу из ее рук; только повитуха подходит к роженице, ухаживает за ней и малышом. Все это время роженица остается в доме своих родителей, если это первые роды. Если нет, то за это время она должна побывать в доме своих родителей и какое-то время пожить с малышом там.

Если две женщины в деревне рожают детей в течение одного месяца, то они считаются потенциально опасными друг для друга. Нельзя, чтобы их тени упали друг на друга, иначе ребенок заболевает. Такие матери должны обменяться своими ожерельями в темной комнате и обнять друг друга, чтобы жить спокойно.

Безусловно, всякого ребенка хотят видеть счастливым человеком, желают ему здоровья. До нашего времени дожили мно-

гочисленные предсказания и гадания о будущем малыша, родившегося под тем или иным созвездием (астрология вообще играет очень большую роль в жизни индуса). Благополучие человека зависит не только от времени его рождения, но и от того, какой это по счету ребенок в семье и как он родился. Родившийся в неблагоприятный момент малыш должен быть опять как бы рожден коровой. Малыша, завернутого в красную ткань, привязывают к новому ситу, которое протаскивают под животом коровы сначала от хвоста к голове, а потом обратно. Отец младенца должен потом обнюхать своего малыша, якобы рожденного теперь коровой, как это делает корова с теленком. Обряд весьма сложный, кроме этого главного момента он включает и другие действия. Если у матери дети умирали во младенчестве, то новорожденного протаскивают через дыру, проделанную в медном блюде или через дырку в лепешке, специально испеченной для этого случая из муки, которую будущая мать ходила просить в семи домах у соседей.

Пахари считают число «три» несчастливым. Поэтому третий ребенок в семье может быть несчастливым. Наступившую беременность можно прервать, если она третья по счету, и даже желательно это сделать, потому что считается, что младенец не выживет. Если выживет — очень хорошо. Еще больше боятся рождения сына после того, как трижды рождались девочки. Такой ребенок называется *трикхаль*. В случае его рождения ожидают скорой смерти одного из родителей. Плохая примета, если восьмой ребенок — сын. Вот, пожалуй, единственные два случая, когда рождение сына считается нежелательным¹².

К близнецам отношение очень спокойное. Не без основания считается, что они быстро умирают, поскольку бывают слабыми. Не очень хорошо, если близнецы разного пола. Но считается, что мать близнецов будет счастлива после смерти¹³.

Дети — символ благополучия и чистоты. Увидеть малыша во сне или встретиться с ребенком, собираясь в дорогу, — хорошая примета, женщина с малышом — благоприятный знак.

Дети участвуют во многих религиозных церемониях, символизируя чистоту и святость или как зрители. Их с самого малого возраста учат вести себя при этом правильно. Их сажают в первый ряд, поближе к действующим лицам, чтобы они могли все увидеть и запомнить.

Индийские дети вообще воспитываются в очень благожелательной и снисходительной манере. Им позволяют буквально все. Малыш может играть с чем захочет и делать что захочет — взрослые будут только следить, чтобы он не навредил себе. Все выходки малыша добродушно принимаются, все ему улыбаются и очень редко сердятся. Взрослые считают, что ребенок, когда подрастет, сам поймет, что можно делать, а что нельзя. Маленьких детей не целуют, их треплют за щеки обеими руками, как бы пробуя их упитанность; при этом дети бывают очень довольны. Ребенка могут наказать шлепками, и довольно увеси-

стыми, но не малыша, а такого, который сам уже должен многое понимать. Чем старше дети, тем больше их дисциплинируют, чем младше, тем реже они получают замечания. Наверное, такое воспитание в немалой степени способствует тому, что плачущего малыша здесь встретишь крайне редко. Детей обычно носят на бедре; папу с малышом можно увидеть столь же часто, как и маму. Маленьких детей могут нянчить также старшие братья и сестры.

Пахари не заворачивают ребенка в одеяла, в качестве подстилки-пеленки иногда используют махровое полотенце. В младшем возрасте детей одевают в одинаковые курточки-кофточки и вязаные шапочки с забавными оборками-полями, но с четырех — пяти лет девочки начинают носить удлиненные платья, а мальчики — штанишки. Летом, в жару, они часто ходят раздетыми и всегда босиком. Детей неохотно одевают в красное; хорошим цветом для детской одежды считается голубой или желтый. Детям сильно сурьмят глаза, считая, что это предотвращает болезни глаз.

Пахари верят в злых духов. Их великое множество, почти все они опасны для детей. Не меньше боятся пахари и дурного глаза. Особенно трудно уберечься от этих нападений детям со светлой кожей. Поэтому до пяти — шести лет ребенка умывают так, чтобы лицо по возможности было темноватого цвета: на грязнулю не позарится злой дух, не глянет завистливый глаз. Еще одно верное средство — черное пятно на лбу и, конечно, разного рода обереги: черный камушек, ракушки каури или тигринные когти на шее, на руке, медные браслеты на ногах, железное кольцо в носу. Индийцы-пахари считают, что дети не должны нюхать цветы, поскольку в этот момент их может поразить злой дух. Распространено поверье, что злые духи любят лакомиться свежим молоком, поэтому, если матери нужно отойти от малыша вскоре после кормления, она насыплет ему в рот немного пепла или соли, чтобы перебить аппетитный для нечисти запах грудного молока. Дурной тон — похвалить ребенка вслух, отметив его здоровый вид; в словах таится опасность сглаза, родителей это настораживает.

В традиционных методах воспитания есть процедура закаливания (или пережиток некоего испытания на выносливость). Считается, что каждому малышу надо устроить своеобразный многочасовой душ летом, а зимой — на часок-другой. Воду льют на голову, чтобы она «дошла до мозга». Прошедший эту процедуру ребенок должен вырасти крепким телом и духом¹⁴.

Старшие, как правило, не стимулируют физическое развитие малыша: когда сам пойдет — тогда и хорошо. Речь же развивают постоянно многочисленными прибаутками, потешками, ласковыми песнями, сопровождающимися ритмическими покачиваниями на ноге, на коленях взрослого. Родители не проявляют особой заботы о приучении малыша к туалету. Когда ребенок научится хорошо ходить и понимать внушения взрослых,

мать выводит его на двор (закрытых помещений для этих целей в деревне, как правило, не бывает). При этом ребенка могут наказывать за неопрятность, но только после трех лет. Общее положение таково, что в любое время и практически в любом месте отправление надобностей естественно и прилично.

В Индии дети, как правило, с раннего возраста приучаются различать, какую еду они могут есть, а какую нет (например, мясо, яйца). В пригималайских районах Индии ограничений в диете практически нет (за исключением говядины).

Дети в семье растут дружными, с раннего детства заботятся о младших и подчиняются старшим. Если в семье нет возможности выделить человека для присмотра за детьми, когда родители работают в поле или лесу, малышей просто запирают дома, иногда привязав пояском к кровати. Но это мало помогает избежать несчастных случаев с огнем, опасных падений, особенно если учесть, что жилые комнаты расположены на втором этаже и выше. Показатель детской смертности высок, хотя точных данных нет. Дж. Берреман считал его равным почти 20%¹⁵. Пока малыш не научится хорошо ходить, он обычно бьется дома; когда подрастет, в обществе своих братьев и сестер играет в деревне и бежит к родителям в поле. Обычно уже в раннем детстве складываются теплые отношения между ближайшими по возрасту братьями и сестрами. Став взрослыми, они будут тесно связаны друг с другом в обрядовой практике. Брат матери обычно активно участвует в воспитании детей своей сестры, его называют «мама».

В деревне дети рано узнают все и обо всем, что их окружает, и для них нет тайн во взаимоотношениях полов и рождении детей.

Важный вопрос о том, как прививается детям кастовое сознание. Для пригималайских районов характерна в целом известная неполнота кастовой системы. Каст здесь немного, и они делятся на две группы: чистые и неприкасаемые; отмечаются отсутствие строгости в нормах межкастового общения и сравнительно тесное взаимодействие всех каст в повседневной жизни. Поэтому часто кастовые барьеры не влияют на взаимоотношения детей-сверстников. Только после 10 лет компании детей часто формируются с учетом кастового признака.

Хотя пахари в настоящее время являются кастовыми индустрами, далеко не все события в жизни семьи отмечаются специальными обрядами и празднествами. В этом отличие от равнинной Индии, где, как известно, буквально каждый шаг человека регламентирован кастовыми правилами, религиозными предписаниями, многочисленными ритуалами. Здесь сохраняются только самые важные обряды, совершаемые часто в упрощенном варианте и даже без помощи брахмана.

Главные обряды и церемонии в детстве следующие: *джата-карма*, знаменующая рождение мальчика (для девочек не устраивается); *шаштхимахотсав*, большой праздник шестого дня; *на-*

макарна, наречение именем, на десятый — одиннадцатый день; *аннапрашана*, пробование твердой пищи, устраивается от шести месяцев до года; прокалывание ушей и стрижка волос, иногда одновременно; *упанаяна* — для мальчиков высших каст — надевание священного шнура дваждырожденных.

После того как в детстве совершены эти церемонии, остаются только две — свадьба, самая красочная и сложная, наиболее запоминающаяся, и обряды, связанные со смертью.

Джатакарма, знаменующая рождение, может быть проведена тотчас после рождения, пока еще не перерезана пуповина, или на шестой день жизни совместно с *шаштхимахотсав*. Для проведения церемонии приглашается брахман. Джатакарма состоит в том, что младенцу шепчут на ухо мантры и мажут язычок смесью меда и топленого масла, пользуясь при этом золотым предметом или просто третьим пальцем правой руки. Смешав топленое масло и уголь, ставят знак на лбу.

На шестой день жизни с помощью специальных мантр младенца поручают заботам богини *Шаштхи*. В этот момент отец держит мальчика на руках и, прикасаясь к груди, плечам, головке, спинке младенца, просит богиню дать здоровье этим частям тела. При этом малыша несколько раз дергают за уши, чтобы тот закричал — это должно отпугнуть злых духов.

Наречение проводится на 10—11-й день. В это время заканчивается период ритуальной нечистоты семьи, поэтому наречение именем происходит после тщательной очистительной церемонии. Приглашенные родственники и друзья должны принести подарки. В этот день брахман начинает составлять гороскоп новорожденного, в который будет записано нареченное сегодня имя, но его никогда не будут употреблять для общения с человеком. Это «настоящее» имя, вычисленное брахманом и записанное в гороскопе, часто неизвестно даже самому носителю и его родителям. Зато одновременно с этим именем родители выбирают одно из предложенных брахманом четырех-пяти имен и нарекают им ребенка. Но у человека редко бывает одно имя, в течение жизни может добавиться еще несколько. Фамилий, как правило, не бывает. Название касты или подкасты часто используется как фамилия¹⁶. В день наречения малыша впервые выносят из дому на улицу, показывают ему солнце. Во время этой первой прогулки малыша надо опустить к земле, чтобы он коснулся ее ножками. Эта церемония называется *нишкрамана* и иногда происходит впервые, когда ребенку уже четыре месяца.

Через год после рождения, часто именно в день рождения, проводится первое ритуальное кормление малыша твердой пищей. Ему дают вареный рис с медом и маслом. Эта церемония может совпадать по времени с действительным введением в рацион ребенка твердой пищи — в шестимесячном возрасте, иногда в девять месяцев. В первые шесть — девять месяцев дети не получают иной пищи, кроме материнского молока. Грудное

вскармливание длится два — три года. Малыша обычно отнимают от груди, когда мать вновь беременна, но не всегда. Для отлучения от груди применяют горькую пасту из листьев дерева *нун*. Прикармливать детей начинают буйволиным молоком и жидкой кашей. Нередко мать кормит одновременно двух детей, а последний в семье может сосать грудь лет до шести, поскольку пахари не без основания считают, что это самая здоровая пища для маленьких детей.

Первый раз волосы детям стригут в возрасте года, трех, пяти и семи лет, часто в день рождения (в зависимости от гороскопа), в храме, где и оставляют часть волос. Остальные состриженные волосы завязывают в тряпочку вместе с кусочком коровьего навоза, каплей молока и монеткой. Этот узелок надо бросить в священную реку. Стрижка волос сопровождается очистительными обрядами. Мочку уха прокалывают в возрасте трех — семи лет. Мать держит в этот момент малыша на руках и отвлекает его сладостями. Сначала прокалывают правое ухо, затем левое.

Как правило, только члены семьи отмечают день рождения родственника. Пока ребенок маленький, старшие проводят обряды, молятся за него, а когда он подрастает, этот праздник становится заботой самого именинника. В день рождения надо встать пораньше, совершить омовение, надеть чистые одежды, помолиться домашним богам и вести праведную жизнь, особенно в самый час рождения. Если день рождения приходится на вторник или субботу, то он не отмечается, если ребенку исполнилось 8 или 12 лет, то весь следующий год на вопрос о возрасте он должен отвечать: *ангинат* (несчитанный).

Когда мальчику высокой касты исполняется 8—12 лет (в зависимости от его касты: 8 лет для брахманов, 11—12 — для кшатрийских каст), проводится важная церемония, знаменующая собой окончание детства и вступление в первую ступень взрослой жизни. Эта церемония *упанаяна* — надевание священного шнура — считается «вторым рождением». Церемония сложная, занимает часто не один день, состоит из очистительных обрядов, почитания планет (астральный культ), ритуальной стрижки волос, ритуального чтения мальчиком отрывка из вед. В обряде нет половой символики. Церемония *упанаяна* обязательна только для брахманских и кшатрийских каст.

Индийская религиозная традиция считает, что жизнь индивидуума состоит из четырех стадий — *ашрам*. После *упанаяны*, когда мальчики высших каст оказываются принятыми в члены «арийского» общества, они должны приступить к изучению вед — священных текстов и книг индуизма. Это их исключительное право, недоступное женщинам и всем членам низших каст. Раньше во время обучения мальчик должен был жить в доме своего религиозного наставника — гуру и учиться, забыв обо всем на свете, кроме книг. Теперь эта стадия часто идентифицируется с обучением в школе. Вторая стадия взрослой жизни

наступает по возвращении закончившего изучение вед домой. Теперь человек обязан жениться и родить детей. Он становится *грихастха* — хозяином дома, главой семьи. Дождавшись появления на свет внуков, дваждырожденный должен оставить мирскую жизнь и предаться аскезе, перейдя в третью и четвертую стадию жизни. Это, повторяю, идеальная схема. Но она иллюстрирует представление о том, что детство — не жизнь еще, а подготовка к ней.

В возрасте шести — двенадцати лет более половины мальчиков и некоторые девочки регулярно посещают школу. Обычно это дети, которых в школу отправили сами родители. Часто это зависит от того, нужны ли дети дома как рабочая сила.

У женщины из обеспеченной семьи, имеющей служанок, главная забота — воспитание детей. У матери в крестьянской семье кроме воспитания детей масса самых неотложных и трудных дел — дома, в поле, в лесу. Дж. Берреман писал: «Одна из самых поразительных особенностей жизни пахари — это их беспрерывный труд, и главным образом женщин. Даже человек, знакомый с деревенской жизнью на равнинах, где женщины, особенно из низших каст, далеко не ленивы, не может не поражаться этой характерной черте жизни пахари»¹⁷. Женщина должна: принести дрова, воду, размолоть зерно, приготовить еду для семьи; принести корм для скота, вычистить хлев, налить кизяк; работая в поле или собирая хворост в лесу, присматривать за овцами и козами. В поле женщины пропалывают посевы, убирают, обмолачивают, веют урожай. Они помогают мужчинам при строительных работах, при устройстве террас для полей, перетаскивая тяжести. Если женщины не заняты чем-то другим, они прядут и вяжут — буквально на ходу.

Мужчина считается главой семьи. Мужчины выполняют физически трудную сельскохозяйственную работу, пасут скот. Вся экономика семьи находится в их руках, они ведут торговые операции и другие дела за пределами деревни; мужчины содержат в порядке поля и хозяйственные постройки, пашут, сеют. Но всегда, кроме страдной поры сева и уборки урожая, у них есть возможность общаться с друзьями, соседями, посидеть, побеседовать. Женщинам это удается гораздо реже. Мужчины никогда не уклоняются от воспитания детей, хотя традиция предписывает им ни в коем случае не обнаруживать принародно своей привязанности и нежности к семье.

С раннего детства человек попадает в атмосферу постоянно напряженного труда и с восьми лет приучается участвовать в нем, посильно помогая взрослым. Дети помогают матери пасти коз и овец, ухаживать за животными, носят воду и дрова. Главная их обязанность — присматривать за младшими детьми. Мальчики из ремесленных каст должны научиться у отца наследственной профессии и помогать ему в работе. Многие деревенские мальчики живут в городе «в людях», прислуживая в богатых домах, харчевнях. Детство у многих пахари короткое.

Но мало детей вырастить. Родительский долг индийца-индуиста не выполнен, пока дети не определены в жизни: девочек надо обязательно выдать замуж, а сыновей обязательно женить. Если это не сделано, на семью ложится большой позор. В равнинной Индии браки заключаются по инициативе семьи невесты. Здесь — по инициативе семьи жениха. Брак совершается, как правило, с брачной платой за невесту — в отличие от равнинной Индии, где невеста должна прийти в семью мужа с приданым.

Традиционные представления таковы, что женщина якобы не может жить без греха, поэтому ранний брак предотвращает позор внебрачного материнства. Считается, что девушка должна быть выдана замуж до появления у нее менструаций. Это требование приводило в прошлом к тому, что заключались очень ранние браки между детьми, которые потом до достижения половой зрелости жили каждый в семье своих родителей. Ранний брак — это, возможно, и способ обеспечить своего отпрыска супругом в условиях, когда кастовая система, сложные правила экзогамии и эндогамии затрудняют нахождение подходящего партнера. При заключении первого брака непорочность невесты очень важна. Поэтому ранний брак избавлял семью родителей от возможного позора. В современной Индии закон устанавливает брачный возраст в 15 лет для невесты и в 18 — для жениха. Однако по-прежнему родители сами решают, кому и когда быть мужем и женой. У пахари положение не такое безнадежное, как во многих других районах Индии, где развод и замужество вдов совершенно невозможны. Местные женщины, разочаровавшись в таком «навязанном» муже, могут потом сами устроить свою судьбу.

Можно утверждать, что жизнь индийца-пахари немислима без детей. Семья, дети занимают едва ли не главное положение в системе ценностей пахари, и это обстоятельство самым благотворным образом сказывается на детях.

¹ См. Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1986, с. 331.

² См., например, Atkinson E. T. Notes on the History of Religion in the Himalaya of North-Western Provinces. Pt. I.—Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1884, vol. 53, с. 39—103; 1885, vol. 54, с. 1—16; Grooke W. Natives of Northern India. L., 1907; Oakley E. Sh. Holy Himalaya. Edinburgh—London, 1905; Pant S. D. The Social Economy of the Himalayans. L., 1935; Rose H. A. A Glossary of Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province. Vol. 1—3. Lahore, 1911—1919.

³ Berreman G. D. Hindus of the Himalayas. Berkeley—Los Angeles, 1963.
⁴ Majumdar D. N. Himalayan Polyandry. L., 1960; Saksena R. N. Social Economy of a Polyandrous People. Bombay, 1962.

⁵ Majumdar D. N. Himalayan Polyandry, с. 122—123.

⁶ Замужество вдов и разведенных у пахари не запрещается. Приблизительно каждый третий брак у пахари — второй, третий или четвертый по счету.

⁷ Berreman G. D. Pahary Polyandry.—American Anthropologist. 1962, vol. 64, № 1, с. 66.

- ⁸ Berreman G. D. Hindus of the Himalayas, c. 150.
- ⁹ Berreman G. D. Ecology, Demography and Domestic Strategies in the Western Himalayas.— *Journal of Anthropological Research*. 1978, vol. 34, № 3, с. 348.
- ¹⁰ Parry J. P. Caste and Kinship in Kangra. L., 1979, c. 215.
- ¹¹ Rose H. A. Glossary of Tribes and Castes. Vol. 1. Lahore, 1919, c. 747.
- ¹² Там же, с. 256.
- ¹³ Там же, с. 746.
- ¹⁴ Там же, с. 256.
- ¹⁵ Berreman G. D. Hindus of the Himalayas, c. 164.
- ¹⁶ См., например, Oakley E. Sh. Holy Himalaya, c. 239.
- ¹⁷ Berreman G. D. Hindus of the Himalayas, c. 76.

В. И. Гохман, Т. И. Оранская

ФОРМЫ ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ У ПЕНДЖАБЦЕВ ИНДИИ

Пенджабцы живут в Индии и Пакистане. До раздела Индии в 1947 г. они составляли население единой провинции Пенджаб, которая была поделена пограничной линией на восточную часть, отошедшую Индии, и западную, отошедшую Пакистану. На индийской части этой территории были созданы штаты Пенджаб (его столица, г. Чандigarх, имеет статус союзной территории) и Харьяна. В Пакистане образовалась провинция Пенджаб. В Индии пенджабцы живут не только в своем штате, но и в крупных городах других штатов; самые большие группы — дельтийская и калькуттская.

Родной язык пенджабцев — пенджаби с его многочисленными диалектами. В Индии многие пенджабцы владеют также хинди, часто как «вторым родным» языком, а в Пакистане — урду.

Пенджабцы принадлежат к физическому типу европеоидов, именуемому североиндийским, который наиболее характерен для населения Северной Индии¹, однако в целом отличаются более высоким ростом и крупным сложением. Они составляют значительную часть вооруженных сил Индии. Пенджабская народность сложилась главным образом на основе трех этнических групп: гуджаров, джатов и раджпутов². На этнические признаки наложился кастовые. Земледельческая каста джатов составляет четверть населения Пенджаба, второй по значению группой являются раджпуты — воинская каста, тоже занимающаяся по большей части сельским хозяйством.

Основное занятие пенджабцев — земледелие. Плодородные почвы Пенджабо-Харьянской равнины, на которой расположена большая часть Пенджаба, позволяют, несмотря на нехватку влаги, выращивать сравнительно высокие урожаи таких культур, как пшеница, грэм, баджра, ячмень, хлопчатник. Разведение крупного рогатого скота и буйолов, как правило, подсобное занятие³. Население Пенджаба благодаря плодородию земли и ирригационным возможностям обеспечивало себя продовольствием и обычно не голодало.

По религиозной принадлежности пенджабцы делятся на мусульман, индусов и сикхов. Большая часть пенджабцев — мусульмане. Все они после 1947 г. переехали в Пакистан, где

живут в провинции Пенджаб, Северо-Западной Пограничной Провинции и городах Пешавар, Кветта, Карачи и др.⁴

В Индии живут пенджабцы-сикхи и пенджабцы-индусы. Значительную долю последних составили переселенцы из западных районов, вошедших в состав Пакистана. По оценке 1978 г., общее число пенджабцев составило 70 млн., из них в Пакистане — около 50 млн., в Индии — примерно 20 млн., из которых 12 млн. — сикхи⁵.

Воздействие религиозной идеологии проявляется здесь и в формальной, обрядовой сфере и в наборе моральных принципов, которые прививают детям дома и в школе.

Приверженцы сикхизма составляют большинство пенджабцев Индии. Признание равенства всех людей — один из основополагающих принципов сикхизма. Тем не менее в действительности кастовые различия в деревенском обществе сохраняются. В большинстве деревень живут и сикхи и индусы. Идеология индуизма, имеющая значительно более глубокие корни, доминирует. Сикхи-раджпуты гордятся своим высоким происхождением. Чамаров, метельщиков и других низкокастовых принятие сикхизма не избавляет от унижения, они все равно не могут стать полноправными членами общества. Браки обычно заключаются в пределах касты.

В Пенджабе, как и во всей Индии, где столь высок процент сельского населения, семья — главный социальный институт. Это единица производства и потребления, сплоченная организация, действующая при всех важных событиях человеческой жизни, и основная единица в более сложных системах устройства общины и деревни⁶. Семья у пенджабцев большая, патрилокальная, включает обычно три поколения, которые живут в одном доме и сообща владеют имуществом.

Полигамные семьи в немусульманской среде всегда были редкостью. Полигамия необычна и для индусов, тем более редко имеют больше одной жены сикхи, чья религия предоставляет женщине больше прав, чем индуизм. По обычаю, мужчина может взять вторую жену, если первая бесплодна, если у нее в течение ряда лет рождаются мертвые дети или только дочери. Однако только мужчины из богатой семьи могли позволить себе иметь двух жен. Более того, еще полвека назад у сикхов были случаи полиандрии⁷. Дело в том, что в Пенджабе всегда существовала значительная диспропорция в половой структуре населения. Сейчас на тысячу мужчин приходится 865 женщин⁸. За невесту надо платить, делать подарки ей и ее родственникам и нести расходы по устройству свадьбы. Это тяжелое финансовое бремя для семьи, и люди терпят значительные лишения, чтобы скопить достаточную сумму. Некоторые авторы отмечают, что у сикхов свадьбы устраивают менее пышно, чем у индусов⁹. За невестой дают приданое. Брачная церемония совершается в деревне невесты, после чего новобрачную увозят в дом мужа. Жениха для дочери, невесту для сына (подходя-

щих по касте и материальному положению) подыскивают родители или, если родителей нет, ближайшие родственники; им помогают в этом соседи. Самому себе найти жену трудно. Сетуя на свое одиночество, один из персонажей романа Д. Чандры, сикх, говорит: «Не кто иной, как родители, женят парня, блудут семью»¹⁰.

У пенджабцев соблюдается локальная экзогамия: муж и жена должны происходить из разных деревень и даже разных групп деревень¹¹. Поэтому неудивительно, что односельчане считаются друг другу родственниками, естественно патрилинейными, хотя кровное родство не обязательно существует или бывает настолько далеким, что о нем уже никто не помнит. Однако при обращении к старшим из своей деревни употребляются патрилинейные термины, а люди из деревни матери называются матрилинейными терминами¹². Добрачные связи поощряются, тем более что они, как правило, возникают в своей деревне. Тем самым нарушается запрет, носящий характер индустного. Ребенок, родившийся вне брака, и его мать — изгои. Более того, резко снижается общественный статус всех членов семьи женщины. Между тем жизнь вне общины в традиционном индийском обществе практически невозможна. Поэтому женщина может прибегнуть к известным народной медицине средствам, чтобы прервать беременность¹³. Такой поступок немыслим для женщины, состоящей в браке.

Совершенно иное отношение к ребенку, родившемуся в законном браке. Его появление на свет — благословение дому. Особенно желанно рождение сыновей. Здесь играют роль соображения как практического, так и культурно-религиозного порядка. Сын — опора родителей в старости, их кормилец. Еще важнее то, что сын — продолжатель рода, восприимчив традиций семьи, в том числе традиционного семейного занятия. Сыновья помогают в полевых работах и учатся обрабатывать землю. Во всех кастах и профессиональных группах плотников, каменщиков, резчиков по дереву, сапожников и акробатов сыновьям передаются навыки ремесла, которому отец начинает обучать сына еще в детстве.

В Пенджабе традиционно, как и во всей Индии, браки заключаются очень рано. Брачный возраст колеблется в среднем от 10 до 15 лет у девочек и от 12 до 18 лет у мальчиков¹⁴. Чем ниже социальный, кастовый, образовательный уровень семьи, тем раньше в ней женят детей. Напротив, в семьях с достатком, занимающих определенное место в обществе и стремящихся дать детям образование, брачный возраст всегда был выше, а теперь поднимается до 18—25 лет, независимо от пола. Это, разумеется, достижение последних двух-трех десятилетий, связанное с широким распространением европейского и, в частности, женского образования. В деревне тоже брачный возраст несколько повысился, но и теперь принято выдавать дочь замуж вскоре после вступления в пору половой зрелости. Девушка

становится невестой в 13—16 лет, на 3—4 года поднялся и брачный возраст у юношей¹⁵.

При детских браках супруги вступают в интимные отношения, когда девочка становится девушкой. По сведениям, собранным полвека назад в районе Джалландхара, из 198 учеников четырех последних классов (13—18 лет) 66 были женаты, из них 26 жили со своими женами.

Для каст араинов и джатов средний возраст невесты 12—13 лет, жениха — 13—14. В районе Амбалы был зарегистрирован еще более низкий брачный возраст. Однако раджпуты выдают дочерей замуж не раньше 16, а сыновей — 18—19 лет¹⁶.

Очевидно, такая разница между раджпутами и другими кастами вызвана тем, что раджпуты соблюдали перенятый у мусульман обычай *парды*. Женщине разрешалось выходить за ворота дома только с закрытым лицом и обязательно в сопровождении мужчины. Таким образом, существовала более или менее надежная гарантия от добрачных связей дочери. Другие группы населения, менее состоятельные, не имели возможности лишиться женских рук при сельскохозяйственных и других работах и парду не соблюдали. У них средством предотвратить добрачные связи были ранние браки.

Дж. Арчер утверждает, что у сикхов, особенно сикхов кешдхари, не принято выдавать девочек замуж до достижения половой зрелости¹⁷. Браки заключаются в столь юном возрасте, что дети не всегда появляются в первые годы совместной жизни супругов, и молодая жена нередко живет в страхе оказаться бесплодной. Бесплодие — страшное проклятие, обрекающее женщину до конца дней на позор и унижение. Бездетная пара, как правило, берет на воспитание одного-двух детей какого-нибудь родственника.

Переселившись в семью мужа, молодая женщина оказывается среди чужих людей, которые бывают не только равнодушны к ней, но иногда и недружелюбны. Особенно тяжел гнет свекрови. Существует поговорка: «Если сноха горшок разбила — был горшок золотой, если свекровь — глиняный». Вот как описывает жизнь женщины в пенджабской семье в раннюю пору замужества пенджабский писатель Мулк Радж Ананд: «Мать рабски, с рассвета до поздней ночи служила своей свекрови и даже терпела побои отца, которыми тот награждал жену по наговору своей матери... Обычно, когда отец приходил из школы или с крикета и садился за обед, она усаживалась рядом и, закрыв лицо платком, обмахивала его опахалом. Но бабка, которая не могла видеть такую мирную картину, тут же начинала ее в чем-нибудь беспричинно упрекать и отправляла работать в кухню. Еда ее состояла из хлеба, чечевицы и ломтика манго»¹⁸.

Самое горячее желание женщины — родить мальчика. С появлением ребенка, особенно сына, ее положение в доме укрепляется, ребенок становится связующим звеном между ней и семьей мужа, она перестает быть чужой.

В семьях земледельцев женщины заняты работой с раннего утра до вечера, еще несколько десятилетий назад им приходилось кроме всего прочего три — четыре часа в день молоть зерно на ручном жернове. Беременную женщину, особенно в первую беременность, освобождают от тяжелой работы, лучше кормят, позволяют больше отдыхать.

О своей беременности молодая женщина не говорит никому в доме, кроме мужа. Беременность, как и супружеская связь, входят в ту тайную жизненную сферу, по представлениям пенджабцев, которая должна вызывать у женщины чувство смущения и стыда — *шарм*¹⁹.

Рожают, как правило, в отцовском доме. Особенно строго этот обычай соблюдается при первых родах. О начале схваток должно знать как можно меньше людей, иначе кто-нибудь сглазит мать и новорожденного. По этой же причине роженица не должна кричать²⁰.

При родах помогают обычно повивальные бабки — женщины из низших каст чамаров и метельщиков — и мать роженицы. Никаких специальных инструментов нет, для перерезания пуповины используют нож, серп или ножницы. Ранку смазывают кизячным пеплом. Считается, что жизнь ребенка — в последе, поэтому пуповину перерезают уже после того, как вышел послед. Если новорожденный сразу не закричал, в него пытаются вдохнуть жизнь, нагревая послед над огнем.

Повивальная бабка купает ребенка в железном сосуде с теплой водой. Для сикхов железо имеет значение как символ крепости и стойкости. Если родился мальчик, в воду кладут серебряную монету — плату за перерезание пуповины, за девочку обычно не платят. Затем младенца заворачивают, мажут ему сурьмой глаза и ставят пятнышко на висок, чтобы охранить от сглаза, после чего укладывают рядом с матерью. Повивальной бабке платят натурой (зерном, патокой) и деньгами; за мальчика плата выше, чем за девочку.

Завернутый в тряпку послед зарывают в доме под полом, поливают и заравнивают это место, чтобы скрыть его навсегда. Если зарыть послед вне дома, в ребенка может вселиться злой дух, дитя умрет. Существует такой способ «магического» инфантицида: если рождается третья или четвертая дочь, а сыновей нет, послед зарывают вне дома. Если же ребенок умирает, несмотря на то что послед зарыли под полом, считается, что в доме поселился злой дух. В этом случае послед следует зарывать снаружи.

Послеродовые схватки объясняются тем, что опустевшее чрево ищет плод.

От дурного глаза ребенка у сикхов охраняют огонь, вода, зерно и железо. Под кроватью, на которой лежит мать с новорожденным, зажигают кизяк, ставят сосуд с водой, сыплют пшеницу, кладут железный предмет, обычно серп. Все это остается под кроватью до 40-го дня.

После родов женщина каждый день ест понемногу *панджири* — блюдо из пшеничной муки с изюмом, орехами и патокой. Панджири пережаривают с большим количеством топленого масла, считается, что оно быстро восстанавливает силы.

Через несколько часов после родов женщины деревни приходят поздравить мать. Они приносят гирлянды зеленой травы — символ жизни и благополучия. Подойдя к матери с малышом, каждая говорит: «Да дарует господь вам долгую жизнь». Над входом в дом вешают гирлянду из зеленых листьев манго в знак того, что здесь произошло радостное событие. Такие же гирлянды вешают при строительстве нового дома, помолвке сына. Порог, над которым висят листья манго, не могут переступить женщина в период менструаций или беременная, человек, у которого недавно умер родственник.

Ребенка прикладывают к груди после обряда обмывания сосков. В железный сосуд наливают воду, смешанную с молоком и сахаром, бросают туда зерна риса и монету. Эта монета достается соседской девочке шести — восьми лет, которая совершает этот обряд. Травяным жгутом, смоченным в смеси, она трижды проводит по каждому соску, после чего младенцу дают грудь.

На пятый день мать выходит из дома, и тогда вестник — обычно это деревенский парикмахер — отправляется в деревню отца новорожденного с радостной новостью. Эти пять дней полного отдыха даются каждой женщине, независимо от касты, только после первых родов. Потом ей позволяют отдыхать, если рождается сын.

Церемонию первого выхода из дома помогает совершить жена парикмахера. Только низкокастовые не пользуются ее услугами. Возле входа в дом она делает узор из пшеничной муки: круг, в который вписан крест, и посыпает его желтым порошком куркумы. Мать с младенцем на руках выходит за порог, совершает поклон перед священным узором и садится напротив жены парикмахера. Для первого выхода рекомендуется надевать башмаки парикмахера. Жена парикмахера берет поднос, на котором лежит патока, зерна пшеницы и сосуд со святой водой — *амритой*, куда опущены травяные жгуты — символ долгой жизни для ребенка — и мелкие монеты. Женщине трижды наливают в пригоршню святую воду, она пьет ее, а остатки выливает из ладони себе на голову. Жена парикмахера посылает зернами пшеницы узор на земле и дает несколько зерен и кусок патоки женщине, которая подносит эти дары (символизирующие благополучие отца) ко лбу, зажав их между ладонями, затем опускает на землю. После этого мать открывает личико малыша, чтобы он увидел солнце. Видеть солнце — значит жить, это образ-клише, идущий еще из ведийских представлений. Ребенок пойдет путем солнца — путем долголетия, благополучия, богатства. Святую воду капают в ротик ребенку, кропят его мать и тех, кто присутствовал при родах. Потом мать подводят к по-

стели, и она кланяется земле в том месте, где родилось ее дитя. Повивальная бабка обмазывает пол возле кровати свежим коровьим навозом с глиной и поливает водой. На этом церемония заканчивается.

Главный обряд *чаукха* — обряд очищения, после которого женщина может снова подходить к очагу, входить в кухню и готовить пищу, совершается на девятый день. Если в доме больше некому готовить, его проводят раньше; иногда, если на девятый день почему-либо неудобно, его совершают на тринадцатый день.

В этот день мать принимает ванну и моет голову.

Предпочтительно, чтобы очищение кухни проводили брахманы. Брахманка готовит раствор из глины и кизяка и обмазывает им стены и пол кухни, а если отдельного помещения для кухни нет, то часть комнаты возле очага. Затем, вычистив всю кухонную утварь пеплом, она готовит угощение. Брахман кропит святой водой мать с младенцем и всех, кто присутствовал при родах. Когда съедено то, что приготовила брахманка, женщина считается чистой и может подходить к очагу.

После первых родов женщина живет в доме родителей три — шесть месяцев. Все это время она только помогает по хозяйству и имеет возможность отдохнуть и набраться сил. Отправляясь в дом мужа, она увозит подарки — *шушак*.

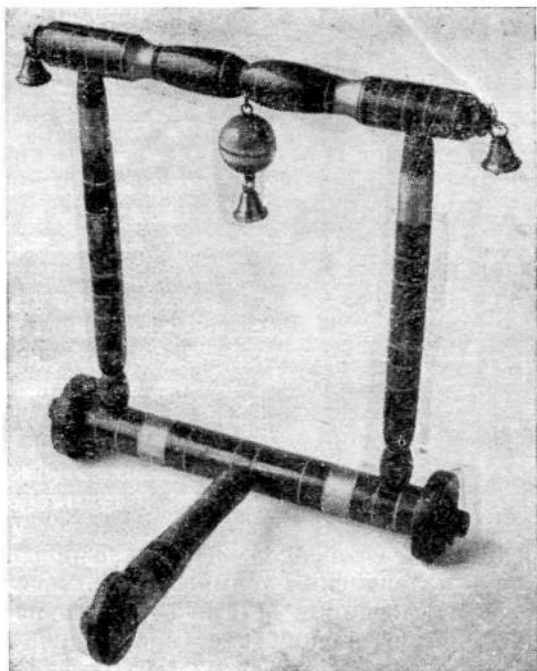
В этот период никто не может заменить ребенку мать, так как его кормят только грудным молоком. Позже начинают прикармливать жидкими молочными кашами, причем стараются давать разные каши, считается, что чем больше видов злаков получает ребенок, тем умнее он вырастет.

Чтобы успокоить малыша, ему дают грудь, никаких сосок в традиционном доме не было. Ребенку побольше дают погрызть какой-нибудь плод, развлекают игрушкой. Пеленают редко, обычно ребенок лежит голый или в *ланготе* — это треугольный подгузник с петлей на том конце, который проходит между ногами; в эту петлю пропускают два других конца и завязывают, так что получаются штанишки; когда холодно, надевают длинную кофточку. Малыш лежит на постели родителей, ночью рядом с матерью. Иногда к балке или перекладине в доме подвешивают за два конца кусок ткани и кладут ребенка в эту импровизированную люльку.

Ребенка начинают приучать к туалету с того момента, когда он пробует перевернуться. Горшком не пользуются. Мать садится, ставит ступни подошвами внутрь, соединяя пятки и носки, и устраивает малыша так, чтобы испражнения между ее ступнями стекали на пол. Потом это место посыпают пеплом и затирают водой.

Помимо общего слова, которым обозначают ребенка любого возраста, есть слово для грудного младенца *кака* — «маленький ребенок», «кукла».

Резкое различие в социальном статусе мужчины и женщины,



Деревянная подставка на колесиках для ребенка, который учится ходить (высота 43 см.) *

присутствующее на всех уровнях общественных отношений, проявляется уже с первых мгновений жизни ребенка. Обряды первого выхода из дома и очищения (или кухонный обряд — чауха) во всех кастах обязательны только после первых родов, независимо от пола ребенка. Затем их обычно совершают после рождения каждого сына, но появление на свет дочерей никакими церемониями уже не сопровождается и проходит почти незамеченным. Так, полвека назад джаты Гургаона тратили 100—150 рупий (весьма крупную сумму) на церемонии при рождении сына и ни единой пайсы при рождении дочери²¹.

Инфантицид девочек теперь не практикуется, но прежде существовал в Пенджабе, как и в других частях Индии²². Мальчиков лучше кормят, чтобы выходить больного сына, тратят гораздо больше денег на врачей и лекарства, чем для лечения дочери²³. В результате девочек выживает меньше.

* Этот и все остальные предметы, представленные в иллюстративном материале к данной статье, хранятся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого в Ленинграде, коллекция № 6579. Авторы глубоко признательны старшему научному сотруднику ленинградской части Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Н. Г. Краснодембской, указавшей им эту коллекцию.

Известны даже магические способы предотвращения рождения дочерей или уничтожения новорожденных: заклинания, сознательное нарушение правил и обычаев, обеспечивающих ребенку здоровье и долголетие, специальные амулеты.

Детей очень любят, и все члены большой семьи ухаживают за ними, причем степень родства особого значения не имеет. Малышам не дают долго кричать — кто-нибудь сразу берет ребенка на руки, а если он не унимается, мать дает ему грудь.

Естественно, наиболее тесна связь между матерью и ребенком. Существует множество сказок и поговорок, в которых отражено огромное значение матери в жизни и воспитании ребенка. Однако помимо прямых биологических связей существуют социально обусловленные отношения, влияющие на процесс воспитания ребенка в первые годы жизни. Уход за младенцем отнюдь не считается исключительно материнской обязанностью, к нему подключены социальные заместители биологической матери. Считается нежелательным и даже вредным для большой патрилокальной семьи, чтобы ребенок был полностью на попечении матери²⁴. Прочие члены семьи принимают большое участие в его воспитании. Особенно значительна роль бабушки; ее ребенок называет материнским термином *ма*, *амма*²⁵.

Отношения между отцом и детьми основаны на уважении с примесью страха. Отец не допускает проявлений нежности по отношению к детям, особенно к сыну: ему предстоит роль отца семейства, он — носитель воинской доблести, обращение с ним должно быть строгим, даже суровым. С дочерьми обходятся менее сдержанно, и внешне дистанция между отцом и дочерью может казаться меньше, чем между отцом и сыном. Многие исследователи отмечают, что с девочками обращаются значительно мягче. Это объясняется не только тем, что девочки менее упрямы и меньше проказничают, но и тем, что дочь должна будет уйти в чужую семью, где ее, как правило, ждет жизнь более тяжелая, чем в родительском доме.

Мать относится к детям более снисходительно, хотя именно она наказывает за мелкие проступки. Девочку учат хозяйничать, быть послушной и скромной, с тем чтобы она могла стать хорошей невесткой. Шансы девушки на удачную партию значительно возрастают, если известно, что она обладает именно этими качествами.

Младшим детям в семье позволяет больше, их балуют. Это может способствовать возникновению неприязни между братьями и сестрами. Девочки считают естественным, что их братья получают лучшую пищу, одежду, образование и основную долю наследства; мальчики же воспринимают более мягкое обращение родителей с сестрами как само собой разумеющееся и сами в шесть — семь лет выступают как защитники своих сестер, даже если те старше. Однако неодинаковое обращение родителей с однополыми sibлингами приводит к обидам, ссорам между детьми, и это чувство вражды может остаться на всю жизнь.



Самодельные тряпичные куклы (высота 31—32 см)

Мулк Радж Ананд описывает приезд своей матери в родную деревню через много лет после замужества: с сестрой она ежедневно ссорится, обе осыпают друг друга жестокими упреками и оскорблениями, зато ее отношения с братьями самые сердечные.

С ранних лет мальчики ощущают свое превосходство над сестрами. Им предоставляется большая свобода. Так, девочкам после захода солнца не разрешают выходить из дома, а мальчики еще играют на улице. Брат — самый популярный образ пенджабского женского фольклора. Это храбрый богатырь на коне, готовый прийти на выручку любимой сестре и отомстить за нее обидчикам:

О боги, пошлите мне брата,
Я так хочу выплакаться на его груди...
Брат мой, дом мой пуст без тебя,
Как небо без луны ²⁶.

В вокативных терминах существует сдвиг на одно-два поколения по отношению к референтивным, особенно выраженный в женских терминах. При обращении к матери используются термины своего поколения: *джиджи*, *боббо* — старшая сестра; *бхаби* — жена старшего брата; и даже первого восходящего поколения — *баху* — жена сына. В полигамных семьях жену отца, не являвшуюся матерью, называют *маси* — сестра матери; реже материнский термин употребляется для обеих жен отца.

При обращении к мужским родственникам такое несоответствие двух терминологических систем встречается реже: *бан* —



Тряпичная кукла кустарного производства
(высота 33 см)

отец, *чача* — младший брат отца, *бхаи-сахаб* — старший брат (букв. «господин брат»). Последний термин употребляют обычно взрослые. Формы обращения, видимо, меняются в зависимости от возраста эго, но подобная информация по этому вопросу отсутствует²⁷. Деда могут называть отцом, но чаще за ним сохраняется референтивный термин *дада*, *баба* — дед.

Коллатеральных родственников называют, как правило, их референтивными терминами.

В городах теперь наиболее употребительны английские названия для родителей, тогда как слова своего языка сохраняются для дедушек и бабушек.

Сдвиг терминов обращения к матери по отношению к референтивным исследователи объясняют социальными и культурными причинами. Первые связаны с составом и структурой большой семьи, члены которой, объединенные кровным родством, стремятся подчеркнуть принадлежность ее нового члена своей группе и ослабить его связь с представительницей чужой семейной группы. Главная роль в этом принадлежит свекрови,

она учит внуков называть себя мамой, что должно утверждать ее функциональное тождество матери. Бытует мнение, что «невестке следует деиндивидуализировать» отношение к ребенку, чтобы любая женщина в доме могла за ним ухаживать и заботиться о нем²⁸.

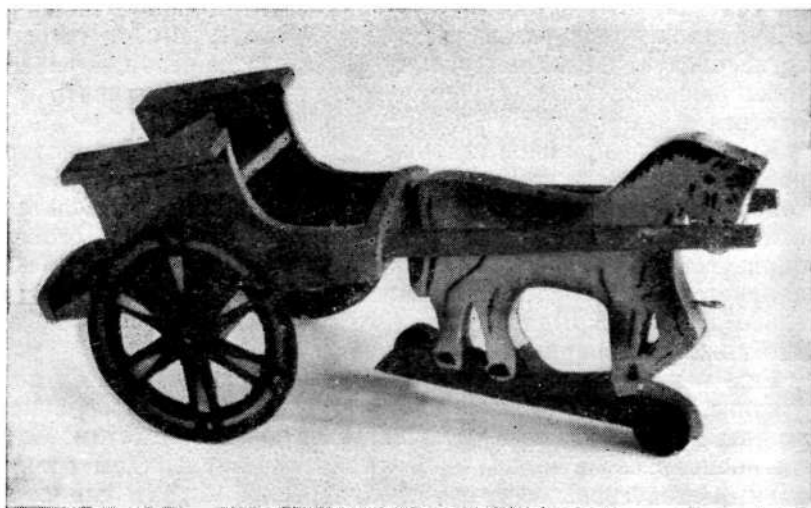
Культурные причины связаны со стилем поведения, который определяется уже упоминавшимся нами понятием «шарм». Поскольку материнство является, как всем известно, результатом интимных отношений с мужем, его следует стыдиться, особенно в присутствии старших. Проявление материнских чувств контролируется, их не следует демонстрировать. Еще более тщательно должно скрывать свое отношение к мужу. С ним не принято даже разговаривать в присутствии старших.

Еще менее позволительно проявление чувств к жене и детям мужчине. Ни другие члены семьи, ни тем более посторонние не должны видеть, что мужчина привязан к жене и детям. Слишком крепкая связь между супругами грозит распадом большой семьи, и эта угроза особенно сильна в первые годы совместной жизни молодой пары, когда дети еще маленькие. Запрет на проявление чувств ослабевает по мере того, как растут дети, а муж и жена становятся старше²⁹. Внешне мужчина проявляет больше внимания к племянникам, чем к собственным детям. Он может приласкать детей брата, поиграть с ними — это не вызовет нареканий. Со своими малышами отец с удовольствием забавляется, только когда никого нет поблизости.

У земледельцев Пенджаба выдается один месяц в году свободный от полевых работ. Женщины в страду тоже работают в поле, грудных детей они берут с собой и оставляют в тени под деревом³⁰. За детьми побольше присматривают старшие сестры, но если их нет, нянькой становится брат. Роль старших сиблингов в воспитании велика. Они играют с малышами, заботятся о них, вводят их в детское общество, наказывают. Старшие сестры уделяют малышам немногим меньше времени, чем мать. К старшим братьям и сестрам относятся с почтением, что отражено в системе обращений. Здесь решающую роль играет относительный возраст. Старших сиблингов называют соответствующими терминами, совпадающими с референтивными. Если в семье несколько старших сиблингов одного пола, то термин обычно сочетается с именем. Даже если разница в возрасте невелика, старший ревностно следит за тем, чтобы при обращении использовался термин, а не имя. По имени называют только младших, в этом случае термины родства используются крайне редко, только тактически. Слова «сын», «дочь», «доченька» употребляются для выражения нежности, чтобы поощрить ребенка. Самое ласковое обращение к дочери — *бета* — «сын».

Для выражения недовольства используются термины для старших родственников: старший брат отца, дед по отцу, бабушка по отцу³¹.

Как правило, ребенка, особенно младшего в семье, называ-



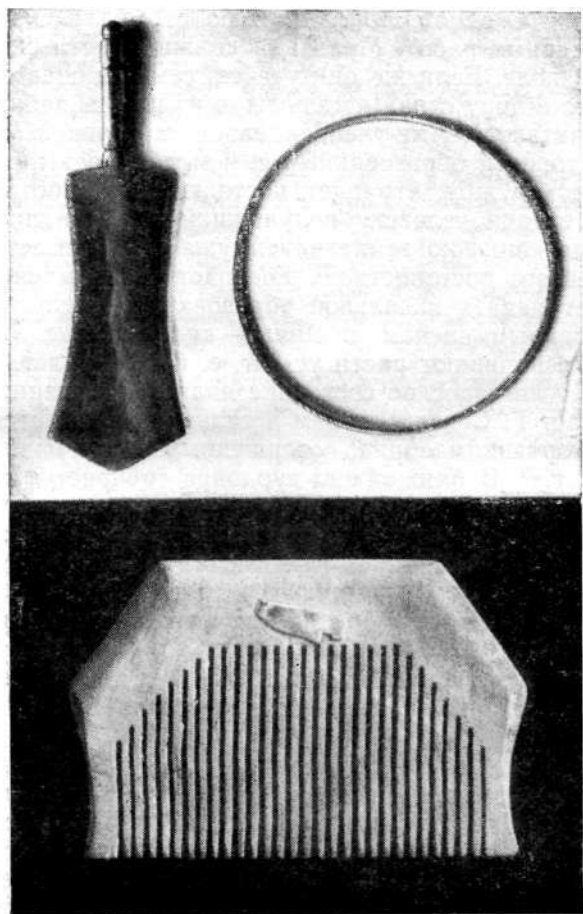
Деревянная лошадка — игрушка фабричного производства
(общая длина 30 см)

ют не его официальным именем, а ласкательным прозвищем или одним из самых распространенных имен. Такие имена называются домашними (или семейными) именами. Прозвища могут быть связаны с внешностью ребенка, например, *калу* — чернушка, но больше распространены ласкательные имена, не имеющие смысла: *баблу*, *паппу*, *гуллу*, а также слова, обозначающие совсем маленького ребенка: *лала*, *лали*, *мунни*³². В городах теперь широко используются детские прозвища, заимствованные из английского, особенно часто для мальчиков. Домашние имена нередко сохраняются в семье, даже когда человек становится взрослым. Официальное имя, которым он был наречен при рождении, вступает в силу, когда ребенок идет в школу, и носит название «школьное имя».

Переход от младенчества к детству знаменуется процедурой состригания младенческих волос — *джгах утарна* (букв. «снятие пены»). По утверждению информантов, через нее проходят и индусы и сикхи, несмотря на то что последние потом никогда не должны стричь волосы. Сикхи считают длинные волосы у новорожденного хорошей приметой и признаком красоты.

В пять — шесть лет, когда у мальчика-сикха отрастают волосы, он проходит церемонию *вал пана* — получение волос. Волосы закручивают узлом на макушке и повязывают платком.

В этом возрасте дети в деревне идут в школу. Традиционные школы всегда были при храмах — для индусов, при мечетях — для мусульман, при гурдварах — для сикхов. Главным было религиозное образование. Школы при гурдварах стали от-



Три предмета из так называемых *пяти К*, которые всегда должен иметь при себе сикх — член *хальсы*: металлическая модель, обоюдоострого меча *кирпан* (длина модели 9,2 см), символа силы и мужества; стальной браслет *кара* (диаметр 6,7 см), символ силы и единства сикхов; деревянный гребешок *кангха* (наибольшая длина 6 см), в спинку врезано металлическое изображение меча *кханда*

крываться в XVIII в.³³, в них мальчиков учили читать на гурмукхи (чтобы знали Адигрантх — священную книгу сикхов) и считать. Первая женская школа в Пенджабе открылась в 1856 г. в Равалпинди³⁴. С начала XX в. стали постепенно вводиться регулярное образование по европейскому образцу и совместное обучение. В школу ходили очень немногие девочки не старше 10 лет³⁵.

В отношении образования мальчиков существовали разные

точки зрения. С одной стороны, учеба отрывала сына от сельскохозяйственных работ. Мальчики должны пасти скот и помогать отцу в поле. Если же они учатся, семья лишается рабочих рук. Так что в пору страды мальчиков из школы забирали. Кроме того, считалось, что учение делает мальчиков слабыми³⁶. С другой стороны, образованный сын может поступить на государственную службу, что дает постоянный заработок. Однако в случае неудачи человек, получивший образование, возвращается в деревню, но земледелием уже не занимается, считая это ниже своего достоинства³⁷. Господствовало мнение, что детям следует давать начальное образование в сельской школе.

Равноправным членом общины — *хальсы* сикх становится, когда у него начинают расти усы, т. е. в 16—17 лет. Символом его перехода во взрослое состояние является ношение тюрбана. Как сообщает Г. Сингх³⁸, прием в хальсу оформляется обрядом *пахул*, повторяющим обряд, совершенный гуру Говиндом Сингхом в 1699 г.³⁹. В ближайшем гурдваре собирается группа молодых людей, которые проходят через эту церемонию. Некоторые предпочитают совершать обряд *пахул* в знаменитых храмах, принимать очищение от рук известных сикхских священнослужителей — *грантхи*⁴⁰. Однако в ряде случаев молодому человеку повязывают тюрбан, не сопровождая это праздничными процедурами.

Главной сферой социализации детей, где происходит формирование их трудовых навыков и нравственных представлений, является семья.

Воспитание детей в большинстве семей, исключая состоятельные, образованные семьи, не считается занятием, отдельным от домашнего труда и требующим времени помимо того, что необходимо на удовлетворение физических потребностей ребенка. Правда, теперь в семьях среднего класса женщины ответственны за школьное образование детей. Она достаточно образованна, чтобы следить за выполнением домашних заданий. В домах людей этого круга нередко есть слуги, которые делают домашнюю работу.

Воспитание в целом ориентировано на семью. У детей вырабатывают те навыки и качества, которые необходимы для выполнения их внутрисемейных ролей. Члены семьи усваивают свои роли в процессе социализации и передают их потомству. Семья как культурное единство, система ролей, основанных на социальных понятиях, в Пенджабе, как и в стране в целом (особенно в сельских районах), остается малоизменчивой.

¹ Народы Южной Азии. М., 1963, с. 48.

² Там же, с. 321—322.

³ Сингх Г. География Индии. М., 1980, с. 447, 454.

⁴ Пакистан. Справочник. М., 1977, с. 26, 32.

⁵ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1981, с. 876, 417, 122.

⁶ Rosen K. Peasant Society in a Changing Economy. Urbana, 1975, с. 182.

- ⁷ *Darling M. L. Rusticus Loquitur or the Old Light and the New in the Punjab Village. L., 1930, c. 40, 209.*
- ⁸ *Сингх Г. География Индии, с. 281.*
- ⁹ *Singh G. The Sikhs. Their History, Religion, Culture, Ceremonies and Literature. Madras — Bombay, 1970, c. 93—100.*
- ¹⁰ *Чандра Д. Своей земле не хозяин. М., 1980, с. 107.*
- ¹¹ *Mandelbaum D. Society in India. Bombay, 1972, с. 101.*
- ¹² *Leaf M. The Punjabi Kinship Terminology as a Semantic System. — American Anthropologist. 1971, vol. 73, № 3; Vatuk S. Forms of Address in the North Indian Family: An Exploration of the Cultural Meaning of Kin Terms. — Concepts of Person. Kinship, Caste and Marriage in India. L., 1982.*
- ¹³ Такая ситуация описана в романе Д. Чандры.
- ¹⁴ *Darling M. L. Rusticus Loquitur; Ананд М. Р. Семь лет. М., 1957; ср.: Чандра Д. Своей земле не хозяин, с. 147: «Бывало, как ребятам да девчонкам за десять перевалит, и если свадьбы им еще не сыграли, так уж на них все пальцем показывают».*
- ¹⁵ *Gideon H. A Baby is Born in the Punjab. — American Anthropologist. 1961, vol. 4, № 6, с. 1220—1234.*
- ¹⁶ *Darling M. L. Rusticus Loquitur, с. 58, 182.*
- ¹⁷ *Archer J. C. The Sikhs in Relation to Hindus, Moslems, Christians and Ahmadiyyas. Princeton, 1946, с. 286.*
- ¹⁸ *Ананд М. Р. Семь лет, с. 66.*
- ¹⁹ Материал по родильным обрядам дается по: *Gideon H. A Baby is Born..*
- ²⁰ *Darling M. L. Rusticus Loquitur, с. 135.*
- ²¹ *Sharma U. Women, Work and Property in North-West India. L.— N. Y., 1980, с. 199.*
- ²² *Mandelbaum D. Society in India, с. 120.*
- ²³ *Vatuk S. Forms of Address, с. 95.*
- ²⁴ Сведения по употреблению терминов см.: *Vatuk S. Forms of Address.*
- ²⁵ *Бенюх О., Сингх Д. Взломщики сердец, или Хождение в страну пяти рек. М., 1965, с. 95.*
- ²⁶ *Vatuk S. Forms of Address, с. 88.*
- ²⁷ Там же, с. 94.
- ²⁸ Там же, с. 93—94.
- ²⁹ *Darling M. L. Rusticus Loquitur, с. 136.*
- ³⁰ *Vatuk S. Forms of Address.*
- ³¹ Там же, с. 89.
- ³² *Archer J. C. The Sikhs, с. 281.*
- ³³ Там же.
- ³⁴ *Darling M. L. Rusticus Loquitur, с. 128—129.*
- ³⁵ Там же, с. 138.
- ³⁶ Там же, с. 111.
- ³⁷ *Singh G. The Sikhs. Their History, с. 86—89.*
- ³⁸ При десятом гуру Говинде Сингхе, в 1699 г. была основана сикхская организация *хальса*. Ее оформление было ознаменовано обрядом очищения *пахуа*. Некоторые авторы, в том числе Г. Сингх, отмечают, что юноша становится полноправным членом хальсы после того, как пройдет этот обряд. Церемония такова: в железном сосуде готовят амриту (святую воду, напиток бессмертия), которую пьют все из одного сосуда (не поднося его к губам, а наливая в ладонь) и кропят ею лицо и волосы. Всем раздают ритуальное блюдо *прасада*. Едят все вместе, и это символизирует отсутствие кастовых различий. Отправляет ритуал сикхский жрец *грантхи*. Вновь принятые произносят: «Слава хальсе гуру, слава победе гуру».
- В хальсу вступают не все сикхи, а только *кешдхари*, т. е. носящие длинные волосы. Мужчина *кешдхари* прибавляет к имени слово *Сингх* (Лев) и должен всегда носить с собой так называемые *пять К*: *кеш* — длинные волосы, которые сворачивают в узел и прячут под тюрбан; *кангха* — гребень, который втыкают в волосы за ухом; *кара* — металлический браслет на запястье; *каччх* — штаны; *кирпан* (или *кханда*) — меч. К женским именам прибавляется слово *Коур* (Львица).
- ³⁹ *Singh G. The Sikhs. Their History, с. 87.*
- ⁴⁰ *Sharma U. Women, Work and Property, с. 128.*

CONTENTS

<i>A. M. Reshetov</i> . Introduction	3
<i>A. K. Ogloblin</i> . Some Aspects of Traditional Socialisation of the Javanese Children	5
<i>E. V. Revunenkova</i> . Child Notions of the Bataks (North Sumatra, Indonesia)	39
<i>E. V. Ivanova</i> . Child Socialisation in Thailand	62
<i>I. G. Kosikov</i> . Traditional System of Bringing up the Lao Children	83
<i>T. A. Pozdeyeva</i> . Socialisation of the Burmese Children	100
<i>V. I. Gokhman</i> . Socialisation of the Chin Children and Teenagers	113
<i>M. F. Albedil</i> . Socialisation of the Dravidian Children in South India	129
<i>E. N. Uspenskaya</i> . Early Childhood: the Paharis of the Himalayan Region of North India	159
<i>V. I. Gokhman, T. I. Oranskaya</i> . Forms of Bringing Up the Punjabi Children and Teenagers in India	174

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. М. Решетов.</i> Введение	3
<i>А. К. Оглоблин.</i> Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев	5
<i>Е. В. Резуненкова.</i> Ребенок в представлениях батаков Северной Суматры	39
<i>Е. В. Иванова.</i> Социализация детей в Таиланде	62
<i>И. Г. Косиков.</i> Традиционная система воспитания детей у лао	83
<i>Т. А. Поздеева.</i> Социализация детей у бирманцев	100
<i>В. И. Гохман.</i> Социализация детей и подростков у чинов	113
<i>М. Ф. Альбедиль.</i> К вопросу о социализации детей у южноиндийских дравидов	129
<i>Е. Н. Успенская.</i> Раннее детство у пахари пригималайских районов Северной Индии	159
<i>В. И. Гохман, Т. И. Оранская.</i> Формы воспитания детей и подростков у пенджабцев Индии	174

Научное издание

ЭТНОГРАФИЯ ДЕТСТВА

Традиционные формы
воспитания детей и подростков
у народов Южной
и Юго-Восточной Азии

Редактор *М. Н. Брусиловская*
Младший редактор *С. П. Какачиашвили*
Художник *С. С. Верховский*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Э. С. Теплякова*
Корректор *П. С. Шин*

ИБ № 15890

Сдано в набор 17.05.88. Подписано к печати 18.10.88. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 12. Усл. кр.-отт. 12,36. Уч.-изд. л. 13,57. Тираж 15 000 экз. Изд. № 6572. Зак. № 436.
Цена 85 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28