

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО  
(КУНСТКАМЕРА)**

На правах рукописи

**СТРЕЛЬЦОВА ЛИЛИЯ АЛЕКСАНДРОВНА**

**ВЕРОВАНИЯ НЕПАЛЬСКИХ ЛИМБУ:  
ТРАДИЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ В XX–XXI ВВ.**

Специальность: 5.6.4. — Этнология, антропология и этнография

Диссертация на соискание учёной степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:

доктор исторических наук

Альбедиль Маргарита Федоровна

**Санкт-Петербург**

**2024**

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>Глава 1. Миф как основа мировоззрения лимбу</b> .....	31
<b>1.1. Мундхум — корпус священных текстов лимбу</b> .....	31
<b>1.2. Строение вселенной в шаманской картине мира</b> .....	34
<b>1.3. Пантеон</b> .....	45
<i>1.3.1. Боги верхних миров</i> .....	45
<i>1.3.2. Боги и духи мира предков</i> .....	48
<i>1.3.3. Боги и духи срединного мира</i> .....	50
<b>1.4. Творение человека</b> .....	55
<b>1.5. Функции и типы шаманов у лимбу</b> .....	58
<b>Глава 2. Ритуальные практики лимбу</b> .....	68
<b>2.1. Календарные ритуалы</b> .....	69
<b>2.2. Ритуалы жизненного цикла</b> .....	73
<i>2.2.1. Родины</i> .....	73
<i>2.2.2. Свадебный ритуал</i> .....	80
<i>2.2.3. Погребальный ритуал</i> .....	86
<b>2.3. Оказиональные ритуалы</b> .....	93
<i>2.3.1. Мангенна</i> .....	94
<i>2.3.1. Тонгсинг</i> .....	97
<b>Глава 3. Трансформация традиционных верований лимбу в XX–XXI вв.</b> .....	110
<b>3.1. Причины трансформации верований лимбу</b> .....	111
<b>3.2. Номинация безымянных традиционных верований</b> .....	114
<b>3.3. Мундхум: переход от устной традиции к письменной фиксации</b> .	119
<b>3.4. Изменения в пантеоне</b> .....	127
<b>3.5. Изменение роли шаманов и появление новых гуру</b> .....	128
<b>Глава 4. Трансформация ритуальных практик</b> .....	139
<b>4.1. Появление культовых строений у лимбу</b> .....	140
<b>4.2. Трансформация календарных ритуалов</b> .....	147

<b>4.3. Трансформация ритуалов жизненного цикла.....</b>	<b>149</b>
4.3.1. <i>Изменения в родинах.....</i>	149
4.3.2. <i>Изменения в свадебном ритуале .....</i>	152
4.3.3. <i>Изменения в погребальном ритуале.....</i>	158
<b>4.4. Трансформация окказиональных ритуалов .....</b>	<b>161</b>
<b>4.5. Возникновение храмовых ритуалов.....</b>	<b>163</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>168</b>
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>176</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ .....</b>	<b>195</b>

## ВВЕДЕНИЕ

*Актуальность* диссертации обусловлена растущим во всем мире интересом к коренным народам. Многонациональный и многоконфессиональный Непал представляет собой широкое поле для этнографических и религиоведческих исследований.

В центре настоящего диссертационного исследования — лимбу<sup>1</sup>, один из коренных народов<sup>2</sup> Непала. Они входят в более широкую этнополитическую общность киранти<sup>3</sup> (неп. kirāt/kirāṭī/kirāt). В настоящий момент к ней относятся четыре народа: *лимбу, раи, сунувары и йакха*. По данным переписи 2021 г., численность лимбу составляет 414 704 человек в Непале<sup>4</sup>; по данным переписи 2001 г., в Индии<sup>5</sup> проживают 37 265 лимбу<sup>6</sup>. Цифры демонстрируют, что лимбу являются этническим меньшинством в обеих странах. Положение подобных сообществ на территории многоэтничных и многоконфессиональных Индии и Непала ставит ряд актуальных вопросов, изучение которых представляет теоретическую и практическую значимость в условиях современной глобализации.

На территории Южноазиатского региона этнорелигиозный ландшафт в основном формируют такие мировые религии, как индуизм и буддизм. Со второй половины XVIII до начала XX в. Непал был индуистским королевством, где король воспринимался как аватара бога Вишну. Несмотря на то что с 2008 г. Непал стал секулярным государством, по результатам

---

<sup>1</sup> Самоназвание *йактхумба*.

<sup>2</sup> В отечественном непаловедении принято использование термина «народ» для обозначения этнической общности лимбу (Народы Южной Азии. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 814-815; Лимбу // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bre.mkrf.ru/ethnology/text/2174503> (дата обращения: 01.05.2023)).

<sup>3</sup> На настоящий момент нет устоявшейся традиции их именования как в непальских источниках, так и в работах отечественных и западных исследователей. Впервые название «киранти» (kirāṭī) было использовано британским резидентом Б. Х. Ходжсоном в эссе «О племени киранти в Центральных Гималаях». См. Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. London: Truner & Co, pp. 1880. 397–407. В диссертационном исследовании будет использоваться именно этот вариант названия группы народов, за исключением цитат или особо отмеченных случаев.

<sup>4</sup> National Population and Housing Census 2021. National Report on Caste/Ethnicity, Language & Religion / Government of Nepal, Office of the Prime Minister and Council of Ministers, National Statistics Office. Thapathali, Kathmandu, Nepal, 2021. P. 31

<sup>5</sup> Перепись 2021 г. не предоставляет данных о национальном составе Индии.

<sup>6</sup> Linguistic Survey of India. Sikkim. Part I / Language Division, Office of The Registrar General, India, 2009. P. 2004

переписи населения 2021 г. адептами индуизма являются более 80 % населения, он также оказывает влияние на религиозные практики остальных 20 %<sup>7</sup> (куда входят буддисты, мусульмане, христиане, последователи «религии киратов»<sup>8</sup> и культа природы<sup>9</sup>). В конституции Индии также прописано, что государство является светским и гарантирует свободу вероисповедания своим гражданам. По данным переписи 2011 г. индуистами в Индии считаются 79,8 % населения, остальные проценты распределены между исламом, христианством, сикхизмом и буддизмом<sup>10</sup>. Вместе с тем у отдельных малых народов в регионе сохраняются традиционные верования, но они находятся под постоянным влиянием со стороны доминирующих в регионе мировых религий.

Глобализация и модернизация в современном мире воздействуют на все сообщества, часто помещая их в кризисные ситуации, в которых они оказываются на пересечении разных этнокультурных миров с размытыми границами. При этом в этнических меньшинствах вопреки популяризации мультикультурализма могут крепнуть охранительные тенденции.

В настоящем диссертационном исследовании будут рассмотрены лимбу как пример сообщества именно такого типа. Они стремятся сохранить свою традиционную культуру даже в условиях глобализации. Этому способствуют глубинные основания и разнообразные связи, заложенные в традиционной культуре и не в последнюю очередь определяющие жизнь народа в целом и отдельного человека в частности. Они же способствуют сохранению и

---

<sup>7</sup> National Population and Housing Census 2021. National Report on Caste/Ethnicity, Language & Religion / Government of Nepal. P. 40

<sup>8</sup> В непальском языке kirāt dharm, поэтому для настоящего диссертационного исследования автором был выбран вариант перевода «религия киратов». В контексте переписи населения он объединяет верования родственных народов — лимбу, раи, йакха и сунваров. Впервые термин появился в непальской переписи населения в 1991 г. (Population Census 1991 / National Planning Commission Secretariat. Central Bureau of Statistics. Ramshah Path, Kathmandu, Nepal, 1993). Таким образом, в рамках политического дискурса «религия киратов» охватывает все верования киранти.

<sup>9</sup> «Культ природы» (Nature worship) — термин, означающий культы, которые в современной науке принято характеризовать как «племенные религии».

<sup>10</sup> Перепись 2021 года не предоставляет данных по религиозным общинам. Population by religious community, India – 2011. India, 2011 URL: <https://censusindia.gov.in/nada/index.php/catalog/11361> (дата обращения: 01.05.2023)

трансляции основных идентификационных характеристик народа, главной среди которых нужно назвать религиозные верования, поскольку последние являются важной чертой этнокультурной идентичности, ее сохранение позволяет лимбу противостоять унификационным тенденциям современного общества. Комплекс устных текстов, включающий мифы космогонического, антропогонического и этиологического характера, а также связанные с ними традиционные ритуальные практики у лимбу сохранился благодаря определенной социальной группе, шаманам.

Вместе с тем с XX в. в обществе лимбу наблюдается отход от традиции. Верования лимбу переживают трансформацию, превращаясь в динамичную совокупность представлений, верований, обрядов и практик. Мы рассмотрим политические, религиозные и социокультурные причины этого процесса. Политические причины обусловлены глобальными тенденциями — ростом антиколониальных настроений и этнического самосознания в Южноазиатском регионе в XX в. К социокультурным относятся усложнение социальной организации лимбу, вызванное их интеграцией в непальское общество, и разрушение сложившихся клановых связей. К причинам религиозного характера относится в первую очередь влияние индуизма на традиционные верования, а также на образ жизни лимбу. Перемены привели к изменениям как в системе мифов, так и в перформативной стороне ритуалов. Появились харизматические религиозные лидеры, возникли новые места поклонения, был запущен процесс письменной фиксации устных текстов. В начале XX в. возникло реформаторское учение «Сатъя Хангма»<sup>11</sup>, в рамках которого начался процесс формирования собственной религии, получившей впоследствии название «религия киратов».

В гуманитарных исследованиях последнего времени заметна актуализация темы этнокультурной идентичности, отражающая нарастание неопределенности, противоречивых и кризисных явлений в глобальном

---

<sup>11</sup> На яз. лимбу «Истинная вера».

масштабе. Это свидетельствует о сложности и многомерности идентификационных процессов в современном мире, которые нуждаются в глубоком осмыслении. В ситуациях кризиса или утраты этнокультурной идентичности в некоторых обществах возрастают охранительные тенденции. Большую значимость приобретет ценностно-нормативный пласт родной культуры, стержнем которого оказываются традиционные верования. Обращение к ним можно трактовать как защитную реакцию социума на неустойчивость и изменчивость современной жизни.

**Объектом** исследования являются традиционные верования непальских лимбу.

**Предметом** исследования — трансформация традиционных верований лимбу в XX–XXI вв.

**Цель** исследования заключается в том, чтобы на основе всестороннего изучения верований лимбу определить традиционные черты и проследить их трансформацию под влиянием политических, религиозных и социокультурных факторов. В фокусе исследования — сложный процесс формирования алломорфных религиозных идентичностей внутри одной этнической группы.

Для достижения указанной цели определены следующие **задачи**:

- 1) выделить и охарактеризовать существенные компоненты, формирующие традиционные верования лимбу, основываясь на имеющемся мифологическом и этнографическом материале;
- 2) продемонстрировать взаимосвязь мифов и ритуальных практик лимбу;
- 3) выявить основные изменения в традиционных верованиях лимбу в XX–XXI вв.;

4) показать формирование нового религиозного учения «Сатья Хангма» в XX в. и проследить его эволюцию до «религии киратов» к XXI в.

**Хронологические рамки исследования** — период с 1920-х годов по начало XXI в. Выбор нижней временной границы объясняется появлением в Непале нового религиозного учения «Сатья Хангма» и связанных с ним письменных источников. Выбор верхней границы — периодом расцвета «религии киратов».

**Географические рамки** охватывают исторические районы Лимбувана (между реками Арун и Мечи), в настоящее время входящие в провинцию Коши<sup>12</sup> в Непале (см. Приложение, рис.1, 2); долину Катманду; западную часть индийского штата Сикким, где проживает наибольшее число лимбу за пределами Непала (см. Приложение, рис.3). Индийские лимбу не считаются диаспорой, поскольку приграничные районы Непала и Сиккима в результате регулярных военных кампаний переходили во владение то одного, то другого королевства, пока в результате Англо-непальской войны 1814–1816 гг. не установились современные границы.

### **Степень научной разработанности темы**

Оценивая степень разработанности темы, следует отметить, что в непаловедении не существует работ, в которых бы рассматривались традиционные верования лимбу и их трансформация на современном этапе. Большинство зарубежных исследований посвящено только одному аспекту верований лимбу – комплексу устных преданий или перформативной части ритуалов. В ряде работ верования рассматриваются в основном в синхронии, но не в диахронической последовательности их трансформации. В отечественной литературе народ лимбу, тем более его верования, освещен скудно, за исключением кратких статей в этнографических энциклопедиях о

---

<sup>12</sup> Бывшая Провинция № 1.

народах мира<sup>13</sup> и небольшой главы в книге отечественного антрополога С.И. Рыжаковой «Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии»<sup>14</sup>.

В западном непаловедении первые сведения о лимбу и об их верованиях встречаются в путевых заметках британских дипломатов XIX в. Несмотря на их краткость, они необходимы для формирования более полной картины традиционных религиозных представлений изучаемого народа. Работы британских дипломатов и колониальных чиновников также позволяют составить впечатление о географии расселения, некоторых особенностях социального устройства и взаимодействии лимбу с другими народами Непала в XIX в.<sup>15</sup>

Лимбу упоминаются в отчете полковника Вильяма Киркпатрика, главы первой британской дипломатической миссии<sup>16</sup>, и в «Сообщении о Королевстве Непал и присоединенных к нему династией Гуркхов территориях» Френсиса Бьюкенена-Гамильтона, британского резидента в Непале<sup>17</sup>. Наиболее подробно обычаи этого народа описал британский резидент Брайан Хьютон Ходжсон в эссе «О племени<sup>18</sup> киранти в Центральных Гималаях» (1854, позднее опубликовано в сборнике эссе в 1880 г.). Лимбу имеют собственный алфавит, и Ходжсон собрал значительный архив рукописей, написанных этим письмом, однако отметил, что никто из ученых, которым он посылал эти рукописи, не смог установить его происхождение<sup>19</sup>. Другое его эссе «О языках,

---

<sup>13</sup> Народы Южной Азии. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 814-815; Лимбу // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bre.mkrf.ru/ethnology/text/2174503> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>14</sup> См: Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М.; СПб: Нестор-История, 2022. с. 263–268

<sup>15</sup> Стрельцова Л. А. Сведения о народности лимбу в заметках британских дипломатов и исследователей XIX в. // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9. Вып. 4. С. 384–396.

<sup>16</sup> См: Kirkpatrick W. Account of the Kingdom of Nepal. London: Blumer & Co Publ., 1811. p.220, 250-251, 281

<sup>17</sup> См: Hamilton F.B. An Account of The Kingdom of Nepal: And Of The Territories Annexed To This Dominion By The House Of Gorkha Until The Year 1814. New Delhi: Asian Educational Services, 1997. pp. 38-39

<sup>18</sup> Племя — тип этнической организации и социальной общности, распространенный в период доклассового общества. В дискурсе индийской этнологии племенами принято называть этнические группы, которые кардинально отличаются от ведущих наций соответствующих государств. Такая традиция идет со времен индийской колониальной администрации (Маретина С.А., Котин И.Ю. Племена в Индии. СПб.: Наука, 2011. С. 3–4). В контексте нашего исследования индийские лимбу будут характеризоваться как племя. Причины выбора подобной идентификации у современных индийских лимбу см. в разделе 3.2.

<sup>19</sup> См: Hodgson V.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. pp. 398–399, 401

литературах, религиях Непала и Тибета»<sup>20</sup> внесло значительный вклад в становление сравнительного языкознания.

Во второй половине XIX в. усилилось присутствие британцев на индийском субконтиненте, многие колониальные чиновники и врачи выступали с докладами и печатали статьи как в колониальной прессе, так и в метрополии. В 1877 г. была опубликована «История Непала» со вступительным словом о стране и ее народе, написанным доктором Вильямом Райтом, работавшим в британском резидентстве в Катманду. В предисловии д-р Райт дал краткую информацию о наиболее крупных народах, населявших Непал, в том числе лимбу<sup>21</sup>. В 1869 г. в журнале Королевского этнографического сообщества Лондона доктором Арчибальдом Кемпбеллом, бывшим на королевской службе в Непале и Даржилинге, была опубликована статья «О племенах около Даржилинга»<sup>22</sup>, значительная часть которой посвящена лимбу. В статье представлена история завоевания Лимбувана войсками Притхви Нараяна Шаха, а также описана социальная структура народа до вхождения в объединенный Непал. Среди работ, написанных британскими колониальными чиновниками, следует отметить четырехтомный труд «Племена и касты Бенгалии» британского этнографа и колониального чиновника Герберта Хоупа Рисли<sup>23</sup>. Лимбу в этой книге освещены достаточно подробно. Их язык описан в «Лингвистическом обозрении Индии» (1898–1927), выходящим под редакцией Дж.А. Грирсона (1851–1941). Непосредственно сам обзор был выполнен норвежским лингвистом С. Коновым<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> См: Hodgson B.H. Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. p.1

<sup>21</sup> См: Wright D. History of Nepal. New Delhi: Asian Educational Services, 1990. P. 27-28; 110-112

<sup>22</sup> См: Campbell A. On the Tribes around Darjeeling // Transactions of the Ethnological society of London. Vol. 7. London: Truner & Co Publ., 1869, P. 144–159.

<sup>23</sup> См: Risley H.H. Limbu // The Tribes and Castes of Bengal. Ethnographic glossary. Vol. 2. Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1892. P. 14–20.

<sup>24</sup> См: Grierson G.A. Limbu // Linguistic Survey of India. Vol. 3. Tibeto-Burman Family. Pt. 1. General Introduction, Specimens on the Tibetan Dialects, the Himalayan Dialects, and the North Assam Group. Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1909. P. 283–304

Активные этнографические исследования Непала начались уже в середине XX в. после открытия страны и реставрации монархии. Помимо зарубежных исследователей к изучению обычаев, религии и общественного уклада малых народов обращались и сами непальцы. В 1967 г. вышла книга «Народы Непала» непальского исследователя Дора Бахадура Бисты<sup>25</sup>. В этом же году опубликована «История и культура киратов»<sup>26</sup> Имана Сингха Чемджонга (1904–1975), первого этнографа-лимбу, получившего академическую степень. В 1970 г. увидела свет книга британского антрополога Лионеля Каплана «Земля и социальные изменения в Восточном Непале»<sup>27</sup>. В 1978 г. вышел сборник французского антрополога и историка Марка Габорио «Непал и его жители»<sup>28</sup>, где достаточно подробно представлена ритуальная сторона жизни лимбу.

В 1976 г. на английском языке вышел сборник «Одержимость в Непальских Гималаях»<sup>29</sup>, куда вошли статьи Рекса и Ширли Джонс и французского исследователя Филиппа Сагана. Наибольший вклад в изучение традиционного уклада лимбу и шаманских практик внес Ф. Саган своей работой «Спящий шаман»<sup>30</sup>, переведенной на английский в 1996 г. В 1990-е годы был опубликован ряд книг непальских и индийских исследователей, в том числе «Культура и религия лимбу»<sup>31</sup> Чаитаньи Субббы, «Политическая культура. Изучение трех киратских сообществ в Восточных Гималаях»<sup>32</sup> Танки Бахадура Субббы. В 2000-х индийский исследователь-энтузиаст Джаш

---

<sup>25</sup> См: Bista D.B. People of Nepal. Calcutta: State Mutual Book & Periodical Service, Limited, 1967. P.40-48

<sup>26</sup> См: Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung, 2003a. 253 p.

<sup>27</sup> См: Caplan L. Land and Social Change in East Nepal: A Study of Hindu-Tribal Relations. London; New York: Routledge, 2004. 250 p.

<sup>28</sup> См: Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С.53-61

<sup>29</sup> См: Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism // Spirit Possession in the Nepal Himalayas. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976b. P. 29–55.; Sagant P. Becoming a Limbu Priest: Ethnographic Notes // Spirit Possession in the Nepal Himalayas. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976. P. 56–99.

<sup>30</sup> См: Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. New Delhi: Oxford University Press, 2008. 470 p.

<sup>31</sup> См: Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. 334 p.

<sup>32</sup> См: Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. Chennai: Orient Blackswan Publ., 1999. 154 p.

Радж Субба выпустил несколько книг, посвященных мифологии, культуре, истории и обычаям народов, проживающих в Сиккиме<sup>33</sup>.

Трансформационные процессы, имевшие место в традиционных верованиях лимбу, затрагивались в статьях супругов Джонс<sup>34</sup> австрийского антрополога Мартина Генцле<sup>35</sup>, французского исследователя Георга Шлеммера<sup>36</sup>, английского антрополога Дэвида Геллнера<sup>37</sup> и норвежской исследовательницы Линды Густавссон<sup>38</sup>.

### Методология исследования

Настоящее исследование строится на принципе историзма, основанном на анализе явлений в их взаимной связи и развитии. В диссертации использованы классические и современные методы и теоретические принципы исторической антропологии, этнологии и этнографии.

Диссертационное исследование основывается на современных разработках в области изучения шаманизма. Это явление занимает особое

---

<sup>33</sup>См: Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. Sikkim: Gyan Publishing House, 2008. 463 p.; Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. Sikkim: Gyan Publishing House, 2009. 453 p.

<sup>34</sup>См: Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // *Ethnology*. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 63–75; Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 29–55; Jones R.L. Courtship in an Eastern Nepal Community // *Anthropos*. 1977. Bd. 72, H. 1./2. P. 288–299; Jones Sh.K., Jones R. Limbu Women, Divorce, and the Domestic Cycle // *Kailash*. 1976. Vol. 4, no. 2. P. 169–184.

<sup>35</sup> См: Gaenszle M. The Kiranti Groups of East Nepal // *Contemporary Society: Tribal Studies*. Vol. V: The Concept of Tribal Society. New Delhi: Concept Publishing Company, 2002. P. 31–56; Gaenszle M.I. Rai Mythology // *Rai Mythology Kiranti Oral Texts* / ed. by K.H. Ebert, M. Gaenszle. Harvard: Department of Sanskrit and India Studies, 2008. P. 5–16; Gaenszle M. Scripturalisation in Eastern Nepal // *Ritual, Heritage and Identity The Politics of Culture and Performance in a Globalised World* / Eds. Ch. Brosius, K.M. Polit. New Delhi: Routledge, 2011. P. 281–297; Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity // *Routeing Democracy in the Himalayas* / ed. by Vibha Arora, N. Jayaram. New Delhi: Routledge India, 2013. P. 50–73; Gaenszle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal // *Religion, secularism, and ethnicity in contemporary Nepal* / ed. by D.N. Gellner, S.S. Hausner, Ch. Letizia. New Delhi: Oxford University Press, 2016. P. 326–352; Gaenszle M. Satyahangma rituals: commemorating Phalgunanda in eastern Nepal // *European Bulletin of Himalayan Research*, 2021, n. pag.

<sup>36</sup> См: Schlemmer G. New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal // *European Bulletin of Himalayan Research*. 2003. No. 25–26. P. 119–144; Schlemmer G. Following the Ancestors and Managing the Otherness. Marine Carrin. *Encyclopedia of the Religions of Indigenous People of South Asia*. Leiden: Brill, 2019. 13 p.

<sup>37</sup> См: Gellner D., Shrestha B.G. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora // *Global Nepal: Religion, Culture, and Community in a New and Old Diaspora* / ed. by D.N. Gellner, S.L. Hausner. New Delhi: Oxford University Press, 2018. n.pag.

<sup>38</sup> См: Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. MA Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, 2013. 160 p.

место в религиозных системах различных культур, однако отличается настолько большим разнообразием, что некоторые современные исследователи считают необходимым говорить о существовании различных шаманизмов<sup>39</sup>. В рамках настоящего исследования будет предложено понимание шаманизма с эссенциалистской точки зрения как древней религии, которая возникла на определенной стадии человеческого развития и отражает состояние сознания, предваряющее сознание рационалистическое<sup>40</sup>. Такая точка зрения предполагает непрерывность традиции или человеческих способностей и преемственность шаманизма там, где его сегодня активно практикуют. При этом шаманизм оказывается специфическим явлением, определенным средой обитания и людьми с особыми способностями, которые нужно изучать<sup>41</sup>.

Одним из вариантов исследования шаманизма является феноменологический подход. Наиболее влиятельным и обобщающим трудом в этом русле является «Шаманизм: архаические техники экстаза» румынского религиоведа Мирча Элиаде<sup>42</sup>. Используя работы других исследователей, он предложил феноменологию шаманизма, описывающую условия призвания шамана, процесс инициации, характеристики шаманского сеанса и основные действия шамана. Элиаде определял экстатический опыт «полета души», методы и способы его достижения как ключевые качества истинного шаманизма. Работа Элиаде была новаторской, поскольку автор предложил выявить основные и общие черты в описаниях отдельных шаманов и тем самым продемонстрировал, что эти особенности являются частью

---

<sup>39</sup> Atkinson J.M. Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.

<sup>40</sup> Ripinsky-Naxon M. The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. P. 6

<sup>41</sup> См. работы: Токарев С.А. Ранние формы религии. М: Политиздат, 1990. 400 с; Торчинов Е.А. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. 544 с.; Торчинов Е.А. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. 544 с.; Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.

<sup>42</sup> См: Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.

характерного комплекса, включающего определенное мировоззрение, типичные религиозные переживания и определенные ритуальные действия.

Феноменологический подход в исследовании шаманизма позволил показать, насколько разнообразно это явление и что оно не ограничено Сибирским регионом, а распространено по всему миру. Феноменологические исследования шаманизма пытаются представить его общую картину, складывающуюся из отдельных элементов, принадлежащих различным культурам, однако часто игнорируют значение шаманизма в конкретной культуре. Особенно остро эта проблема проявляется при исследовании шаманизма в Азиатском регионе, где его формы отличаются от «классического» сибирского. Немецкий антрополог Питер Кнехт во введении к монографии «Шаманизм в Азии» предложил дополнить этот метод исследования этнографическим подходом, поскольку он обеспечивает лучшее понимание того, как условия конкретной культуры могут влиять на то, как человек становится шаманом, как шаман действует и чего от него ожидает общество<sup>43</sup>.

В рамках этнографического подхода к изучению непальского шаманизма выполнены работы гавайского антрополога Г.Г. Машкаринец «Управление ночью: этнография устных текстов непальских шаманов»<sup>44</sup>, посвященная шаманам в Восточном Непале, и «Декламация шаманов непальских тамангов» немецкого антрополога Андраша Хёффера<sup>45</sup>. В обеих монографиях делался акцент на устных текстах, которые воспроизводят шаманы во время своих сеансов.

Этнографический метод исследования сочетается со структуралистским в работе Ф. Сагана «Спящий шаман»<sup>46</sup>. На наш взгляд, несмотря на то что

---

<sup>43</sup> Chilson C., Knecht P. (eds) *Shamans in Asia*. London: Routledge Curzon, 2003. P. 8-9

<sup>44</sup> См. Maskariniec G.G. *The Rulings of the Night: An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts*. University of Wisconsin Press, 1995. 276 p.

<sup>45</sup> См. Höffer A. *A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag, 1994. 379 p.

<sup>46</sup> См. Sagant P. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. 470 p.

<sup>46</sup> См. Subba C. *Limbu Culture and Religion*. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. 334 p.

благодаря этому методу появляются достаточно стройные результаты, он имеет ряд недостатков. Часто из исследований исключаются те стороны религиозной жизни, которые не вписываются в структуру, предполагаемую исследователем.

В настоящем диссертационном исследовании использован феноменологический метод в сочетании с этнографическим подходом. На примере мифологического материала лимбу выделяются значимые идеи, характерные для шаманистской картины мира: трехчастное строение вселенной, через которую проходит космическая ось – небо, мир людей и подземный мир или водные глубины<sup>47</sup>. Подобное обращение к наиболее значимым элементам картины мира представляет платформу для дальнейших сравнительных исследований.

Восстановление шаманистской картины мира и архаических черт традиционных верований лимбу возможно при изучении как их мифологии, так и ритуальной деятельности. Вопрос о соотношении мифа и ритуала — предмет длительной научной дискуссии как в отечественной, так и в зарубежной этнографической науке. Российский религиовед И.П. Давыдов отмечал, что в отечественных гуманитарных исследованиях представление о мифоритуале как о неразрывном единстве мифа и ритуала выработалось относительно недавно<sup>48</sup>. Проведя сравнительный анализ функций мифа и ритуала, он утверждал, что в наибольшей полноте они раскрываются именно в мифоритуальном континууме<sup>49</sup>.

Существуют различные варианты, объясняющие возникновение и взаимосвязь мифа и ритуала. Наиболее перспективной для настоящего исследования представляется теория, объясняющая существование целостных

---

<sup>47</sup> Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 150

<sup>48</sup> Давыдов И.П. Сравнительно-функциональный анализ мифа и ритуала как составляющих частей мифоритуального религиозного комплекса // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2013. Вып. 1 (45). С. 40

<sup>49</sup> Там же, С. 53

мифоритуальных комплексов, в которых взаимосвязи мифа и ритуала не оставались неизменными<sup>50</sup>. Наиболее ярко эти феномены проявляли себя в архаический период истории. По мнению В.Н. Топорова, ритуал как высшая реализация символической формы поведения занимал стержневое положение в жизни архаических коллективов. В этот период во многих случаях ритуал подчинял себе миф и предопределял его роль в мотивировке ритуала. Иногда мифы образовывали самостоятельную систему, но и в этих случаях они сохраняли связи с ритуалом и, по сути, часто служили другим способом их выражения<sup>51</sup>.

При обращении к традиционным верованиям лимбу вычленение мифоритуального единства в их практиках позволяет выделить те черты, которые сформировались в архаический период.

Для изучения ритуалов жизненного цикла важное методологическое значение имеют работы, посвященные «обрядам перехода» А. ван Геннепа и В. Тэрнера<sup>52</sup>. А. ван Геннеп предположил, что человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного и начало другого образуют системы единого порядка. Эти этапы – рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть. Каждое из этих явлений сопровождается церемониями, у которых одна и та же цель – обеспечить человеку переход из одного определенного состояния в другое, в свою очередь столь же определенное<sup>53</sup>. Ван Геннеп попытался создать классификацию церемоний, сопровождающих переход из одного состояния в другое. Он

---

<sup>50</sup> Альбедиль М.Ф. Взаимосвязи мифа и ритуала в Древней Индии (по материалам ведийского канона) // Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архаике. Миф и формы его отражения в ритуальной практике: сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики» / отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 189

<sup>51</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 17-18

<sup>52</sup> См. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. 198 с.; Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 273 с.

<sup>53</sup> Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. С. 9

разделил ритуалы на прелиминарные (отделяющие), лиминарные (промежуточные) и постлиминарные (включающие)<sup>54</sup>.

Идеи А. ван Геннепа дополнил В. Тэрнер, разделивший ритуалы на две крупных группы: переходные и кризисные. Переходные ритуалы сопровождают всякую перемену места, состояния, социальной позиции и возраста человека. Все они отмечены тремя фазами: разделение (изоляция), грань (лиминальность, трансформация) и восстановление (включение). Согласно определению В. Тэрнера, первая фаза означает открепление личности или группы от занимаемого ранее места в социальной структуре или от определенных культурных обстоятельств («состояния») либо от того и другого сразу. Во время промежуточного «лиминального» периода особенности ритуального субъекта двойственны. Он проходит через ту область культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния (пустыня бесстатусности). Третья фаза — восстановительная — завершает переход. «Переходящий» обретает новый статус, стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в соответствии с принятыми нормами и традиционными стандартами<sup>55</sup>.

Структурный подход к ритуалам дополняется функциональным анализом ритуала, разработанным в монографии «Ритуал в традиционной культуре» отечественного исследователя А.К. Байбурина<sup>56</sup>.

Для работы с этнографическим материалом был использован метод включенного наблюдения, позволяющий увидеть поведение людей в повседневных ситуациях<sup>57</sup>. Однако из-за труднодоступности Непала и эпидемии коронавируса для работы с этнографическим материалом был также

---

<sup>54</sup> Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. С. 15

<sup>55</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 168

<sup>56</sup> См. Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 321 с.

<sup>57</sup> Эриксен Т. Х. Что такое антропология? / Т. Х. Эриксен М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2014. С. 20

привлечен один из современных методов исследования – киберэтнография. Он используется для изучения цифровых медиа и сетевого пространства для рассмотрения современных реалий, прежде всего новоявленного киберчеловека<sup>58</sup>.

В русле настоящего исследования актуальным оказывается изучение влияния электронных средств массовой информации и социальных сетей на традиционные сообщества, к которым относятся лимбу. В сообществах такого типа высшее положение в иерархии ценностей занимают те, кто опирается на авторитет священной истории, изложенной в мифах. Одобряется то, что можно обосновать ссылкой на прецедент, отнесенный к прошлому, часто к «началу начал», времени, когда мировой порядок носил идеальный характер. Поскольку ценностные ориентиры таких сообществ зафиксированы в идеальном прошлом, то прошлое представляет для них большую ценность, нежели настоящее или будущее. Другие характерные черты традиционных сообществ — консервативность, аперсонализм, клановое строение, преобладание обычного права по отношению к писаному закону. Важную роль в структурировании обществ такого типа играет религия<sup>59</sup>.

Современный мир часто характеризуется как посттрадиционный и определяется совсем иными чертами: быстрым распространением информационных технологий, через которые идет непрерывный поток знаков, изображений и дискурсов; глобализацией социальных процессов, увеличением мобильности, плюрализмом взглядов и индивидуализмом. Эти тенденции также отражают парадоксальные и противоречивые аспекты модернизации, которая, с одной стороны, направлена на преодоление

---

<sup>58</sup> См. Akkermann A. Das virtuelle Universum der Identität. Überlegungen zu einer Ethnologie des Cyberspace // Die off enen Grenzen der Ethnologie. Schlaglichter auf ein sich wandeln des Fach. Frankfurt am Main, 2000. S. 276–290.

<sup>59</sup> См. Введение в востоковедение / под ред. Е.И. Зеленева, В.Б. Касевича. СПб.: Каро, 2010. 584 с.

традиционной этнокультурной идентичности, а с другой — на стремление человека укрепиться в новом мире значений и идентичностей<sup>60</sup>.

Процессы, происходящие в информационную эпоху, неизбежно влияют на традиционные сообщества. Одним из мест, где ярко проявляется это взаимодействие, является киберпространство. Оно активно осваивается различными группами, сохраняющими традиционный уклад жизни. Интернет дает коренному или племенному населению национальных государств возможность получить поддержку альтернативных культурных практик и приобрести культурную автономию. Преимущества, которые Всемирная паутина дает таким группам, огромны. Он обеспечивает быстрое распространение идей, глобальную аудиторию, быструю связь участников друг с другом, возможность изучать свой язык и историю. Интернет также служит постоянным хранилищем коллективной памяти. К тому же в определенной степени он обеспечивает свободу слова<sup>61</sup>.

### **Основные понятия и термины исследования**

При описании традиционных верований лимбу неизбежно встает вопрос выбора терминологии. Это обусловлено двумя факторами. Во-первых, современное этнорелигиоведение развивалось под сильным влиянием христианской традиции. Во-вторых, у лимбу исторически не сложилось собственного названия традиционных верований, поэтому все современные попытки их номинации происходят в результате рефлексии, основывающейся на западных исследованиях<sup>62</sup>.

Первым, кто сделал важное обобщение относительно системы верований лимбу, назвав ее *шаманистическим анимизмом*, был Г.Х. Рисли,

---

<sup>60</sup> Diamandaki K. Virtual ethnicity and digital diasporas: Identity construction in cyberspace // Global media Journal. American ed. 2003. Vol. 2, iss. 2. P. 2

<sup>61</sup> См. Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. — СПб: МАЭ РАН, 2021. 280 с.

<sup>62</sup> См. Стрельцова Л.А. Формы традиционных верований лимбу: проблемы определения //XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 14–16 декабря 2017 г. Сборник материалов. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2018. С. 45–49.

который предположил, что верования лимбу сходны с древней религией Бон, практиковавшейся в Тибете. В обоих случаях объектами поклонения являются силы природы, а также духи предков. Этим верованиям не знакомы ни храмы, ни изображения богов и духов, главную роль здесь играют жертвоприношения, призванные умиловить сверхъестественные силы или как-то повлиять на них<sup>63</sup>.

Необходимо уточнить также значение термина *шаманизм*, используемого в настоящем диссертационном исследовании. С XVIII в. он применялся у разных народов мира для обозначения одного и того же явления архаических верований, основанных на вере в общение шамана с духами. Из-за неоднородности и многоплановости он до сих пор не получил общепринятого определения<sup>64</sup>. Другой сложностью является характерное для отечественной науки разграничение терминов «шаманизм» и «шаманство», при этом в русской научной традиции чаще употребляется термин «шаманство», а в западной — «шаманизм». Автор диссертационного исследования придерживается позиции В.Н. Басилова, согласно которой подобное употребление «излишне усложняет понимание сути дела»<sup>65</sup>.

*Шаманы* в самом широком смысле — это люди, способные через контролируемый транс или одержимость предсказать будущее, указать на болезнь и несчастья и тем самым помочь своим клиентам<sup>66</sup>. Поэтому традиционных ритуальных специалистов лимбу (*федангма, йеба, биджува и самба*) принято определять в исследовательской литературе как шаманов. Вместе с тем американский антрополог Р.Л. Джонс отмечал, что шаманы этого народа могут также выполнять функцию жрецов, т.е. участвовать в ритуалах, связанных с сельским хозяйством и жизненным циклом<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Risley H.H. Limbu. P. 19

<sup>64</sup> Религиоведение // Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. С. 1191

<sup>65</sup> Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 7

<sup>66</sup> Hitchcock J.T. Introduction // Spirit Possession in the Nepal Himalayas. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976. P. xiii

<sup>67</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // Ethnology. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 53

Термин *анимизм* сохраняет актуальность для индийских исследователей и лимбу-активистов до сих пор, поскольку использовался в рамках политического дискурса в Индии в публикациях, где лимбу выражали свое стремление получить статус зарегистрированного племени. В этом случае анимизм оказывается связанным с такими понятиями, как примитивность и племя<sup>68</sup>. Так, индийский антрополог Т.Б. Субба отмечал, что анимизм для лимбу — не просто верования, но действенный способ взаимодействия с окружающей средой и миром духов<sup>69</sup>. Подобное понимание анимизма схоже с идеями философа М. Руг, которая трактует анимизм как древнейшую форму любви и почитания природы и противопоставляет его доминирующей рациональности западного сознания<sup>70</sup>. Поскольку понятие анимизма находится под сильным влиянием христианского и колониального дискурсов, в работах западных исследователей оно используется с оговорками. Так, Ф. Саган отмечает, что у лимбу существует собственная, «безымянная» традиционная система верований, которая ранее называлась анимизмом<sup>71</sup>.

Сложности возникают, когда лимбу предпринимают самостоятельные попытки наименования собственных явлений религиозной жизни, поскольку все такие попытки связаны с усилиями городских интеллектуалов, в то время как большинство адептов традиционных верований проживают в сельской местности.

*Еще один важный термин — мундхум*<sup>72</sup>. В широком смысле это устная традиция, образ жизни, унаследованный от предков, куда входят и традиционные религиозные представления лимбу. Этимология этого слова неясна, возможно, корень *-dhum* восходит к тибетскому *sgrung*, которым принято называть любую историю, легенду или сказку, рассказываемую

---

<sup>68</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 115

<sup>69</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.115

<sup>70</sup> Руг М. Сидеть на краю чуда. Искусство и анимизм на службе человека и исцеления планеты // Экопоэзис: экогумани-тарные теория и практика. 2020. Т. 1, № 1. URL: <http://ecopoiesis.ru> (дата обращения: 26.01.2022).

<sup>71</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.90

<sup>72</sup> На яз. лимбу «история».

певцами; или же к термину *дре*, означающему модель, траекторию или образец<sup>73</sup>. В мундхуме можно увидеть следы анимизма, шаманизма и шиваизма, но он превосходит религию<sup>74</sup>. Ч. Субба трактовал мундхум как систему аборигенного знания, связанного с космогонией и космологией, онтологией и метафизикой, духовностью или религией, аксиологией или этикой и эстетикой, эпистемологией, логикой, социальной и политической философией<sup>75</sup>. В узком смысле для лимбу мундхум — это миф, история, которая рассказывается во время проведения того или иного ритуала.

*Юмаизм*<sup>76</sup> — современный неинституциализированный вариант традиционных верований лимбу. Получил свое название по имени богини Юмы. Впервые этот вариант был предложен И.С. Чемджонгом, позднее поддержан Б. Каинлой.

*Учение «Сатья Хангма» и «религия киратов».* «Сатья Хангма» была основана пророком-проповедником, поэтому для объяснения этого этнорелигиозного явления вместо «секты» или «культа» был выбран термин «учение» как наиболее нейтральный. «Религия киратов» в контексте разных дискурсов имеет разные значения. Впервые это определение появилось в непальской переписи населения в 1991 г.<sup>77</sup>. В рамках официального непальского дискурса к ней относят все феномены религиозной жизни народов киранти. В русле конфессионального дискурса «религия киратов» — относительно новое явление, отличающееся от традиционных практик лимбу. Согласно последним данным переписи Непала, число последователей «религии киратов» составляет 924 204, т.е. 3,7% от населения Непала<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Gaenzle M. Scripturalisation in Eastern Nepal. P. 281-282

<sup>74</sup> Tiwari A., Rai R.K. Eastern Nepal's Mundum landscape // Nepali Times. 18.02.2021. URL: <https://www.nepalitimes.com/banner/eastern-nepals-mundum-landscape/> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>75</sup> Subba C. Cho?lung: The Core of the Political Philosophy in Yakthung Mundhum // Journal of Global Literacies, Technologies, and Emerging Pedagogies. 2019. Vol. 5, iss. 2. P. 923

<sup>76</sup> В настоящем исследовании будет использоваться вариант названия, устоявшийся в англоязычной традиции (Yumaism).

<sup>77</sup> Population Census 1991 / National Planning Commission Secretariat. Central Bureau of Statistics. Ramshah Path, Kathmandu, Nepal, 1993

<sup>78</sup> National Population and Housing Census 2021. National Report on Caste/Ethnicity, Language & Religion / Government of Nepal. P. 40

*Новое религиозное движение (НРД)*. Это обобщающее понятие было предложено социологом религии А. Баркер и используется в качестве условного обозначения, выбранного из-за отсутствия более подходящей терминологии по отношению к недавно возникшим религиозным сообществам<sup>79</sup>. В настоящее время как в отечественной, так и зарубежной науке отсутствуют четкие критерии выделения НРД, не разработан терминологический аппарат и временные рамки их существования. Открытым также остается вопрос об уместности применения этого понятия в контексте Южной Азии, поскольку НРД часто связывают с религиозными явлениями Запада, подвергшимися существенному влиянию нехристианской (часто индуистской) традиции<sup>80</sup>. Вместе с тем существуют и предпосылки к тому, чтобы отнести учение «Сатъя Хангма» и «религию киратов» к НРД. Однако это дискуссионный вопрос, более глубокое рассмотрение которого хотелось бы отложить на будущее. В отечественном религиоведении С.И. Рыжаковой предложен другой вариант определения небольших религиозных течений, сочетающих локальные и этнические черты с глобальными, — «новые старые» религии<sup>81</sup>.

*Санскритизация* — распространение ведийско-индуистской религиозной и культурной традиций на новые области субконтинента, начавшееся в древности и продолжающееся до сих пор. Впервые термин был применен индийским исследователем М. Шринивасом для описания процессов вертикальной социальной мобильности в кастовой системе: низкая каста могла подняться на более высокую ступень в иерархии, присвоив, насколько это было возможно, обычаи, обряды и верования брахманов<sup>82</sup>. Подобный механизм социализации оказывался актуальным и для

---

<sup>79</sup> Handbook of East Asian New Religious Movements, ed. Lukas Pokorny, Franz Winter. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 6

<sup>80</sup> См. Beckford J.A. Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements. New York: Methuen, 1985. 327 p.

<sup>81</sup> Рыжакова С.И. Новый традиционализм и религии Южной Азии // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 5–22

<sup>82</sup> Srinivas M.N. A Note on Sanskritization and Westernization // The Far Eastern Quarterly. 1956. Vol. 15, no. 4. P. 481.

неиндуистского населения и был связан с желанием определенной группы повысить свой статус в рамках кастового общества<sup>83</sup>. После вхождения Лимбувана в состав объединенного Непала в 1774 г. в регионе начался постепенный процесс санскритизации, лимбу были помещены в рамки кастовой системы. Их компактное расселение позволяло воспринимать ее не столько как иерархию, сколько как систему различных взаимоотношений<sup>84</sup>. Для лимбу индуистская традиция оказалась тесно связана с более высоким социальным и экономическим статусом мигрантов непальцев-парбатия.

### **Источниковая база**

В диссертации использован комплекс различных источников. К работе привлекались официальные статистические данные, полученные в Непале и Индии во время переписи населения в 1991, 2001, 2011 и 2021 годах.

Отдельной группой источников выступают полевые материалы автора, собранные в Непале в Катманду и в современной провинции Коши в феврале-мае 2010 года, в Катманду в январе 2013 года и в Индии в Дели в октябре 2023 года.

Также была проделана работа в библиотеках Индии и Непала с целью выявления редких локальных этнорелигиозных исследований и публицистики: были изучены материалы в библиотеке Кайзера, Индо-Непальской библиотеке, библиотеке Трибхуванского университета в Катманду в Непале и в библиотеке Делийского университета в Индии.

Таким образом, значительной частью источниковой базы исследования стали публикации самих лимбу, посвященные вопросам собственных религиозных практик, священных текстов, обычаев и культуры в целом. Собрание и печать устных текстов часто происходит под эгидой Сиккимского литературного общества (1979) и непальского Общества киратов йактхунгов

---

<sup>83</sup> См. Успенская Е.Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. 12, № 3. С. 150-171

<sup>84</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // Ethnology. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 68

(Kirat Yakthung Chumlung) (1989). Первая фиксация корпуса устных преданий лимбу выполнена И. С. Чемджонгом в работе «Мундхум киратов (веды киратов)»<sup>85</sup>. Крупным исследователем мифоритуального комплекса лимбу является академик Баираги Каинла (наст. имя Тилбикрам Нембанг) (1939), выпустивший несколько комментированных и переведенных на непальский текстов мундхума: «Поклонение чреву у лимбу» (Limbu jātimā kōkha rājā), «Мундхум духов согха» (Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān)), «О творении мира» (Nawacait Mundhum)<sup>86</sup>. Мэр муниципалитета Лалагурас в Терхатхуме, Арджунабабу Мабуханг выпустил ряд работ, среди которых книга «Мундхум и традиционная история народа лимбу»<sup>87</sup>. Также важным источником мифологических сюжетов выступают собрания сказок И.С. Чемджонга, Ш. Шрештхи и Дх. Суббы<sup>88</sup>.

Материал для исследования служили и статьи в прессе, где активисты-лимбу освещают значимые вопросы, связанные как с традиционным образом их жизни, так и с трансформациями, которые в нем происходят. Статьи доступны как на общенациональных новостных порталах (Nagarik news, Nepali Times, Ujyaalo, Online Khabar), так и на региональных (Yalambar times, Blast Khabar, Libju Bhumju). В эту группу входят и новостные порталы, связанные с «религией киратов» (Mangsebung news, Kirat ingse), а также выпускавшаяся в 2017 г. газета Kirat Samachar.

Для исследования этнорелигиозной идентичности лимбу привлекались видеоматериалы, размещенные на различных каналах на портале Youtube, а также материалы из социальных сетей. Внимательно были изучены открытые

---

<sup>85</sup> См: Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). Mahalakshminath, Lalitpur: Kirat Yakthung Chumlung, 2003. 129 p.

<sup>86</sup> См. Kainla B. Limbu jātimā kōkha rājā [Поклонение чреву у лимбу]. Kathmandu: Nepal Rajkiya Pragna Pratishthan, 1992. 164 p.; Kainla B. Nawacait Mundhum [Навачаит мундхум]. Kathmandu: Limbu Sāhitya ra Sanskriti Utthān tatha Prakash Samaj, 2004. n. pag.; Kainla B. Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān) [Самсогха мундхум (о духах предков)]. Limbu Sāhitya ra Sanskriti Utthān tatha Prakash Samaj, 2003. n. pag.

<sup>87</sup> Mabuhang A. Limbu jātko mundhum ra itihās. [Б.м.]: Harishchandra Mabuhang ra bhim Mabuhang, 2013. 123 p.

<sup>88</sup> См. Chemjong I.S. Kirātī dantyakathā [Киратские сказки]. [Б.м.]: Sājhā Prakaśan, 2017. 76 p.; Shreshtha S.K. Kirātī Lokkathā Sangālo [Сборник киратских преданий]. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 2017. 112 p.; Subba Dh. Limbu Lokvartā [Сказки лимбу]. Kathmandu: Kanchan Printing Press, 2017. 35 p.

группы, в особенности «mundhum» в социальной сети Facebook<sup>89</sup>, где участники ведут активное обсуждение собственных мифов, ритуальных практик, праздников и обычаев.

### **Научная новизна исследования**

Научная значимость исследования обусловлена выбранным регионом (Лимбуван), этноконфессиональная ситуация в котором до сих пор не рассматривалась в этнографических трудах по Непалу. Впервые было изучено формирование различных религиозных идентичностей внутри одного народа лимбу. Сочетание традиционных и актуальных методов исследования позволяет проследить, в какой степени сохраняются архаические практики в современной жизни лимбу. С помощью киберэтнографии удалось исследовать формы взаимодействия между последователями юмаизма и «религии киратов». Также в научный оборот вводятся материалы, собранные автором во время полевых исследований, связанные с культурной и религиозной жизнью лимбу в период с 1910 по 2010 г., включающие в себя описание мифов и ритуалов, а также видео- и фотоматериалы.

В итоге предпринятого исследования была предложена систематизация ритуальных практик лимбу, установлен состав и иерархия пантеона в рамках трехчастной картины мира, свойственной шаманизму, а также уточнена научная позиция этноконфессиональной ситуации по отношению к общим условиям в гималайском регионе и их изменениям в современных эволюционных процессах, когда мир одновременно глобализируется и локализуется. Диссертация вносит важный вклад в развитие российского непаловедения, которое до сих пор не сложилось как устойчивое и развивающееся научное направление со всем набором необходимых дисциплин и собственной научной школой.

---

<sup>89</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

## Положения, выносимые на защиту

1. Традиционные верования лимбу сохраняют архаические представления о картине мира, которая находит отражение в ритуалах и комплексе устных текстов: трехчастное строение мира, шаманы-посредники между людьми и духами, ось мира, духи, размытый пантеон. Вместе с тем в них присутствуют и более поздние элементы, появившиеся в результате взаимодействия с индуизмом.
2. Традиционные ритуальные практики лимбу складываются из трех типов ритуалов: календарных, жизненного цикла и окказиональных. Значительное место в мифоритуальном комплексе занимают воспроизводимые во время окказиональных ритуалов мифы о творении мира и об инцесте. Первый мифоритуальный комплекс функционирует для поддержания космического порядка и противостояния хаосу, вызванного как злонамеренными силами, так и нарушением положенного хода событий, второй — для социального урегулирования гендерных отношений.
3. На трансформацию традиционных мифоритуальных комплексов лимбу оказывает непосредственное влияние индуизм: некоторые локальные ритуалы заменяются на индуистские, вместо шаманов их проводят жрецы-пуджарины. Социальные и политические процессы вызвали к жизни новое реформистское учение, под влиянием которого исчезли кровавые жертвоприношения и комплекс устных текстов заменился на письменные.
4. Новая «религия киратов» представляет собой современный конструкт, пытающийся объединить традиционную обрядность лимбу с современным влиянием индуизма. Происходят изменения в перформативной стороне всех ритуалов. Последователи «религии киратов» почитают гуру-проповедников, строят храмы и проводят в них часть обрядов. Подобные изменения необходимы для большей

институционализации новой религии и повышения социального статуса ее адептов.

**Теоретическая значимость работы.** Материалы и выводы диссертации могут быть полезны для исследования основных подходов к концептуализации понятия этнорелигиозной и этнокультурной идентичности, а также для понимания и анализа многих актуальных проблем в развитии междивизиационных и межэтнических контактов не только в Непале, но и во всем южноазиатском регионе. Со временем их значение в современном быстро меняющемся мире под влиянием процессов глобализации будет только возрастать. Результаты диссертационного исследования могут быть использованы при изучении локальных вариантов традиционных верований этносов, существующих в южноазиатском регионе, а также при создании обобщающих исследований по этнографии, истории и культуре Гималайского региона, который представляет собой уникальное этнокультурное пространство со сложным и многокомпонентным конфессиональным составом этносов и этнических групп. Материалы диссертации представляют интерес и для теоретических работ, посвященных изучению соотношения национального и конфессионального факторов в различных этносах. Полученные данные могут также пригодиться при исследовании транснациональных, транслокальных и трансграничных контактов.

**Практическая значимость работы** заключается в возможности использования основных результатов исследования в научно-исследовательской и учебно-образовательной деятельности, собранные материалы и его анализ могут быть применены и уже частично применяются в учебных курсах «Культура и этнография Непала» (профиль «История Индии и Непала», СПбГУ), «Миф и современность в Индии» (профиль «Культура народов Азии и Африки», СПбГУ). Отдельные положения и выводы исследования могут быть использованы при атрибуции музейных

этнографических коллекций, при организации музейных экспозиций и в выставочной деятельности.

**Степень достоверности и апробация.** Основные положения диссертации апробированы на нескольких научных конференциях, в том числе на XX межвузовской научной конференции «БОГ. ЧЕЛОВЕК. МИР» (РХГА, СПб, 2018), на международной конференции «Китай и Южная Азия» (Шанхай, 24–25 ноября 2018), на XL Зографских чтениях «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (СПб, 14–17 мая 2019), на конференции «Социальное дистанцирование на Востоке: традиции и современность» (НИУ ВШЭ, Москва, 20–21 мая 2020, онлайн-участие), на научной конференции «Радловские чтения» (МАЭ РАН, СПб, 24–25 января 2022; МАЭ РАН, СПб, 30–31 января 2023).

Достоверность результатов исследования подтверждается достаточно полной подборкой привлекаемых источников и литературы. Результаты исследования отражены в 12 научных работах, в том числе в 4 статьях в журналах, рекомендованных ВАК РФ.

**Структура диссертации.** Диссертация состоит из четырех глав, введения, заключения, списка источников и литературы. Во введении обосновывается актуальность выбранной темы исследования, проводится анализ степени изученности темы, определяются объект и предмет исследования, обозначены цель и задачи работы, излагаются методологическая основа и теоретические принципы изучения ритуалов лимбу, а также источниковая база диссертации, описываются новизна, теоретическая и практическая значимость исследования. В первой главе на основе мифологических источников выделяются основные черты традиционных верований лимбу: комплекс устных текстов (включающий в себя не только мифы, но и описание различных обычаев и ритуалов, историю происхождения лимбу, правила поведения и клановой организации), представления об устройстве мира, пантеон духов и божеств и основные типы шаманов. Вторая глава посвящена

описанию традиционных календарных ритуалов, ритуалов жизненного цикла лимбу, а также двух окказиональных — *мангенны* и *тонгсинга*. Также в этой главе представлен анализ мифов лимбу в их связи с проводимыми ритуалами. В третьей главе объясняются политические, религиозные и социокультурные причины изменения традиционных верований лимбу. Показана современная трансформация традиционных верований лимбу: возникновение нового религиозного учения, изменения в пантеоне и мундхуме, появление пророков-проповедников. Четвертая глава посвящена изменениям в традиционных ритуалах лимбу, а также возникновению у этого народа культовых сооружений. В заключении предоставлены выводы диссертационного исследования.

## **Глава 1. Миф как основа мировоззрения лимбу**

Комплекс традиционных верований лимбу принято определять как анимистический шаманизм. Истоки как анимизма, так и шаманизма восходят к первобытной архаике. У лимбу они в значительной мере сохраняются и в современности, демонстрируя глубокую историческую традицию, передаваемую из поколения в поколение. Наиболее полно архаические представления о мире воплощают мифы, прежде космологические. На их основе реконструируется традиционная картина мира, состоящего из трех частей, которые пронизывает ось мира. Поскольку для архаического мировоззрения характерно представление о тождестве макрокосма и микрокосма, мира и человека<sup>90</sup>, для описания типичной для шаманизма картины мира будет привлечен не только мифологический, но и доступный этнографический материал.

Прежде чем говорить о мифах лимбу, необходимо сделать терминологическое уточнение: под мифом в данном случае понимается в первую очередь особый способ восприятия мира. Миф как вербальный текст лишь одна из его реализаций в более широком значении. Принято считать, что мифологический способ восприятия мира предшествовал историческому, который со временем вытеснил его, хотя так было не везде и не всегда<sup>91</sup>. Мифы лимбу в этом смысле как раз и составляют исключение. Зародившиеся в глубокой древности и веками передававшиеся изустно из поколения в поколение, мифы лимбу сохранились в корпусе священных текстов, известном под названием мундхум.

### **1.1. Мундхум — корпус священных текстов лимбу**

Среди этнографов и антропологов существуют различные взгляды на трактовку понятия мундхума. И.С. Чемджонг сравнивал его с индийскими

---

<sup>90</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 12

<sup>91</sup> Альбедиль М.Ф. Репрезентация мифа в традиционной индийской культуре // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Вып. 12 (2). С. 264

ведами. Ч. Субба характеризовал мундхум как «источник вдохновения, информации и просвещения для лимбу. Мундхум определяет их образ жизни, традиции и переходные ритуалы»<sup>92</sup>. Для Чемджонга мундхум ближе к мифу, в то время как для Суббы — к ритуалу. Определения, которые встречаются в работах европейских исследователей, также следуют этому разделению. Ф. Саган описывал мундхум как «корпус мифов, которые воспроизводятся во время шаманских ритуалов и являются основой неписаных законов лимбу»<sup>93</sup>. М. Генцле и Г. Шлеммер воспринимали мундхум как традицию, образ жизни, наследованный от предков. Все, что передано от предков в рамках этой устной традиции, считается лимбу объединяющим и священным<sup>94</sup>. Если трактовать мундхум как традицию, то он представляется более широким и расплывчатым понятием, поскольку традиция связана с историей предков и их наставлениями. Соответственно она может отличаться от клана к клану и будет функционировать на той определенной территории, которую этот клан занимает<sup>95</sup>.

Мундхум позволяет лимбу поддерживать связь с миром предков и может считаться источником, в котором объясняются их общественное устройство и этническая идентичность<sup>96</sup>. Мундхум как явление не уникально для лимбу и встречается у других народов, входящих в группу киранти. Аналоги мундхума находят в верованиях тамангов и гурунгов<sup>97</sup>. Типологически близкие к мундхуму корпусы устных текстов существуют и в буддийских гималайских сообществах: у лепча и лопо. Однако тексты последних уже записаны и включены в буддийские ритуалы<sup>98</sup>.

---

<sup>92</sup> Subba C. *Limbu Culture and Religion*. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P. i

<sup>93</sup> Sagant P. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. P. 433

<sup>94</sup> См. Schlemmer G. *New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal*. P.130; Gaenzle M. *Scriptualisation in Eastern Nepal*. P. 282

<sup>95</sup> Schlemmer G. *New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal*. P.131

<sup>96</sup> Gaenzle M.I. *Rai Mythology*. P. 6

<sup>97</sup> Gaenzle M. *Scriptualisation in Eastern Nepal*. P. 282

<sup>98</sup> Balikci-Denjongpa A. *Kangchendzönga: Secular and Buddhist perceptions of the mountain deity of Sikkim among the Lhopos* // *Bulletin of Tibetology*. 2002. Vol. 38, no. 2. P. 13

Традиционно мундхум сохранялся и передавался внутри определенной социальной группы лимбу — шаманов. Именно они знали полный корпус текстов, бытовавший на определенной территории, и то, какой миф сопровождает какой ритуал.

В данной работе в силу труднодоступности исследуемого материала мундхум трактуется как корпус устных текстов, включающих в себя мифы, описание различных обычаев и ритуалов, историю происхождения лимбу, правила поведения и клановой организации. Насколько позволяет судить обработанный материал, у разных кланов существует значительное сходство в космогонических и антропогонических мифах, некоторых мифах о культурном герое-первопредке. Этиологические мифы могут различаться от клана к клану. Единство прослеживается в ритуалах жизненного цикла и кризисных ритуалах. Вместе с тем в рамках общей культуры лимбу каждый клан создал свои варианты легенд и обрядов<sup>99</sup>.

Для исследователей мундхум — бесценный источник архаических мифов, практически не подвергшихся стандартизации и литературной обработке. Мифы пронизывают жизнь традиционного общества лимбу, описывают прецеденты, которые объясняют сложившееся положение вещей и служат образцом для воспроизведения в настоящее время и таким образом совмещают в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего)<sup>100</sup>. В настоящем исследовании будут рассмотрены преимущественно космогонические и антропогонические мифы, поскольку они в наибольшей степени раскрывают специфику архаического сознания, запечатленного в традиционных верованиях.

---

<sup>99</sup> Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 54

<sup>100</sup> Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 29

## 1.2. Стрoение вселенной в шаманской картине мира

Для лимбу мифы, запечатленные в мундхуме, были и остаются основным способом организации всего существенного материала традиции. Именно мифы сохраняют важнейшие знания, нормативы и установки практически во всех сферах жизни, играя роль своеобразных информационно-моделирующих систем. Неудивительно, что они занимают центральное место в корпусе священных текстов лимбу.

Космогонический миф лимбу отражает общую схему творения мира, свойственную архаической мифологии. Согласно ей, творению мира предшествовал хаос, взаимодействие стихий и отсутствие порядка-космоса. Затем происходило разделение неба и земли, структурирование пространства-времени, заселение земли и т.п.<sup>101</sup>. Творение завершается созданием человека, которое совершается по воле демиурга.

При рассмотрении космогонического мифа лимбу в качестве основного источника использована версия, зафиксированная исследователем мундхума Б. Каинлой. Он записал ее со слов шамана Дурги Прасада Попаханга<sup>102</sup>. Некоторые сюжеты этого мифа дополнены текстами из других источников.

Мундхум о создании мира задает схему разворачивания всего, что есть в пространстве и времени, описывает сотворение мира из пустоты, рассказывает о строении вселенной и о богах, участвовавших в акте творения. Первая часть мифа начинается с того, что вначале была только пустота и не было ни земли, ни неба, ни солнца, ни луны. Пустота и отсутствие привычных явлений — синонимы хаоса, поэтому можно говорить о его изначальности в мифологических представлениях лимбу.

---

<sup>101</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература РАН, 2000. С. 206-207

<sup>102</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

Первый космогонический акт — появление в пустоте бога ветра. В вихре ветра возникло верховное божество Тагера Нингвафума. После появились другие боги, кричащие, словно птицы, которые кружились в порывах ветра<sup>103</sup>.

Второй космогонический акт — появление из ветра мелких частиц песка, поверх которых возник бог-камень Муротлунг Кхоротлунг. Боги-птицы летали над камнем, их пот падал вниз, заполняя расселины, а потом превратился в океан. У Тагеры Нингвафумы упала ресница, которая, свернувшись змеей, стала океан охранять. Змея — хтоническое существо, в архаическом мировоззрении связанное с потусторонним миром. Можно предположить, что этот акт творения символизирует разделение небесной и подземной, или потусторонней, сфер. В мифе описывается дальнейшее упорядочивание вселенной: бог-птица Тхокпура Кубура уронил свое перо, с помощью которого вспахтал океан. Нырять в океан, другие боги-птицы достали оттуда небо и атмосферу, солнце и луну, восход, закат, видимые и невидимые звезды, потом лунный и солнечный свет, стороны света<sup>104</sup>.

В приведенном отрывке присутствуют важные архаические мотивы извлечения и превращения. Часть объектов создается из частей тела божеств: пота и слез. Другая часть извлекается богами из океана и превращается в светила. Вместе с архаическими мифологемами в мундхуме о творении мира присутствуют и вероятные заимствования из индуистской мифологии. Можно провести параллель между безымянным змеем, охраняющим океан, и Шешей<sup>105</sup>, великим змеем, который покоится на дне мирового океана. Также присутствует мотив пахтания океана: в качестве мутовки используется перо, но непонятно, что используется в качестве каната. При этом в пахтании участвует один бог, а другие боги-птицы достают светила. В индуистском

---

<sup>103</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

<sup>104</sup> Там же.

<sup>105</sup> Шеша в индуистской мифологии — тысячеголовый змей, который поддерживает землю и служит ложем для Вишну.

мифе посредством пахтания не творится мир, но добываются различные сокровища.

Третий космогонический акт — появление непосредственно суши. Слезы из глаз бога-птицы, парящего в центре ветра, упали в океан и на бога-камня и превратились в землю различных видов. Однако она была сырой и расползающейся. Из глаза Тагеры Нингвафумы снова выпала ресница и пронзила землю, укрепив ее. Так начала зарождаться суша. Но земля осталась рассыпающейся, поэтому в нее вонзилась еще одна ресница Тагеры Нингвафумы. Эта ресница превратилась в бермудскую траву (лат. *Cynodon dactylon*), которая взрыхлила и укрепила землю. После творения суши возник бог Порокми Йомфами<sup>106</sup>. Согласно исследователю поэтики мифа Е. Мелетинскому, представление о первичности морской стихии, из недр которой возникает или создается земная твердь, имеет универсальный характер. Также космогонической концепции первичности океана соответствует космологическая модель суши, окруженной мировым океаном<sup>107</sup>. Скрепившая землю ресница божества может выступать в качестве субститута символа мировой оси, поскольку падает с небесной сферы, проходит через срединный мир до подземного.

В мундхуме о творении мира есть обращающая на себя внимание мифологема убийства дикобразом солнца (в этом тексте — восьми солнц). Она не раскрыта в тексте мундхума, но доступны мифы, где она разворачивается подробнее. В книге о фольклоре лимбу М. Паппадис приведен миф о создании света. Порокми Йомфами создал первое насекомое, светлячка, и велел ему отнести свет на небо. Но светлячок не мог отнести свет, потому что был слишком мал. По совету Тагеры Нингвафумы Порокми Йомфами создал восемь солнц, чтобы они смогли осветить всю землю. Однако солнца светили все сильнее, и земля стала высыхать. Тогда бог-демиург воткнул в землю

---

<sup>106</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

<sup>107</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. С. 206-207

бамбуковый шест, достающий до неба, мышь прогрызла в нем отверстия, и дикобраз забрался по нему, как по лестнице. С помощью своих игл он сбил семь солнц, но не смог достать восьмое. Света одного солнца хватило всей земле<sup>108</sup>. В другом варианте мифа говорится о двух братьях-солнцах, от жара которых страдали все живые существа на планете. Животные и люди обратились за советом к Порокми Йомфами, и тот предложил отправить на борьбу с солнцами дикобраза. Дикобраз с помощью мыши по бамбуковой лестнице забрался на дерево и убил старшего брата-солнце. Тогда младший брат перестал светить тоже. Люди и животные опять собрались вместе и решили его развеселить: высоко в небо взлетела летучая мышь и стала верещать. Солнце выглянуло посмотреть на невиданное чудо и улыбнулось. Так на землю пришел его свет<sup>109</sup>.

В сборниках сказок, собранных Дх. Суббой и Ш. Шрештхой, записан миф о том, как разделились день и ночь. В нем говорится, что сначала люди и животные жили дружно, могли разговаривать друг с другом. Но солнце позавидовало, поэтому стало светить все сильнее. От солнечного жара высохли реки, а животные и люди начали страдать от жажды. Тогда у подножья одного дерева собрались люди и животные решить, как побороть солнце. Человек предложил дикобразу пойти усмирить светило. В награду ему пообещали первый урожай кукурузы и ямса. Тот согласился. Чтобы добраться до солнца, дикобраз взял два ствола бамбука. Чтобы бамбук превратился в лестницу, он попросил мышь и жука проделать в них маленькие дырочки. С собой он взял заостренные колья из бамбука. Когда дикобраз добрался до солнца, то убил петуха, который жил рядом с солнцем и своим пением будил светило. Когда солнце не услышало пения петуха, то удивилось и вышло само. Дикобраз стал бросать в него заостренные колья, но не попал. Тогда он кинул в солнце свою иглу и попал тому в глаз. На земле стало темно. Когда дикобраз вернулся, жители земли стали думать, как вернуть солнечный свет. Они

---

<sup>108</sup> Pappadis M. Limbu Folklore. Kathmandu: Pilgrims Publishing, 2001. P. 17-18

<sup>109</sup> Menyangbo T.L. Yākhuñ Mundhum. Kathmandu: Tej Bahadur Menyangbo, 2005. P. 208-209

отправили блоху, которая кусала козла, живущего у солнца. От скачков козла все затряслось и солнце немного зашевелилось. Но свет не появился. Тогда к солнцу отправили петуха, который встретил живущую у него курицу и начал топтать ее. От радости петух начал кукарекать, и солнечные лучи опустились на землю. С тех пор с кукареканьем петуха и начинает светить солнце. Так и произошло разделение на день и ночь<sup>110</sup>.

Вероятно, миф о появлении дня и ночи можно отнести к архаическим, поскольку в нем нет описания дневного цикла, которое было бы характерно для развитых мифологий, также нет указания на связь смены дня и ночи с сельским хозяйством. Главными действующими лицами мифа являются животные, не боги-демиурги. В роли антагониста в мифе выступает солнце (точнее солнечный свет), который способен навредить живым существам. Также в мифе упоминается распространенное во многих культурах убеждение, что люди и звери могли говорить на одном языке.

Мундхум о творении мира продолжается этиологическими мифами о создании растений, животных и рек. Однажды со стороны океана и со стороны севера поднялся ветер, который повалил молодые деревья. Так и появилось проклятие смерти до срока. Чтобы спасти деревья, бог-демиург Порокми Йомфами сотворил лианы, а потом цветы. После чего по совету Тагеры Нингвафумы отправился в западную страну к ее потомкам, хозяевам птиц и животных, насекомых, пчел, мышей и дикобразов. Он взял животных и заселил ими землю. Но на земле не было воды, прохлады и рек. Порокми Йомфами создал проматерь всех рек — небесную реку Гангу, а потом все реке на земле. Животные перестали страдать от жажды. Далее он сотворил водяных животных и рыб. Заканчивается мундхум о творении мира Попаханга антропогоническим мифом<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> См. Subba Dh. Limbu Lokvartā. P. 30-31; Shreshtha S.K. Kirāṭi Lokkathā Sangālo. P. 16-18

<sup>111</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

Оппозиция «верх — низ», между которыми появляется земля, ключевая для архаического сознания. Она позволяет предположить, что на ранних этапах формирования мундхума для лимбу было характерно трехчастное восприятие строения вселенной: верхний мир принадлежал богам и духам, средний — людям и животным, нижний — потусторонним силам. Также для архаического мировоззрения важным связующим элементом является ось мира, символическим выражением которой у разных народов могут служить мировой столп, мировое древо, мировая гора и т.д. По мнению М. Элиаде, символика, с помощью которой выражается единство трех космических зон и связь между ними, достаточно сложна и не всегда свободна от противоречий: она могла дополняться и более поздней космологической символикой<sup>112</sup>. Подобная ситуация находит отражение и в картине мира лимбу.

Упоминания о трех мирах встречаются в мундхуме о домашних божествах, который начинается со слов: «Как лунный свет соответствует ночи, солнечный — дню, так небеса — подземному миру. Между этими мирами расположен мир людей»<sup>113</sup>. О существовании трех миров можно узнать из полевых исследований, проводившихся американским антропологом Рексом Л. Джонсом в районе Терхатхума. Лимбу, проживающие там, полагают, что под землей расположен мир предков. После смерти души отправляются в царство мертвых по извилистой дороге, и проводником им служит шаман<sup>114</sup>.

Более явно выражена в мифах лимбу символика, связанная с мировой осью. В различных мундхумах упоминается гора Пхоктанглонгма<sup>115</sup>, известная как Кумбхакарна. Она расположена в западной части массива Канченджонги<sup>116</sup>. У ее подножия был создан первый человек<sup>117</sup>, а на ее

---

<sup>112</sup> Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 143-145

<sup>113</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 125–127

<sup>114</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // Ethnology. 1976a. Vol. 15, no. 1. P. 43

<sup>115</sup> На яз. лимбу «Гора с плечами».

<sup>116</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.91

<sup>117</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. P. 114

вершине расположен мир предков, куда отправляются души умерших<sup>118</sup>. Вверх по этой горе шаманы сопровождают души в их последнее прибежище, к ней же они сопровождают и души живых, которым необходимо восстановить жизненную силу.

В мифах лимбу фигурируют и другие космологические представления. Лимбу Тапледжунга верят, что в верхнем мире обитают и боги, и духи, и души предков. Он оказывается разделенным не по вертикали, но по горизонтали: по сторонам света. Местом, разделяющим верхний мир на две части, является перекресток восьми дорог, соответствующий направлениям сторон света. По ним и происходит символическое разделение пространства в верхнем мире: восток — запад в соответствии с восходом и закатом солнца. С этими сторонами связаны жизнь и умирание соответственно. К востоку от перекрестка восьми дорог лежат Чо лунг<sup>119</sup>, подчиненные богине-воительнице Нахангме, откуда она управляет душами живущих, как шаманов, так и обычных лимбу<sup>120</sup>. Пхоктанглунгма символически присутствует и в Чо лунге, обители богини Нахангмы. У подножия горы простираются поля с цветами, символизирующими человеческие души. Там же расположены перекресток трех дорог и три источника с чистой водой, сливающиеся в один<sup>121</sup>. Считается, что каждая дорога и каждый источник соотносятся с определенным типом людей: левые — для шаманов, связанных с вредоносными духами, центральные — для простых людей, а правые — для шаманов, выполняющих домашние ритуалы<sup>122</sup>. К западу от перекрестка восьми дорог лежат земли, куда отправляются мертвые души. Там же расположено озеро, на другом берегу которого в «Деревне мертвых» обитают души умерших предков<sup>123</sup>. В

---

<sup>118</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 77

<sup>119</sup> На яз. лимбу «Земли живых».

<sup>120</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.371

<sup>121</sup> Там же С. 13-14

<sup>122</sup> Там же С. 114

<sup>123</sup> Там же С. 109

мундхуме о происхождении человека западная сторона света ассоциируется со злыми духами<sup>124</sup>.

В картине мира лимбу находит отражение и другая древняя концепция многоуровневых верхних и нижних миров. В мифе о творении мира, зафиксированном И.С. Чемджонгом, говорится, что было создано восемь планет (не уточняется, каких) и девять уровней неба, «протянувшегося словно мост»<sup>125</sup>. Далее в мифе подробно описываются эти миры<sup>126</sup>, но их становится меньше: восемь верхних, один средний и семь нижних. Над землей находятся мир предков, мир небес (там обитают боги смеха и плача, встречи и разлуки), мир справедливости (там вершится воздаяние душам умерших), мир истины (там обитают праведные души), мир света (там луна светит так сильно, что подобна солнцу, этот мир – обитель четырнадцати богов), мир жара (там обитают другие четырнадцать богов, славящих Тагеру Нингвафуму), мир чистоты (там обитает бог-демиург Порокми Йомфами) и Вайкунтха, где в лучах света и блеске молний обитает Тагера Нингвафума<sup>127</sup>.

Из вышеперечисленных миров для лимбу наиболее значимыми оказываются мир предков «Самьюкна ден»<sup>128</sup> и «Санграм Педанг Ден», где обитают боги<sup>129</sup>. Лимбу, не верящие в перерождение душ, считают, что души предков живут вечно. В мире предков плодородная земля, обильные урожаи, и всем хватает еды. Лимбу верят, что они никогда не будут страдать от голода, потому что предки всегда поделятся с ними пищей. Обитатели мира предков могут просить богов, чтобы те послали дождь и обеспечили плодородие почв на земле. Предки также защищают живущих лимбу от болезней, бед и несчастий. Но, для того чтобы попросить о помощи, нужен человек, который бы являлся лимбу по происхождению, знал язык и систему традиционных

---

<sup>124</sup> Tumbahang M.B. A Linguistic Study of Limbu Mundhum. PhD Thesis... 2013 P. 377-378

<sup>125</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 4

<sup>126</sup> На яз. лимбу den — «мир».

<sup>127</sup> Там же с. 4-6

<sup>128</sup> На яз. лимбу sam ikma — «увлекать душу умершего».

<sup>129</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 184

верований (т.е. был бы шаманом). Только этот человек может попасть в мир предков. Предки становятся для лимбу подобными богам, поскольку всегда готовы прийти на помощь<sup>130</sup>. Лимбу считают, что после смерти страдают те, кто отказывается покидать мир людей и становится духом. В такую категорию попадают умершие неестественной смертью. Таким образом, лимбу как бы перекладывают ответственность за гибель на самого погибшего (как это происходит в случае с самоубийцами)<sup>131</sup>.

Представления о подземном или потустороннем мире у лимбу достаточно спутанные. Наряду с почти затертыми архаическими верованиями присутствуют более поздние интерпретации. Четко видно разделение на верхние миры, где обитают боги, и срединные миры, где обитают люди. В третьей части мира обитают духи умерших предков. В вариантах мифов, описанных выше, предки находятся в верхних мирах.

В мифе о творении мира, зафиксированном И.С. Чемджонгом, подробно описаны подземные миры и души умерших отправляются вниз. Под землей расположены два мира камней, потом мир, где находится черепаха Окванама, защищающая землю от землетрясений, потом два мира с водой, где живут гигантские рыбы, потом мир с грязной водой, потом подземный мир с негасимым огнем. В подземный мир попадают души умерших, и правит там Яморадж (бог смерти в индуизме)<sup>132</sup>.

В архаических представлениях лимбу о картине мира особым символизмом наделены числа восемь и девять, при этом они часто оказываются взаимозаменяемыми: восемь или девять верхних миров, восемь или девять ступеней у платформы, которая воздвигается над могилой

---

<sup>130</sup> Thapa N. Phedangma among Limboos of Sikkim: Change and Continuity. M Phil Thesis... 2017. P. 49

<sup>131</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // Ethnology. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 44

<sup>132</sup> См. Там же, С. 43; Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 8–9;

умершего лимбу<sup>133</sup>, восемь или девять нитей используются для обвязывания амулета *силам сакма*<sup>134</sup>. Число нитей связано с количеством планет<sup>135</sup>.

Архаические идеи о трехчастном строении вселенной также сохраняются в картине мира лимбу, однако восстанавливаются не в полной мере на мифологическом материале и на примере устройства традиционного жилища.

Ось мира у лимбу символизирует главный столб дома (*murumsitlang/hangsitlang*). Он связан с богиней Окванамой (богиня главного дома), имеющей две ипостаси: богиня земли и домашнее божество, обитающее в центральном столбе дома или в очаге<sup>136</sup>. Главный столб дома используется шаманом в ритуалах, связанных с благополучием живых. Он выступает в качестве вспомогательного объекта, на котором шаман отмечает остановки в своем экстатическом путешествии<sup>137</sup>.

Центральный столб дома также связан со строительной жертвой. Как и многие другие народы, лимбу придерживаются этого древнейшего обычая, поскольку строительство дома — одно из главнейших культурных действий, направленное на установление порядка и организации. Поэтому оно оказывается очень тесно связанным с ритуально-мифологическими схемами, обосновывавшими и воспроизводившими идеи глобального, космического порядка<sup>138</sup>. Центральный столб дома символизирует центр вселенной, точку развертывания мира из жертвы. Как мир в мифологическое время был развернут из жертвы, так и дом символически разворачивается из нее. Жертва становится исходным сакральным материалом, из которого строятся мир и

---

<sup>133</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.28

<sup>134</sup> На яз. лимбу *si* — «смерть», *la* — «дорога», *sakma* — «закрывать».

<sup>135</sup> Bhatt K.P. Ethnomathematics and Curriculum: An Ethnographic Study in Limbu Community // Interdisciplinary Research in Education. 2022. Vol. 7, iss. 2. P. 53

<sup>136</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.436

<sup>137</sup> Там же С. 109-110

<sup>138</sup> Байбурын А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 55

дом. Поэтому изначально жертва или была человеческой, или мыслилась таковой<sup>139</sup>.

У лимбу есть повторяющаяся мифологема: при постройке дома сестра уронила гребень в яму, куда должны были ставить центральный столб дома. Когда она попыталась его достать, то ее придавило столбом<sup>140</sup>. В этих мифах сохраняется объяснение архаического обычая о необходимости принесения человеческой жертвы при постройке нового дома, также устанавливается связь с женским божеством. У лимбу Терхатхума первый построенный дом оказался неудачным, потому что горевавший о гибели сестры герой-первопредок Тентумянг Баджайба отказался бить в барабан, чтобы отогнать термитов, и они разрушили этот дом<sup>141</sup>.

Косвенно трехчастная картина мира подтверждается и через внутреннее устройство традиционного жилища лимбу. Элементом архаического мышления являются числовые повторы. Так, в структуре дома лимбу можно увидеть определенное количество трехчастных элементов. Дом может иметь от одного до трех этажей. В нем три опорных столба, горизонтальная балка, две двери: большего и меньшего размера. Главной, как в бытовом, так и в символическом плане, является комната первого этажа. В ней расположены кувшины с водой и очаг. Ориентацию в пространстве и внутреннее устройство традиционного дома лимбу следует понимать с учетом следующих бинарных оппозиций: восток — запад, по течению — против течения реки, верх — низ, право — лево. С учетом этих оппозиций дом лимбу можно поделить на переднюю и заднюю части, а также на верхнюю и нижнюю. Верхняя часть расположена в той части дома, которая находится ближе к горному хребту и верхнему течению реки. Передняя часть дома связана с ориентацией главного фасада. Несмотря на реальное положение дома в пространстве, лимбу считают, что главный фасад дома выходит на восток. Задняя часть дома

---

<sup>139</sup> Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 60

<sup>140</sup> Yakthumba M. Akvāmā Mundhum, 2019.

<sup>141</sup> Там же.

выходит на запад. Традиционный очаг лимбу состоит из трех камней и всегда расположен на возвышении в верхней задней части дома. Кувшины с водой всегда стоят в нижней передней части дома. Обе входных двери сделаны в передней части дома, однако большая — в верхней части, а меньшая — в нижней<sup>142</sup>.

### 1.3. Пантеон

Лимбу верят, что их окружает множество богов и духов, которые могут влиять на жизнь людей. Сосуществование человека рядом с духами находит отражение в местных преданиях. Так, дух может предстать в виде кошки, которая станет камнем, а потом снова превратится в кошку. Духи могут обитать в расселине между камней и давать чистую посуду для работников, задержавшихся в полях, а потом перестать это делать, если посуду вернули грязной<sup>143</sup>.

По мнению исследователей, у лимбу нет четко сложившегося пантеона божеств, нет и верховного божества<sup>144</sup>. Примечательно, что лимбу используют одно и то же слово «сам»<sup>145</sup> для обозначения и человеческой души, и сверхъестественного существа. Духа или бога также называют «манг»<sup>146</sup>. Сочетание *самманг* употребляется уже непосредственно в связи с именем божества. Опираясь на доступные этнографические данные и тексты мундхума, можно сгруппировать пантеон лимбу по трем уровням, соответствующим архаической трехчастной картине мира.

#### 1.3.1. Боги верхних миров

В мифе о творении мира, зафиксированном И.С. Чемджонгом, говорится, что боги-демиурги проживают в самых верхних мирах<sup>147</sup>.

---

<sup>142</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.94-96

<sup>143</sup> Subba Dh. Limbu Lokvartā. P. 1–2

<sup>144</sup> Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. P. 401

<sup>145</sup> На яз. лимбу sam — «сознание, дух».

<sup>146</sup> На яз. лимбу mang — «бог, дух».

<sup>147</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.4

Божество, совершившее первый акт творения, — Тагера Нингвафума<sup>148</sup>. Первые исследователи упоминали его как всемогущего и вездесущего духа, охватывающего вселенную<sup>149</sup>. В поздних работах<sup>150</sup> и у самих лимбу, пишущих на английском языке<sup>151</sup>, Тагера Нингвафума предстает в образе богини, наделенной все теми же атрибутами всезнающего и вездесущего божества. После творения мира Тагера Нингвафума отстраняется от земных дел и поддерживает связь с миром людей либо через других богов, либо через свое воплощение, богиню Юму, то есть становится типичным «отдыхающим богом», по терминологии, предложенной М. Элиаде<sup>152</sup>.

В некоторых мифах Тагера Нингвафума служит источником сил и мудрости для бога Порокми Йомфами (яз. лимбу — Бог с большим и длинным хвостом). Порокми Йомфами выступает как первопредок-демиург — культурный герой: в некоторых вариантах мифов именно он создает мир, животных, землю, воду, а также людей<sup>153</sup>. Он совершает акт творения либо силой, дарованной Тагерой Нингвафумой, либо по указанию этого божества. В некоторых случаях его сначала преследует неудача, и он обращается за советом к верховному божеству, который служит источником знания. Воспользовавшись советом, первопредок-демиург успешно завершает акт творения<sup>154</sup>.

У лимбу, проживающих в районе Тапледжунга, существовал древний культ богини Нахангмы, предстающей как богиня-воительница, правящая на востоке потустороннего мира. Она обитает на вершине снежной горы, вооружена луком, мечом, щитом и шлемом. Согласно ранним мифам, Нахангма, будучи правительницей потустороннего мира, создала и шаманов,

---

<sup>148</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.4; Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

<sup>149</sup> См. Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved)...; Sagant P. The Dozing Shaman...; Risley H.H. Limbu... P. 36

<sup>150</sup> См. Caplan L. Land and Social Change in East Nepal: A Study of Hindu-Tribal Relations; Gustavsson L. Religion and Identity.; Gaenzle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal.

<sup>151</sup> См. Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim; Subba T.B. Clear mountains, Blurred horizons. Limbu perception of their physical world. P. 114–131.

<sup>152</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 99-100

<sup>153</sup> Chemjong I.S. Kirātī dantyakathā. P. 69, 23; Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 12–15

<sup>154</sup> Там же 15-17;

чтобы помогать людям. Шаман и глава дома отправляются в ее владения Чо лунг во время ритуалов, направленных либо на объединение клана, либо на восстановление жизненной энергии главы дома. Лимбу считают, что глава дома начинает болеть, если каким-то образом были задеты его честь и достоинство. Тогда устраивается ритуал, который символически «поднимает высоко голову» того, для кого был организован<sup>155</sup>.

Известны две версии происхождения богини Нахангмы. Первая говорит, что один из младших сыновей культурного героя Содхунггена Лепмуханга обратился к своему отцу с просьбой даровать ему несокрушимую силу. Отец дал два меча, и когда эти мечи столкнулись друг с другом, то вылетели две искры, одна из которых полетела в сторону неба, другая — в сторону земли. Искра, полетевшая на небо, стала богиней-воительницей Нгерере Нахангмой Сам, а на землю — богиней земли Мангенной. Она духовная сила и «сестра» Нахангмы<sup>156</sup>. Богиня Мангенна упоминается и в исследовании Ф. Саганомы, где она характеризуется как отвечающая за жизненную силу членов семьи<sup>157</sup>. Однако современные этнографические данные это не подтверждают: *мангенна* скорее название ритуала, чем имя божества, которому он посвящен. Богов необходимо умиловать при помощи определенных ритуалов или подношений: риса, фруктов, цветов, алкогольных напитков, в некоторых случаях при помощи жертвоприношений домашних животных. Ритуал и специфику подношения определяют шаманы, которые являются ритуальными специалистами и главными хранителями духовных традиций<sup>158</sup>. Можно предположить, что культ богини был позднее утрачен.

Другая версия говорит о том, что во время сотворения мира бог-демиург Порокми Йомфами бросал камни вместе с другими богами. Один камень попал в северную сторону, но младший бог перебросил его в края, где жили

---

<sup>155</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.12, 437, 444

<sup>156</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 282

<sup>157</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.431

<sup>158</sup> Subba T.B. Clear mountains, Blurred horizons. Limbu perception of their physical world. P. 11-118

предки лимбу. Когда камень упал, предки лимбу стали болеть и испытывать различные несчастья. Они обратились за помощью к богине Тагере Нингвафуме, которая посоветовала обратиться к шаману, раскрывшему, что упавший камень является символом силы, власти и источником энергии. Это место стало называться Камболинг Нахангма. Если почитать это место, оно будет приносить благо, если игнорировать — болезни и дурные события<sup>159</sup>. В этой версии мифа Нахангма предстает не как персонифицированное божество, но как источник сил и энергии. Именно как энергия Нахангма и оказывается связана с главной душой человека. В настоящее время Нахангма не почитается как самостоятельная богиня, отголоски ее культа сохранились в ритуалах, связанных с восстановлением жизненной энергии.

### *1.3.2. Боги и духи мира предков*

Поскольку концепция иного мира у лимбу представляется достаточно неясной, в группу потусторонних божеств можно отнести как тех, кого мифы однозначно связывают с подземным миром, так и тех, кого мифы связывают с миром предков.

В одной из версий космогонического мифа говорится, что Порокми Йомфами поместил в океан две рыбы, а на них положил третью в форме черепахи. Она зовется Окванамой и обладает силой останавливать землетрясения<sup>160</sup>. Таким образом, по метонимическому переносу Окванамы считается богиней земли<sup>161</sup>. По другой версии, Окванамы была создана Тагерой Нингвафумой, чтобы направлять шаманов, совершающих жертвоприношения<sup>162</sup>. В мифе о строительной жертве рассказывается о возникновении богини-покровительницы дома и земли Окванамы: Тентумянг Баджайба женился на девушке с южной стороны, которая попросила его построить жилище. После строительства нового дома девушка пришла в него

---

<sup>159</sup> Subba J.R. *Mythology of the People of Sikkim*. P. 294

<sup>160</sup> Chemjong I.S. *Kirāt mundhum (Kirātko ved)*. P.2

<sup>161</sup> Subba T.B. *Clear mountains, Blurred horizons. Limbu perception of their physical world*. P. 127

<sup>162</sup> Chemjong I.S. *Kirāt mundhum (Kirātko ved)*. P. 20

вместе с младшей сестрой, отказавшейся потом возвращаться к родителям. Тентумянг Баджайба сказал, что свояченица останется дома как богиня-покровительница Окванама, и ей будут приносить каждый год подношения и он сам, и его потомки. С тех пор ее почитают в форме центрального столба<sup>163</sup>.

С подземным миром умерших лимбу связывают Ямораджа. Он настолько страшен, что либо его нельзя вообразить, либо он предстает в образе безглазого, со свалывшимися волосами, огненно-красного прожорливого существа. Считается, что в подземном мире у него есть место, куда он складывает головы людей, которых поглотил<sup>164</sup>. Проникновение этого индуистского божества в пантеон лимбу связано с тем, что их собственные представления о потустороннем мире расплывчаты и противоречивы.

К богам, связанным с миром умерших предков, относятся Тхеба Сам<sup>165</sup> и Лумаеппа (один из духов предков). Первые европейские исследователи считали его богом мудрости<sup>166</sup>. Тхеба Сам почитался представителями клана Нембанг, проживавшими в районе Панчатхара. Членов этого клана очень беспокоили дикие звери, на которых они расставляли ловушки, и однажды в такую ловушку попал седой старик, рассказавший, что все их несчастья связаны с тем, что они не почитают предков. Он рассказал, что является одним из их предков и что он настолько могущественный воин, что поможет в битве тем, кто почитает его должным образом. Когда старика понесли в деревню, чтобы оказать ему почести, он исчез на вершине горы<sup>167</sup>. Исчезновение старика на вершине горы символизирует его принадлежность к миру духов. С тех пор лимбу почитают Тхебу Сама как божество-покровителя людей из мира предков, которое при этом способно даровать храбрость в битве.

---

<sup>163</sup> Yakhumba M. *Akvāmā Mundhum*, 2019.

<sup>164</sup> Jones R.L. *Limbu Spirit Possession and Shamanism*. P. 43

<sup>165</sup> На яз. лимбу theba — «дедушка»; уважительное обращение.

<sup>166</sup> См. Campbell A. *On the Tribes around Darjeeling* P. 16

<sup>167</sup> Chemjong I.S. *History and Culture of the Kirat People*. P. 80-82

Еще одним божеством, связанным с духами предков, является Капоба<sup>168</sup>, или Каппотунгданг. Капоба — дух, способный вызывать зоб и венерические болезни. Он также считается «божественным дедушкой»<sup>169</sup>. Поскольку и Тхеба Сам, и Капоба обладают похожими функциями, можно предположить, что их образы постепенно сливаются. Капоба и Тхеба сам входят в число домашних божеств, вероятно, являясь разными ипостасями единого божества<sup>170</sup>.

Частично с миром предков связан синкретический образ богини Юмы, которая в одной из своих ипостасей воспринимается как «божественная бабушка». Другая ее ипостась — земное воплощение Тагеры Нингвафумы.

### *1.3.3. Боги и духи срединного мира*

Богиня Юма считается у лимбу одним из самых важных божеств срединного мира, то есть мира людей и живых существ. В ХХI в. активистами, выступавшими за сохранение традиционных верований, было предложено назвать безымянную религиозную традицию лимбу «юмаизмом». В ряде мифов и преданий Юма выступает как культурный герой: она научила лимбу прясть, ткать и вышивать<sup>171</sup>. По некоторым предположениям, культ ее пришел к лимбу из Тибета. В пользу этого говорит территориальная близость Лимбувана и Тибета, а также история расселения народа, сохранившаяся в преданиях лимбу. Также среди записанных И.С. Чемджонгом преданий говорится о тибетских правителях, периодически завоевывавших Лимбуван. Среди этих преданий в качестве подтверждения гипотезы тибетского происхождения богини Юмы можно привести сказание «Вера в Юму», изложенное И.С. Чемджонгом.

---

<sup>168</sup> На яз. лимбу «Старый человек».

<sup>169</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.428

<sup>170</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 68

<sup>171</sup> Subba Dh. Limbu Lokvartā. P. 7

Согласно этому преданию, на севере Тибета правил Ласа Ханг, поддерживавший веру в богиню Юму, поскольку считал ее исконной для своего народа. Однако спустя какое-то время в стране появился буддийский проповедник, который стал обращать людей в буддизм. Правитель позвал его на аудиенцию, чтобы провести с ним богословский диспут. В этом споре Ласа Ханг пытается убедить оппонента в значимости юмаизма, аргументируя это тем, что буддизм — новая религия, а традиционная — юмаизм. Долг правителя — беречь традицию, которая состоит в том, чтобы всем существом поклоняться верховному божеству, считать его источником мудрости, постоянно почитать его, просить у него сил, чтобы оказывать благодеяния, не приносить жертв, придерживаться ненасилия. Тот человек, который хочет принять традицию другой страны, не понимает, что тем самым он уничтожает культуру своей. Ласа Ханг надеялся, что донесет свое учение до буддийского проповедника, однако тот уже принадлежал другой традиции<sup>172</sup>.

Примечателен жанр, в котором создана первая часть предания, — религиозный диспут. Подобные диспуты были характерны для индийской философской традиции и часто проводились при царских дворах, когда представители или различных философских школ, или различных конфессий обсуждали духовные вопросы. Подобные диспуты упоминаются и в упанишадах, и в текстах буддийского канона. Именно влиянием буддийской традиции, скорее всего, и вызвано появление подобного рода диспута в предании. Такие понятия, как дхарма (закон, добродетель) и ахимса (ненасилие), справедливость, царская власть и закон, говорят об относительно позднем создании «Веры в Юму». Богиня Юма в словах царя предстает в первую очередь как божество, лишенное каких-либо качеств, что сближает ее с «отсутствующим богом» Тагерой Нингвафумой. О том, что Юма — женское божество, говорится в начале предания и в конце, где описываются уже конкретные праздники лимбу, посвященные ей. Согласно индийской

---

<sup>172</sup> Chemjong I.S. Kirāṭī dantyakathā. P. 64-66

традиции, проигравший диспут должен принять сторону победителя. Ласа Ханг надеется, что так и произойдет с проповедником. Однако тот во время следующей встречи убивает царя. Принявшие буддизм министры объявляют о безвременной кончине правителя и сажают на трон королеву, а потом младшего сына Ласа Ханга. Старший сын Уба Ханг при поддержке богини Юмы завоевывает новые земли и основывает государство от Тибета до Тераев<sup>173</sup>. В предании говорится, что богине Юме<sup>174</sup> нужно поклоняться, совершая подношение из цветов и фруктов, однако со временем лимбу стали приносить ей в жертву домашних животных: от мелких птиц до буйволов.

Для домашних, семейных, родовых и клановых божеств существует общее название *хим самманг* — «домашние божества»<sup>175</sup>. Именно домашние божества первыми попали в поле зрения европейских исследователей<sup>176</sup>. В одном записанном мифе повествуется о таком домашнем божестве. Он был создан божеством-творцом Тагерой Нингвафумой, для того чтобы помогать людям и защищать их. Родовой бог принял облик старца и отправился к правителям Среднего Кирата. Те стали поклоняться ему, возжигая благовония и принося в жертву свиней. Потом он пошел к правителям Дальнего Кирата. Те также организовали первое большое жертвоприношение свиней, но им не понравилось, что бог съел все мясо, и они стали преследовать его. Тогда родовой бог сказал, что они будут есть жертву вместе: людям — мясо, а ему дух животного. Долгое время этот обычай был распространен среди лимбу, однако со временем забылся<sup>177</sup>.

Известно предание о клановом божестве Дунгдунг Тхебе, которое тоже можно отнести к категории *хим самманг*. У одного бога, обитавшего в месте слияния рек, куда приходят туман, луна и солнце, было три сына, между

---

<sup>173</sup> Chemjong I.S. Kirātī dantyakathā. P. 66-67

<sup>174</sup> В другой версии предания говорится, что он был одержим богиней [Jones 1976b: 41].

<sup>175</sup> На яз. лимбу heem — «дом»; sammang — «бог». См. Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 143

<sup>176</sup> См. Campbell A. On the Tribes around Darjeeling. P. 153; Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. P. 401

<sup>177</sup> Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. P. 125

которыми он решил поделить наследство. Младший отсутствовал в это время, поэтому наследства ему не досталось. Отец отправил сына в Лимбуван, где тот должен был стать покровителем его обитателей. Он велел Дунгдунгу Тхебе просить в качестве подношений барабан чьямбрунг, щит, меч, ружье, белую и красную ткань, красные, белые, черные и желтые нити, рис, ячмень, некоторые местные растения и цветы, а также трехлетнего козла. Дунгдунг Тхеба отправился на землю (в предании подробно описан его маршрут), несколько раз обращаясь к ее обитателям «Эй, братья, есть кто-нибудь?» Откликнулись только представители клана Самба, так он и стал их божеством-покровителем. С тех пор его почитают два раза в год<sup>178</sup>.

Среди духов и божеств, связанных с домом, лимбу почитают богиню Окванаму, трех домашних божеств, обитающих в трех камнях домашнего очага, и божество огня Мисик<sup>179</sup> Самманг<sup>180</sup>.

Серединный мир полон огромного количества духов и божеств, в каждой деревне они будут свои. Можно выделить наиболее значимых из них: лесная богиня Тампунгма<sup>181</sup> и мужское божество-покровителя охоты Токсонгба<sup>182</sup>. Сферой влияния богини являются лес и некультивируемые земли, люди сталкиваются с ней, только когда охотятся или путешествуют по лесу. Согласно одним преданиям, Тампунгма сотворена Порокми Йомфами, после того как он создал животных, чтобы защищать их. Таким образом, когда охота играла большую роль в жизни лимбу, ритуальное поклонение богине устраивалось чаще: или после удачной охоты, или перед ней<sup>183</sup>. По другим мифам, богиня Тампунгма произошла от капель крови солнца, упавших на землю. Так она бродила по земле, потом приняла форму оленя, и ее подстрелил охотник. После смерти Тампунгма приняла облик прекрасной девушки, и

---

<sup>178</sup> Subba Dh. Limbu Lokvartā. P. 28-30

<sup>179</sup> На яз. лимбу «Искра».

<sup>180</sup> См. Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 41; Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 69

<sup>181</sup> На яз. лимбу «Лес».

<sup>182</sup> На яз. лимбу «Горная местность».

<sup>183</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 373, 374, 378

охотник отнес ее к слиянию семи рек и попросил божество Кока Манг воскресить девушку. Божество вернуло ее к жизни и повелела им пожениться. От этого союза у Тампунгмы родилось много детей, способных причинять вред человеку<sup>184</sup>. Лимбу считают, что лесная богиня может насылать следующие беды: падения, приводящие к потере сознания, тошноту и другие заболевания и травмы. Шаманы используют различные способы (гадание на рисе, случайный номер страницы в книге) определения, именно ли Тампунгма ответственна за те или иные несчастья. Лимбу также верят, что Тампунгма может похитить душу умершего по дороге в Деревню мертвых<sup>185</sup>.

С Тампунгмой связаны и другие менее значительные духи местности: дух долин Шенга, дух-покровительница озер<sup>186</sup> Варокма<sup>187</sup>, духи рек (у каждой реки есть собственный дух-покровитель), дух-покровитель камней Лунг<sup>188</sup> Бунг Ба, дух-покровитель деревьев Синг<sup>189</sup> Бунг Ба, дух-покровитель земли Кхам<sup>190</sup> Бунг Ба<sup>191</sup>.

Токсонгба появляется преимущественно на холодных горных вершинах, поэтому лимбу поминают его, как только вступают на его территорию. Лимбу также верят, что Токсонгба насылает воспаление легких<sup>192</sup>.

У лимбу есть отдельная группа вредоносных божеств и духов. Самая значимая из них — богиня зависти Нахен. В двух вариантах мифа она появляется в результате кровосмесительной связи брата и сестры. В варианте, распространенном у лимбу из Терхатхума, Нахен появилась, когда брат из пары героев-первопредков решил прекратить инцестуальную связь с сестрой<sup>193</sup>. В мундхуме о происхождении зависти, зафиксированном И.С.

---

<sup>184</sup> Subba J.R. *Mythology of the People of Sikkim*. P. 271-272

<sup>185</sup> Sagant P. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. P.380, 385

<sup>186</sup> Там же С. 441, 445

<sup>187</sup> На яз. лимбу «Озеро».

<sup>188</sup> На яз. лимбу lung — «камень».

<sup>189</sup> На яз. лимбу sing — «дерево».

<sup>190</sup> На яз. лимбу kham — «земля».

<sup>191</sup> Там же С. 373

<sup>192</sup> Там же С. 373, 388, 444

<sup>193</sup> Yakthumba M. *Akvāmā Mundhum*, 2019.

Чемджонгом, брат и сестра хотели изменить судьбу. Они разошлись в разные стороны, сестра изменила имя, но затем снова сошлись и стали жить вместе. После смерти они превратились в духов зависти, которые мучают людей<sup>194</sup>.

Считается, что если не почитать Нахен должным образом раз в три года, то она может наслать несчастья на семью. Болезни часто считают проявлением немилости богини зависти. Несчастья приносят также духи *согха*<sup>195</sup>, *сугут*<sup>196</sup> и *сусик*<sup>197</sup>, которые в бесчисленном количестве обитают вокруг деревень Лимбувана. Лимбу считают, что этих духов надо или умилоустивлять, или отгонять перед важными событиями, например перед дальним путешествием<sup>198</sup>.

#### 1.4. Творение человека

У лимбу есть два типа антропогонических мифов. В первых говорится о создании первочеловека, и в них ярко выражена мифологема недоделанности и дальнейших действий, предпринятых божеством для ее исправления. В мундхуме, изложенном Б. Каинлой, говорится, что в первую попытку сотворения человек был создан из ценных металлов и драгоценных камней, но не ожил. Во вторую человек был сотворен из пепла бамбука и воды, собранной из дупла дерева, однако был настолько мал, что ему приходилось бросать палки, чтобы сбивать стручки красного перца, топором рубить папоротник, а одна козья лепешка была неподъемной ношей. Демиург бросил человека в землю, где тот и увяз. В последнюю попытку человек был создан из помета красного трагопана (лат. *Tragopan satyra*) и гималайского монала (лат. *Lophophorus impejanus*) с добавлением дождевой воды. Глаза человека бог сделал из черных плодов мыльного дерева (лат. *Sapīndus*); из зерен молитвенного чечеточника (лат. *Abrus precatorius*) — зрачки; из зеленой

---

<sup>194</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.21-22

<sup>195</sup> На яз. лимбу «умерший не своей смертью».

<sup>196</sup> На яз. лимбу «умершая роженица».

<sup>197</sup> На яз. лимбу «мертворожденный ребенок».

<sup>198</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 42-43

лианы — внутренности; из ветвей деревьев — руки; из камней — бедра; из куриных желудков — уши; из кремня — зубы; язык взял у рыбы. Человек стал живым и разумным. В негодовании от того, что ожило творение из самых нечистых и хрупких элементов, демиург плюнул на человека, отчего тот испытал острое чувство стыда и повесил голову. Чтобы человек голову поднял, бог провел кризисный ритуал *мангенна*<sup>199</sup>. Этот ритуал в традиционных практиках лимбу является окказиональным: проводится тогда, когда уменьшаются жизненные силы человека.

Вторая группа мифов посвящена происхождению непосредственно народа лимбу. В них представлены следующие основные мифологемы: первочеловек — женщина, люди появились от инцестуального брака, муж умирает от небрежения жен. Первым человеком на земле была женщина Муджингна Кхейангна, которая понесла от ветра. Ее сын Сусувенглалавенг стал хорошим охотником. От двух женщин у него родились мальчик Сутчхоро Сухампхеба и девочка Тетлара Лахадонгна. По одной версии женщины знали о существовании друг друга и от зависти перестали ухаживать за мужем и готовить ему еду. Он умер на охоте от голода, а его мать от горя спрыгнула со скалы. Кровные брат и сестра не знали о существовании друг друга. Брат и сестра стали жить как муж и жена и родили семнадцать детей. Узнав о порочной природе своей связи, они решили разойтись, разделив детей. Восемь детей досталось отцу, восемь — матери. Одного тянули друг к другу и разорвали. Сутчхоро Сухампхеба со своей частью детей ушел в верхний мир, приняв имя Содхунггена Лепмуханга. Ушедшие с ним дети стали шаманами. А те, кто остался с матерью на земле, стали основателями первых родов лимбу<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

<sup>200</sup> Kainla B. Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān), 2003.

Антропогонический миф у лимбу вписывается в генеалогии, передаваемые из поколения в поколение<sup>201</sup>. Лимбу ведут свой род от десяти братьев-прародителей, основавших главные кланы лимбу. Считается, что пять братьев держали свой путь из Бенареса, поэтому произошедшие от них кланы считаются принадлежащими к Каши-готре<sup>202</sup> (Пантхар, Чхотхар, Ахтхараи, Йангроуп, Чаибиса). Другие пять держали свой путь из Лхасы, поэтому возникшие от них кланы считаются принадлежащими к Лхаса-готре (Миакхола, Чаркхола, Маикхола, Пхедаб, Тамбркхола). Сохранившиеся генеалогии позволяют лимбу проследить свою историю от той или иной готры до времен расселения лимбу по территории Непала.

Еще один вариант мифа о происхождении человека представлен в мундхуме Окванамы (богини-покровительницы дома)<sup>203</sup>. В этом мундхуме творцом людей выступает первопредок Содхунгген Лепмуханг. У него были дети-близнецы Ирера Идхунглунгма и Тентумянг Баджайба, которые, находясь в утробе матери, вступили в интимную связь, отчего в один день их родилось трое: сами близнецы и их общий сын. Когда брат с сестрой достигли зрелости, Тентумянг Баджайба напомнил об их родстве и сказал, что их связь осталась в утробе матери, а на земле они должны жить как родственники. Тентумянг Баджайба отправился на поиски новой жены, однако Ирере Идхунглунгма осталась недовольна сложившимся положением. Тентумянг Баджайба обошел все стороны света и взял в жены Лупливаданхангму с юга. У них также родился сын. Тентумянг Баджайба позвал в свой дом жить и Ирере Идхунглунгму с ее сыном. Однажды муж с женой ушли в лес, а золовка осталась дома и стала ругать маленького ребенка. Лупливаданхангма случайно подслушала ее злые речи и рассказала о них мужу. Оскорбленный Тентумянг Баджайба хотел сначала зарубить сестру ножом, но жена отговорила его от этого, потому что тогда о смерти дочери узнал бы Содхунгген Лепмуханг. Они

---

<sup>201</sup> См. Стрельцова Л.А. Положение лимбу в этносоциальной структуре Непала (1774–1968) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12, вып. 3. С. 452–465.

<sup>202</sup> В выборе терминологии сильно влияние индуизма. Готра в индуизме означает экзогамный род или клан.

<sup>203</sup> Yakhumba M. Akvāmā Mundhum, 2019.

решили тайно отравить Ирере Идхунглунгму, дав ей понюхать цветок смерти. От его аромата на девятый день она должна была умереть. Так они и сделали. Заболев, золовка попросила позвать шамана-филина, чтобы тот нашел средство, способное излечить ее. Тентумянг Баджайба смог хитростью убедить всех приходивших к нему в дом шаманов не проводить очищающих ритуалов и говорить Ирере Идхунглунгме, что она скоро поправится. Однако филин раскрыл обман Тентумянга Баджайбы, за что тот его убил. Герою-первопредку Содхунггену Лепмухангу о смерти дочери рассказали насекомые. Он отправился увидеть ее труп и начал расспрашивать, отчего она умерла. Шаманы сказали ему, что пришел ее срок, однако воскресший филин раскрыл ему, что Ирере Идхунглунгму убили брат с женой. В гневе Содхунгген Лепмуханг согнул два дерева, привязал к ним своего сына Тентумянга Баджайбу за руки и за ноги, а потом отпустил, отчего того разорвало пополам. Лупливаданхангму он сначала бросил в дождевой сток, потом на порог, потом в горящую печь, потом на лестницу, и лишь тогда она умерла. Их сына разгневанный Содхунгген Лепмуханг сбросил с верхнего этажа с такой силой, что тот попал в подземный мир. Ребенок взмолился: «В чем же моя вина?» — Содхунгген Лепмуханг признал свою ошибку и вернул его в мир людей<sup>204</sup>.

### **1.5. Функции и типы шаманов у лимбу**

Отличительной чертой шаманских верований является наличие посредника между живыми и духами. Посредничество шамана носит общественный характер, он выступает перед духами как представитель соплеменников. Основная задача шаманов — путешествия в иные миры: небесный или подземный<sup>205</sup>. Шаманы лимбу выполняют различные функции для своего сообщества: они являются хранителями мундхума, совершают различные ритуалы, отгоняют вредоносных духов и лечат болезни. У лимбу шаманы подразделяются на три категории в связи с неоднородностью

---

<sup>204</sup> Yakthumba M. Akvāmā Mundhum, 2019.

<sup>205</sup> Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 14, 22

культовых задач и своих возможностей. Это шаманы *федангма*, *самба* и *йеба* (*биджува*). Этимология наименований неизвестна.

Считается, что *федангма* стоит на вершине своеобразной иерархической лестницы, поскольку, согласно одному из мифов, первый шаман был создан божеством-творцом Тагерой Нингвафумой. После сотворения мира он появился в солнечных лучах и опустился в красную часть озера и поплыл к берегу<sup>206</sup>. По другой версии, шамана-*федангму* сотворила богиня Нахангма, чтобы тот мог наделять людей жизненной силой<sup>207</sup>. Происхождение шаманов раскрывается в уже упомянутом мифе, входящем в комплекс мифов об инцесте, которые играют важную роль в ритуалах жизненного цикла. У сына первоженщины было две жены, от которых родились мальчик Сутчхоро Сухампхеба и девочка Тетлара Лахадонгна<sup>208</sup>. Они не знали о существовании друг друга. Повстречавшись, брат и сестра стали жить как муж и жена и родили семнадцать детей. Когда боги узнали об их связи, то велели Сутчхоро Сухампхебе и Тетлара Лахадонгне никогда больше не встречаться. Для того чтобы определить, кто из детей с кем пойдет, использовали плетеную корзину-решето. По одной из версий мифа через нее просеивали самих детей — восемь упали на землю и пошли с матерью, восемь — остались в корзине-решете и пошли с отцом. Те, кто остались в корзине, стали первыми шаманами-*федангмами*, а другие стали восьмью основателями родов лимбу. Одна дочь застряла в ячейке, родители тянули ее туда-сюда и оторвали руки и ноги, которые, упав на землю, превратились в злых духов, а душа девочки стала духом-покровителем шаманов-*федангма*<sup>209</sup>. Помимо истории о происхождении шаманов-*федангма*, в этом мифе обращает на себя внимание плетеная корзина-решето. М. Элиаде отмечает, что в шаманизме севера и Центральной Индии почти полностью отсутствует бубен, его функции

---

<sup>206</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 32

<sup>207</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.437

<sup>208</sup> Tumbahang M.B. A Linguistic Study of Limbu Mundhum. PhD Thesis... 2013 P. 444-445

<sup>209</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 34

исполняет решето<sup>210</sup>. У шаманов лимбу решето является одним из атрибутов, однако в ритуалах не используется.

Шаманы-*федангма* связаны с интимной стороной жизни, с сельскохозяйственными и домашними ритуалами, выполняемыми во внутренней части дома, куда не допускаются посторонние. Они проводят ритуалы жизненного цикла: очищение после рождения ребенка, свадьбу и похороны. Они также часто осуществляют ритуалы, связанные с восстановлением жизненной энергии главы дома, его родственников или всего клана<sup>211</sup>. *Федангма* обеспечивают миропорядок, заранее предотвращая его нарушения<sup>212</sup>. Во время выполнения ритуалов шаманы могут пользоваться некоторым количеством фетишей, помещающихся в небольшую сумку.

Исследователи шаманов в других культурах признают их умение влиять на погоду. Чукотские шаманы повелевали снежными бурями, тюркоязычные шаманы могли управлять погодой при помощи особого камня, алтайские шаманы молитвами организовывали непогоду летом<sup>213</sup>. Лимбу верят, что шаманы-*федангма* также могут управлять погодой: вызывать молнии и останавливать град, который особенно опасен в горных районах<sup>214</sup>.

Шаман-*самба* появился после того, как первый созданный Тагерой Нингвафумой *федангма* стал бродить по земле и собирать информацию о творении вселенной, происхождении людей и животных, об обычаях, законах первых лимбу. Таким образом, он получил знание мундхума и превратился в *самбу* — шамана-знатока местной мифологии. Во время своего обучения он получил способность диагностировать и лечить болезни при помощи гаданий, жертвоприношений и ритуалов, организованных в честь богов и духов<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 229

<sup>211</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.58

<sup>212</sup> Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 60

<sup>213</sup> Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. С. 15

<sup>214</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 407-408

<sup>215</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 32

Функции шаманов *самба* и *федангма* часто взаимозаменяемы. *Самба* и *федангма* не носят специальный костюм и ограничиваются лишь ожерельями из плодов рудракши, плоскими сумками и колокольчиками<sup>216</sup>. Все же *самба* считается в первую очередь знатоком мундхума<sup>217</sup>.

*Йеба* и *биджува* — синонимы для обозначения одного типа шаманов. Первый шаман этой категории появился не в лучах солнца, но из темной пустоты. Знанию мундхума его обучила богиня зависти Нахен. Он также способен защищать людей от ее атак. Его шаманские способности тесно связаны со злыми силами, а его покровителями считаются бог колдовства *Йеджули*<sup>218</sup> или богиня земли *Окванама*<sup>219</sup>. По другой версии мифа шаманов-*йеба* создала богиня *Нахангма*, чтобы оберегать лимбу от неудач и болезней<sup>220</sup>.

Шаманы-*йеба* не проводят ритуалы во внутренней части дома, поскольку имеют обычно дело со злыми духами, которые потенциально могут навредить семье. *Йеба* борются с уже возникшим беспорядком, совершая ритуалы против духов, являющихся причиной насильственной или неестественной смерти, зависти или болезней<sup>221</sup>. Шаманами такого типа могут быть как мужчины, так и женщины, которых называют *йема*, однако количество женщин-шаманов значительно меньше<sup>222</sup>. В одном из преданий рассказывается, что шаманка-*йема* победила *нага*<sup>223</sup>, пожиравшего детей в деревне. Она попросила силы у Тагеры *Нингвафумы* и разрубила змея пополам при помощи медной тарелки<sup>224</sup>. Такие тарелки у шаманов лимбу выступают в качестве атрибута, замещающего бубен.

---

<sup>216</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 34, 38

<sup>217</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 54

<sup>218</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 33

<sup>219</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 20

<sup>220</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 444

<sup>221</sup> Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 60

<sup>222</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 54-55

<sup>223</sup> Наг — змееподобное мифическое существо.

<sup>224</sup> Subba Dh. Limbu Lokvartā. P. 10–11

Шаманов-йеба отличает особенно сложный костюм<sup>225</sup>. Он состоит из белой с двумя красными полосами внизу юбки; пояса из белой ткани, на который надевается широкий кожаный пояс с массивными колокольчиками; головного убора из перьев диких птиц; расшитых ракушками каури плоских сумок; ожерельев из плодов рудракши (лат. *Elaeocarpus ganitrus*). Сумки и ожерелья надеваются крест-накрест. Колокольчики символизируют силу различных божеств. Во время ритуалов шаманы применяют камни-септарию, горный кварц, колокольчик, маленький двухмембранный барабан дамару, ритуальный деревянный нож тхурми, различные рога и большую ракушку каури. Нож тхурми распространен и у других гималайских народов<sup>226</sup>. Он имеет три лезвия, на каждом из которых изображен Наг, три навершия, символизирующих божество-творца Тагеру Нингвафуму, набалдашник в виде головы Гаруды<sup>227</sup>. Очевиден символизм головного убора шамана йебы: перья указывают на мистическое путешествие шамана в верхний мир, именно поэтому для костюма предпочтительными оказываются перья диких птиц<sup>228</sup>. Шаманские атрибуты необходимы для разных целей, в том числе для усиления мощи шамана, а также для защиты его от духов, способных причинить вред. Хранятся шаманские атрибуты в конусообразных корзинах, к которым запрещено прикасаться посторонним.

Шаманы лимбу могут иметь семьи, поэтому наиболее распространенным способом передачи шаманских способностей является наследственный. Лимбу признают преимущественно матрилинейное наследование шаманских сил. В рамках одной семьи невозможно появление шаманов разных типов, однако это возможно в рамках расширенного рода<sup>229</sup>. Вместе с тем шаманы лимбу не сформировали наследственного класса жрецов,

---

<sup>225</sup> См. Стрельцова Л.А. Религия киратов в Непале: поиски новой этнорелигиозной идентичности // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 66–83.

<sup>226</sup> Например, у тхагми и шерпа.

<sup>227</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 90

<sup>228</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 35

<sup>229</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 71

поскольку в обществе существует и ненаследственный способ обретения способностей. Любой, кто услышит «призыв духов», может стать шаманом.

Становлению шамана у лимбу, как и в других культурах, предшествует так называемая шаманская болезнь: неконтролируемое поведение, трансы, сильные боли, появление внезапных пищевых ограничений, одержимость духом. Чаще всего «шаманская болезнь» наступает в подростковом возрасте, но иногда бывают и проявления в раннем детстве. Осознание неслучайности болезни и ее связи с грядущим обретением шаманских способностей часто наступает, когда ее свидетелями становятся посторонние люди. Однако основную роль в распознавании истинной природы болезни и связи ее с будущим призванием человека играют шаманы-*федангма*. Кандидаты в шаманы перед обретением способностей могут видеть сны, в которых большой камень блокирует дорогу<sup>230</sup>. В этих снах отражается представление лимбу о том, что в Чо лунге, обители богини Нахангмы, правый и левый пути принадлежат душам шаманов. В некоторых случаях после наступления «шаманской болезни» кандидаты в шаманы слышат призыв лесных духов и прячутся в лесу. Для того чтобы вызволить их, требуется помощь сильных шаманов разных типов<sup>231</sup>. Будущие шаманы представляют опасность для окружающих из-за духов, которыми одержимы. Эти духи пока им неподвластны и могут стать причиной различных несчастий. Когда перед кандидатом открывается символический путь шамана, он вступает в пору ученичества и выбирает себе учителя.

Начало шаманского ученичества знаменует следующий ритуал: перед учителем ставится плоская корзина для провеивания зерна. В нее кандидат в шаманы помещает голову буйвола, алкогольный напиток и немного денег. Затем он спрашивает у старшего шамана, согласен ли тот взять его в ученики. С согласия старшего и начинается обучение нового шамана. Он изучает

---

<sup>230</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 60-65, 85

<sup>231</sup> Там же, С. 68-70.

мундхум, этапы проведения различных ритуалов, обращения к божествам и духам, запоминает способы лечения и предсказаний. Длительность обучения зависит от типа шамана: обучение будущего *федангмы* может занять много лет, тогда как обучение *йебы* и *самбы* занимает около трех лет. В том случае если кандидат в шаманы был одержим сильным духом или божеством, то знание мундхума приходит «само по себе» и обучение занимает меньше года. У шаманов *йеба* и *самба* учитель чаще всего один, у *федангмы* их может быть несколько. Шаманы-*йеба* во время обучения сталкиваются с рядом ограничений, которые снимаются после завершения обучения: им запрещено принимать участие в увеселительных мероприятиях, нельзя вступать в сексуальные отношения. Женщины могут приступить к обучению только через шесть месяцев после родов. Во время обучения ученики принимают участие во всех ритуалах, что и их учителя, и повторяют за ними мундхум, таким образом заучивая его наизусть. После завершения обучения кандидаты в шаманы получают у наставника шаманский костюм<sup>232</sup>.

Шаманская инициация — один из самых сакральных элементов шаманских практик лимбу, поэтому сведения о ней достаточно скудны и отрывочны. Недоступны данные об инициации *федангмы* и *самбы*, но есть краткое описание ритуала, проводимого при инициации шамана *йебы*. Перед инициацией ученик встречает учителя на дороге и, как перед началом обучения, вручает ему плоскую корзину для провеивания зерна, в которой находится мясо, алкогольный напиток и деньги. В ответ учитель одаривает ученика шаманским костюмом. Для церемонии сооружают алтарь из бамбуковых шестов с плоской платформой наверху. Алтарь имеет восемь ступеней, символизирующих разные миры. В начале церемонии приносится в жертву буйвол, и кандидат в шаманы, впав в транс, кусает жертвенное животное за уши, морду, ноги и хвост. Затем он забирается на платформу на алтаре и танцует на ней. Этот танец означает, что он достиг верхнего мира, где

---

<sup>232</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 85-90

обитают духи. В это время другие шаманы проводят ритуалы, в том числе *тонгсинг*. Считается, что только после прохождения подобной инициации кандидат становится настоящим шаманом *йебой*<sup>233</sup>

О духах, вселяющихся в кандидатов в шаманы, по доступным источникам известно достаточно мало. Это могут быть или лесные духи, или божества, или дух предка-шамана. После инициации шамана одержимость сторонними духами проходит, и дух предка-шамана превращается в духа-помощника. Эти духи-помощники в большинстве случаев наследуются патрилинейно, и только женщины-шаманки *йема* наследуют их матрилинейно<sup>234</sup>.

---

<sup>233</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 97

<sup>234</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. 2013 P. 53

Представления лимбу о вселенной требуют дальнейшего исследования, однако сейчас можно сделать предварительные замечания. С архаичных времен складывался мундхум, особый корпус устных текстов, который до сих пор функционирует в обществе и отражает архаический способ восприятия мира — через миф. Поэтому обращение к текстам мундхума позволяет определить ключевые черты в традиционных верованиях лимбу. К ним можно отнести представления о вселенной, состоящей из трех частей, которые пронизывает ось мира; отсутствующего бога-творца; обилие богов и духов и шаманов, выступающих посредниками между ними и людьми.

Традиционная картина мира лимбу реконструируется на материале сохранившихся космогонических сюжетов и этнографических данных. Картина мира достаточно неоднородна: в ней соседствуют и архаические элементы, и более поздние, появившиеся в результате взаимодействия с индуизмом. Представление о существовании оси мира прослеживается как на макрокосмическом, так и микрокосмическом уровне. Архаическая модель макрокосмоса воспроизводится в традиционном жилище лимбу: центральный столб символизирует центр мира, некоторые элементы жилища указывают на трехчастную модель мира. Более отчетливо выражено горизонтальное деление пространства по сторонам света: через главный столб дом оказывается символически связанным с верхним миром и ориентирован в соответствии с перекрестком восьми дорог. В мифах и ритуальных объектах лимбу также находит отражение древнее верование в существование нескольких уровней верхнего и нижнего миров.

Одна из ключевых черт традиционных верований — общая социальная база культового сообщества, которая поддерживается как кровным единством (развитая система кланов), так и единством мифического генеалогического родства. Антропогонический миф лимбу говорит о происхождении первочеловека, а также об истории появления первых десяти кланов народа.

Миф одновременно ориентирован и в прошлое, и в будущее, поскольку отвечает на актуальный и для современного общества вопрос: кто есть лимбу и откуда они произошли. Вера в общее происхождение — один из важнейших критериев этничности. Именно мифы об общем происхождении и общих предках дают группе чувство опоры в прошлом, обеспечивают социальное положение в настоящем и служат стартовой площадкой для будущего. Таким образом, обращение к антропогоническому мифу является одним из факторов, позволяющих лимбу сохранять чувство этнической общности.

Основываясь на представленном выше образе божества Тагеры Нингвафумы, можно попытаться провести типологическую параллель с Великим Небесным Богом. Это всемогущий бог-творец, который постепенно трансформируется в «отдыхающего бога»<sup>235</sup>. И Тагера Нингвафума, и Великий Небесный Бог устарились от земных дел и поддерживают связь с миром людей либо через свое воплощение, либо через богов-детей. Пантеон лимбу включает в себя различных божеств и духов-покровителей как природы, так и жилища. Наиболее значимы для лимбу богиня Юма, являющаяся манифестацией «отдыхающего бога» Тагеры Нингвафумы, клановые божества, боги, отвечающие за связь с миром предков, и богиня завести Нахен, поскольку она способна нанести вред людям.

Хранителями традиционных верований лимбу выступают шаманы. Все они предстают в качестве посредников между людьми и духами. Шаманы разделяются на три типа по функциям, которые выполняют в обществе. Шаманы-*федангма* связаны с выполнением сельскохозяйственных и домашних ритуалов, куда не допускаются посторонние. Шаманы-*самба* выступают в основном как знатоки мундхума. Шаманы-*йеба* обычно связаны со злыми духами, которые способны навредить клану.

---

<sup>235</sup> Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. С. 11-12

## Глава 2. Ритуальные практики лимбу

Ритуальные практики — важная часть традиционных верований лимбу. Как и мифы, они опираются на устную традицию и уходят корнями в глубокую архаику. По мнению отечественного исследователя В.Н. Топорова, именно ритуал занимал стержневое положение в архаический период, являлся основой религии, ее нервом и одновременно наиболее полным воплощением<sup>236</sup>. Изучение ритуальных практик представляет ценность для науки, поскольку в традиционных сообществах именно ритуал составляет основу поведения и сознания человека.

Ритуал относится к символическим формам поведения. А.К. Байбурин определяет ритуал как высшую форму и наиболее последовательное воплощение символичности. В архаическом и традиционном обществе можно выделить два уровня реальности: ритуальную и бытовую. Ритуальная реальность оказывается более значимой, поскольку отсылает к сакральным временам и акту творения. Более того, исследования ритуалов показывают, что ни одно значимое событие, связанное с переменой статуса, не получает своего подтверждения без ритуальной практики<sup>237</sup>.

Традиционные ритуальные практики лимбу, как и у других народов, соотносятся с кризисными моментами жизни коллектива, вызванными изменениями либо в социальной структуре, либо в окружающем мире. Соответственно можно выделить два цикла регулярно совершавшихся обрядов — календарные и семейные, или ритуалы жизненного цикла. Также существуют окказиональные ритуалы, которые регулировали сбои в ритме как коллективной, так и индивидуальной жизни.

Обычно с ритуалами связаны мифы, но при попытке восстановления связи между ритуалами лимбу и связанными с ними мифами возникают определенные сложности. В некоторых случаях представляется возможным

---

<sup>236</sup> Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 18

<sup>237</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 16-17

установить мифоритуальную связь, в других — нет, так как либо отсутствует мифологический сюжет, либо он недоступен для обывателя и исследователя. В большей степени сохранились сопутствующие мифы для ритуалов жизненного цикла и окказиональных.

## 2.1. Календарные ритуалы

Календарные ритуалы лимбу традиционно тесно связаны с сельскохозяйственным циклом. Год делится на два сезона: убхаули (неп. «восходящий») и удхаули (неп. «нисходящий»). Восходящий период, начинающийся в месяц байсакх<sup>238</sup>, связан с наступлением жаркой погоды в низменностях, возвращением птиц в горные районы и миграцией стад на высокогорные пастбища. С этим периодом связывают и начало посевной. Нисходящий период наступает в месяц маргаширша<sup>239</sup> и связан с приходом холодов, миграцией птиц из горных районов на юг, в район тераев. В этот период собирают урожай.

Начало каждого сезона отмечается двумя календарными праздниками: *Йоква Тонгнам*<sup>240</sup> и *Часок Тонгнам*<sup>241</sup>. Время проведения этих праздников ранее, вероятно, было привязано к весеннему и осеннему равноденствию. Во время празднований основные ритуалы совершались шаманом-*федангмой*. Из-за нехватки шаманов время их проведения в деревнях могло отличаться. Простые жители отмечали праздники народными танцами, движения которых имитируют повадки животных и символически передают различную культурную деятельность: сев, жатву, прядение. Традиционно ритуальные действия совершались, чтобы получить благословение на сельскохозяйственные работы от предков, символических владельцев земли<sup>242</sup>. Можно предположить, что в архаические времена смена года

---

<sup>238</sup> Апрель-май.

<sup>239</sup> Ноябрь-декабрь.

<sup>240</sup> На яз. лимбу «праздник земли».

<sup>241</sup> На яз. лимбу «праздник подношения первых фруктов».

<sup>242</sup> Schlemmer G. *New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal*. P. 135

происходила осенью, поскольку сохранившиеся ритуальные действия, проводимые во время *Часок Тонгама*, отсылают именно к новогодней обрядности. Для лимбу именно этот праздник имеет большее значение, поскольку символизирует завершение аграрного года.

Мифологическая мотивация *Йоква* и *Часок Тонгам* поясняется в мундхуме, где говорится, что в древние времена лимбу жили охотой и собирательством. Они ели сырые коренья, отчего часто болели. Тогда им на помощь пришла Тагера Нингвафума и научила их сеять различные злаки: рис, просо и ячмень. Прошло время, лимбу загордились и перестали почитать богиню, и она наслала страшную засуху. Главы кланов собрались и попросили совета у шамана-*федангмы*. Тот раскрыл, что богиня прогневалась, после чего лимбу стали почитать ее два раза в год: перед началом сельскохозяйственного сезона и по его окончании<sup>243</sup>.

Во время *Йоква Тонгнама* вспахивалась первая борозда, символически «открывавшая землю». На возвышенности около деревни для получения хорошего урожая и защиты от несчастных случаев жители совершали подношение богам рисом и ферментированным пивом<sup>244</sup>.

Наш информант в Катманду, родители которого живут в деревне в Техратхуме, рассказал, что старшие жители деревни в праздник *Часок Тонгам* поклонялись богине Юме, потому что верили, что без ее благословения земля не будет плодоносить, мужскому божеству Тхебе Сам, чтобы получить здоровье, долголетие и достаточное количество пищи для процветания семьи, и домашним божествам и природным духам. Обычно ритуальные действия проводились днем. Если поле располагалось недалеко от

---

<sup>243</sup> Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyādar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricay. [Б.м.]: Kirāt yākthuñ chumluñ, 2002. P. 14-15

<sup>244</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. P. 307-308

дома, то подношения божествам совершались на нем, если далеко — то дома<sup>245</sup> (См. Приложение, рис.4-5).

Особую роль во время *Часок Тонгама* играла праздничная трапеза. А.К. Байбурин отмечает, что такая трапеза является идеальной моделью жизни в ее самых существенных проявлениях. Для трапез, связанных с началом нового года, характерна избыточность. Изобилие еды символизирует весь мир, совокупную долю, и она распределяется между всеми участниками ритуала<sup>246</sup>. Символическое разделение праздничной пищи с богами, духами и подношения сельскохозяйственному инвентарю должно обеспечить участникам обильную пищу до следующего урожая. По некоторым сведениям, в *Часок Тонгам* также совершались кровавые жертвоприношения, чтобы умиловать богов и духов, а также чтобы оградить людей от болезней, которые те могли вызывать<sup>247</sup>. После того как собирали новый урожай, хозяйка дома вручную обмолачивала просо, обжаривала его и готовила молодое пиво. Также отбирались фрукты и овощи из нового урожая. Хозяйка обязательно должна была надеть чистую одежду. Если поклонение божествам совершалось на поле, то готовили ровную площадку, выстелив ее листьями банана, если дома — то пол обмазывали красной глиной. На площадке шаман-*федангма* устанавливал горящие угли, на которых сжигал благовония. Далее божествам подносили приготовленное зерно, плоды нового урожая и молодое пиво в тонгбах, традиционных емкостях из бамбука, которые шаман закрывал после подношения. Ритуал сопровождался чтением мундхума<sup>248</sup>. Завершался ритуал подношениями сельскохозяйственным орудиям<sup>249</sup>.

---

<sup>245</sup> ПМА Непал, Катманду, совр. провинция Коши, февраль-май 2010

<sup>246</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 134

<sup>247</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P. 98

<sup>248</sup> При работе над данным исследованием не удалось установить, какой именно текст мундхума использовался.

<sup>249</sup> Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyāḍar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricay. P. 20

После завершения основных ритуальных действий иногда шаманами-*йеба* проводился однодневный окказиональный ритуал *тонгсинг*, во время которого рецитировался мундхум о творении мира<sup>250</sup>.

*Часок Тонгнам* сопровождался также традиционными танцами и игрой-соревнованием, когда молодежь бросает камни. В обыденном плане она призвана демонстрировать их силу и ловкость, но на символическом уровне игра воспроизводила действия бога-демиурга, впервые вызвавшего дождь. В мундхуме говорится, что Порокми Йомфами по совету верховного божества Тагеры Нингвафумы отправился на гору Удачал<sup>251</sup> попросить семян у богов-покровителей растений, зерен и деревьев. Порокми Йомфами разбрасывал семена по всей земле, но из-за сильной засухи ничего не всходило, кроме одного небольшого ростка хвоща (лат. *Equisetum sp.*), который так и не смог стать деревом. Чтобы добыть дождь, по велению Тагеры Нингвафумы Порокми Йомфами так бросил вверх камень, что тот стукнулся о высоко расположенное место Кхамба, после чего сверкнула молния, появился туман и облака, поднялся ветер, на землю пролился дождь, и все семена проросли<sup>252</sup>.

После празднования *Часок Тонгнама* молодожены и семьи, где недавно родился ребенок, готовили особое угощение и навещали своих родителей<sup>253</sup>. Особое внимание, которое уделялось новорожденным и новобрачным, — одна из черт новогоднего ритуала, поскольку он предполагает символическое преобразование старого в новое и утверждение изменений в социальной структуре коллектива<sup>254</sup>. Ритуальные действия шаманов были направлены на получение благословения от богов и духов на хороший урожай.

---

<sup>250</sup> Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyāḍar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricaṣ. P. 22-23

<sup>251</sup> В индийской мифологии это гора, из-за которой восходит солнце.

<sup>252</sup> Kainla B. Nawacait Mundhum, 2004.

<sup>253</sup> Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyāḍar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricaṣ. P. 22

<sup>254</sup> Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 137

## 2.2. Ритуалы жизненного цикла

Ритуалы жизненного цикла отмечают основные этапы жизни каждого члена общества лимбу (рождение, свадьбу и похороны). Такие ритуалы часто называют переходными и связывают с изменением социального статуса человека. Они обладают общим лейтмотивом: это символизация критических ситуаций в человеческой жизни — рождения, инициации, вступления в брак и смерти. Все ритуалы перехода имеют выделенные А. ван Геннепом этапы, которым соответствуют ритуалы сепарации, лиминации и агрегации<sup>255</sup>.

У лимбу ритуалы жизненного цикла проводят шаманы-*федангма*, поскольку именно они могут входить в дом, куда лимбу не пускают посторонних. Шаманы-*йеба* привлекаются только для участия в окказиональных обрядах, которые функционируют как часть ритуалов жизненного цикла.

### 2.2.1. Родины

В комплекс родин последовательно входят ритуалы дородовые, непосредственно сопровождающие роды и направленные на социализацию матери и ребенка. Дородовый комплекс состоит из трех частей, причем последняя является окказиональным ритуалом *мангенна*, который будет рассмотрен отдельно. Непосредственно связанные с рождением ритуалы проходят последовательно три фазы: разделение (изоляция), грань (лиминальность, трансформация) и восстановление (включение)<sup>256</sup>. Ритуалы, проводимые после рождения ребенка для включения его в культуру, отличаются в зависимости от степени санскритизации семьи. Основная функция ритуалов, связанных с рождением, — включение новых членов в социокультурную сферу общества.

---

<sup>255</sup> Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. С. 15

<sup>256</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. С. 168

Подготовка к появлению ребенка в семье начинается с дородового комплекса ритуалов *сапок чомен*<sup>257</sup>, который проводится приблизительно за два месяца до рождения ребенка. Этот ритуал имеет охранительный характер. Его цель — отогнать от будущей матери и ребенка богиню зависти Нахен и злых духов сугута и сусика, а также получить благословение от богини Юмы и домашних божеств<sup>258</sup>. Если не проводить необходимых ритуальных действий, то в случае неудачного родоразрешения умершая женщина или младенец сами превращаются в злых духов, способных навредить клану. Шаман-*федангма* проводит ритуал, начиная его сначала вдали от дома семьи и постепенно приближаясь к освоенной, обжитой территории. Он же принимает решение о кровавых жертвах и длительности ритуала, который может состоять из одной или трех частей.

Первая часть *сапок чомена* направлена на укрепление границы между своим и чужим, поэтому проводится за пределами дома. К «чужому» относятся зловредные духи и богиня зависти Нахен, с блокирования пути которой и начинается ритуал. Он проводится у воды. Часто вместе с вредоносными духами умилостивляют и божество Вагонгму<sup>259</sup>. В мундхуме, посвященном ему, рассказывается история брата и сестры. Сестра попросила брата сорвать ей цветок, и тот, забравшись на высокую скалу, упал в реку Тамар и утонул в ней. Тогда сестра отправилась к берегу реки искать его тело. Она нашла его, украсила цветами и сказала, что дух ее брата станет покровителем этих вод, что он протянет над ними золотые и серебряные мосты и будет играть на них. Также сестра сказала, что дух ее брата станет защитником беременных женщин, детей в их утробах и будет гарантировать благополучное разрешение от бремени<sup>260</sup>. Чтобы Вагонгма или духи не вредили, им преподносятся пища, зажигаются благовония. Традиционное

---

<sup>257</sup> На яз. лимбу «поклонение чреву».

<sup>258</sup> Subba J.R. *Mythology of the People of Sikkim*. P. 275

<sup>259</sup> Среди лимбу нет однозначного мнения, мужское это или женское божество, хотя из мундхума ясно следует, что мужское.

<sup>260</sup> Kainla B. *Limbu jātimā kōkha pūjā*. P. 76-78

подношение Вагонгме включает в себя кровавую жертву — голубя или цыпленка<sup>261</sup>. Из первой части ритуала сапок чомен становится понятно, что вода в представлениях лимбу связывается с субстанцией, дарующей жизнь. Вместе с тем она может быть и опасной, поэтому необходимо задобрить духов, обитающих в ней. С рождением нового человека косвенно связываются сестринско-братские отношения, причем их крайнее воплощение — инцест — является важным элементом в преданиях, повествующих о расселении лимбу на земле.

Вторая часть ритуала *сапок чомен* проводится уже на придомовой территории. В мундхуме, обращенном к домашним божествам, шаман призывает богов спуститься с гор (Кумбхакарны и Канченджанги). Он подтверждает, что послан женщиной, которая является потомком десяти первых лимбу, потом просит духов благословить ее и даровать ей и будущему ребенку хорошую судьбу. Во время мундхума шаман перечисляет подношения, которые кладут на расчищенную и утрамбованную площадку. Это листья банана, установленные слева и справа тонгбы с пшеничным или рисовым пивом, плошка с вареным рисом. Пиво домашнего производства заменяют покупным или крепким алкогольным напитком<sup>262</sup>. В центр шаман помещает сосуд с банановыми листьями, цветами сельдерея (лат. *Apium*) и бермудской травой (лат. *Synodon dactylon*). Помимо бескровного подношения возможна также кровавая жертва — цыпленок, по частям тела которого шаман угадывает пол будущего ребенка. С помощью этого ритуала шаман включает будущего ребенка и мать в сферу влияния «своих», домашних, невраждебных духов и просит у них благоприятной участи для ребенка.

Третья часть сапок чомена проводится уже непосредственно в доме. Она представляет собой отдельный окказиональный ритуал *мангенна*.

---

<sup>261</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 278

<sup>262</sup> Kainla B. Limbu jātimā kōkha pūjā. P. 76-78

Следующие ритуальные действия сопровождают уже непосредственно рождение ребенка. Первая часть этих действий связана с изоляцией участников. Первые роды проходят обычно в родительском доме, поскольку женщины после свадебной церемонии могут проводить долгое время у родителей (до трех лет). Этот период завершается с рождением ребенка, после чего мать с младенцем возвращаются в дом свекров<sup>263</sup>. Другие дети рождаются или там же, или в новом доме, куда отселяется молодая семья. У лимбу не существует отдельного института повитух, поэтому женщина разрешается от бремени или самостоятельно, или в присутствии старшей женщины семьи. Роды происходят внутри дома, в задней нижней части, на отдалении от очага и кувшинов с водой. Далее следует период ритуальной нечистоты: пространство дома разделено на мужскую и женскую части, и все члены семьи передвигаются по своей половине. В доме удваивается количество очагов и кувшинов с водой: муж или глава семьи сам готовит себе еду на основном очаге в верхней части и пользуется основными кувшинами. Также регулируется использование дверей: через главную ходят мужчины, через нижнюю — женщины<sup>264</sup>. Далее младенца купают и обмазывают горчичным маслом — обычай, распространенный на территории всего Непала. Обмывание представляет очищение новорожденного от всех «нечеловеческих» качеств и символическое отделение ребенка от иного мира, откуда он появился. После этого ребенка заворачивают в старую одежду — это первый этап приобщения его к своей культуре. Пограничный период ритуала длится три (если родилась девочка) и четыре (если мальчик) дня. В это время домашним нельзя совершать подношения богам, а мужчинам — пахать землю. Дом остается поделенным на две части: муж и жена не заходят на чужую половину.

---

<sup>263</sup> Jones R.L. Courtship in an Eastern Nepal Community // *Anthropos*. 1977. Bd. 72, H. 1./2. P. 294

<sup>264</sup> Sagant P. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. P. 101

По окончанию периода ритуальной нечистоты наступает завершающий этап: включение матери и новорожденного в социальную структуру<sup>265</sup>. Этот этап называется *янгданг пхонгма*<sup>266</sup> (См. Приложение, рис .б). Ритуальное очищение дома и подвешивание колыбели выполняет или шаман-*федангма*, или знающая женщина (старшая женщина семьи). В этот день мать и ребенка тщательно омывают, шаман орошает двор дома и членов семьи водой, собранной из восьми источников, ориентированных по сторонам света<sup>267</sup>, или из семи источников и собранной дождевой воды, или очищенной через опускание в нее золота или серебра<sup>268</sup>. Шаман входит в дом через главную дверь, затем продвигается к задней части дома, брызгает на центральный столб, очаг, расположенный на женской половине, и на нее саму. Далее он двигается к нижней двери, как бы выгоняя нечистоту из дома. Затем снова входит в дом через главную дверь, орошает мужа и верхнюю часть дома и символически выметает нечистоту через главную дверь. Некоторое время спустя шаман в целях ритуального очищения обмазывает пол дома смесью красной глины, коровьего навоза и воды, продвигаясь при этом снаружи внутрь<sup>269</sup>.

По завершении очистительных процедур идут подношения богине Юме и другим домашним божествам. Затем следует традиционное имянаречение. Шаман выбирает имя с учетом всех условий рождения: времени суток, дня недели, сезона и т.д. Наш информант отмечал, что если лимбу выбирают свои, а не индуистские имена, то они оказываются связаны с силой, светом, энергией, природными явлениями (например, Икша — «Земля», Суен — «Хороший день»). Нет имен, имеющих негативную коннотацию<sup>270</sup>. После наречения ребенка три или четыре раза (в зависимости от пола) выносят за

---

<sup>265</sup> Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С. 56

<sup>266</sup> На яз. лимбу «подвешивание колыбели».

<sup>267</sup> Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P. 103

<sup>268</sup> Yakhumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. Dharan: Dhanjit Limbu & Raj Kumar Limbu, 2006. P. 45

<sup>269</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.101-102

<sup>270</sup> ПМА Непал, Катманду, февраль-май 2010

порог дома на дневной свет. При этом ему желают счастливой жизни<sup>271</sup>. Считается, что дневной свет пробуждает в младенце нисам, душу зрения<sup>272</sup>. Это первое символическое прохождение пути в жизни человека. Сразу за порогом дома начинается чужое пространство, откуда ребенок вносится в пределы своего. Подобное перемещение отражает архаические представления о том, что ребенок появляется из «иногo» мира. В свадебном и похоронном ритуалах символический переход из одного статуса в другой также будет сопровождаться физическим перемещением из одного места в другое.

Во время имянаречения знающая женщина или шаман желают ребенку быть исполнительным в делах и сиять, словно лунный свет и звезды. К традиционным мужским занятиям относят сельское хозяйство, пахоту и уход за скотом, к женским — прядение, домашние дела и огород. В руку девочки вкладывают серп, а в руку мальчика — нож-кхукри<sup>273</sup>. Ребенка также одевают в детскую одежду, сшитую из старой взрослой. Это действие также можно трактовать как приобщение к своей культуре, к доле своего дома. Ребенок переходит из лиминального положения в новое — он получает статус человека, которому положена одежда.

Важная часть *янжданг пхонгмы*, давшей название всему ритуалу, — приобщение новорожденного к колыбели. В одном из вариантов мундхума о творении человека говорится, что ребенок, рожденный от первоженщины и ветра, начал с каждым днем уменьшаться. Чтобы снять проклятие с сына, мать отправилась к богу-демиургу. По его совету она пошла в деревню и купила там корзину-колыбель, выстелила ее зелеными листьями, положила туда ребенка и начала его качать. На четвертый день после рождения мать дала сыну имя, он стал человеком и снова начал расти<sup>274</sup>. Когда в семье, где родился ребенок, готовят колыбель, в нее сажают щенка, а над ней вешают ракушку.

---

<sup>271</sup> Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P. 103

<sup>272</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. P. 308

<sup>273</sup> Yakthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P.47

<sup>274</sup> Tumbahang M.B. A Linguistic Study of Limbu Mundhum. PhD Thesis... 2013 P. 421-431

Считается, что собака отгоняет злых духов от младенца, а ракушка служит прибежищем для его души во время сна. После этих действий ребенка помещают в колыбель<sup>275</sup>. Ракушка предстает как максимально замкнутое пространство, привычное для души младенца. Она также поддерживает связь с водой как с субстанцией, дарующей жизнь. Колыбель может символизировать новый «дом» младенца, его окончательное перемещение в этот мир. Для ритуала янданг пхонгма характерна постоянная смена направления движения: изнутри — наружу, потом снаружи — внутрь. Завершатся ритуал именно перемещением ребенка сначала в дом, затем в колыбель. После ритуала устраивают большое угощение для родственников и старших людей в деревне, которое символизирует признание ребенка коллективом.

После рождения ребенка новый статус в обществе получает и молодая мать. Появление детей скрепляет брак и делает развод маловероятным, а также повышает престиж женщины внутри семьи мужа. Молодые могут отделиться от родителей в новый дом, что дает женщине больше свободы в принятии семейных и экономических решений<sup>276</sup>.

Другой дополнительный ритуал — *чангван лекма*<sup>277</sup>. В возрасте 10–12 лет детей переодевают во взрослую одежду, соответствующую их полу. Шаман одевает мальчиков в рубаху и штаны, повязывает пояс, на голову водружает шапку. Девочек облачает в женскую одежду<sup>278</sup>. Эти действия можно отнести к наделяющим ребенка культурными свойствами пола. Поскольку ритуальная смена одежды не является распространенной практикой, часто ритуалы, связанные с рождением, завершаются янданг пхонгмой. Следующий ритуал жизненного цикла лимбу — свадьба.

---

<sup>275</sup> Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P.103-104

<sup>276</sup> Jones R.L. Courtship in an Eastern Nepal Community // Anthropos. 1977. Bd. 72, H. 1./2. P. 294

<sup>277</sup> На яз. лимбу «смена одежды».

<sup>278</sup> Hitaram T. Yākthuh̄ sanskārahārū. Dharan: [Б.и.], 2011. P. 95-96

### 2.2.2. Свадебный ритуал

Свадебные ритуалы занимают центральное место в ритуалах жизненного цикла лимбу. Поскольку у лимбу первое ритуальное наделение признаками пола проходит в раннем детстве, а физическое половое созревание ритуально не отмечается, то на протяжении достаточно длительного времени зреет биологическое и социальное несоответствие индивидов. Интимные отношения между юношами и девушками получают социальное одобрение только в случае проведения свадебного ритуала, который вписывает их в установленные обычаями рамки. Свадебный ритуал также направлен на установление новых связей внутри сообщества — между родственниками жены и мужа.

Экзогамия в кланах лимбу до сих пор распространяется на семь поколений. Существует процедура разделения крупного клана на более мелкие, когда роды, составлявшие ранее единый сегмент экзогамного клана с единой территорией, разделяются на несколько сегментов, браки между которыми отныне разрешаются, а земли размежевываются. Таким образом, эндогамные кланы становятся менее крупными, но более многочисленными. Это компенсируется запретом кросскузенных браков<sup>279</sup>.

Отсутствует институт обязательного приданого, как в индуистских сообществах. Выкуп платится со стороны жениха. До XX в. были нередки случаи, когда семья новоиспеченного мужа не могла выплатить обещанных денег, и тот попадал в рабство или в услужение к родным жены, пока не отработывал необходимую сумму<sup>280</sup>. Вдовы могут повторно выходить замуж, многоженство не распространено. Браки среди лимбу бывают трех типов: по сговору, умыканию и прелюбодеянию. В первом случае родители юноши договариваются с родителями девушки, иногда прибегая к помощи посредников. Знакомство молодых людей перед свадьбой возможно, но

---

<sup>279</sup> Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. С.47-48

<sup>280</sup> Campbell A. On the Tribes around Darjeeling. P. 154

необязательно. В основе брака по умыканию лежит предварительная договоренность молодых, потом формальное согласие отца жениха. Семью девушки ставят в известность уже после свадьбы<sup>281</sup>. В основе третьего типа браков лежит союз мужчины с замужней женщиной. В этом случае новый муж должен выплатить старому некоторую сумму денег в качестве штрафа<sup>282</sup>.

Процесс санскритизации в регионе активно затронул свадебный ритуал, но по этнографическим описаниям можно попытаться выделить его аутентичные черты. Наиболее регламентированным является брак по сговору. У лимбу традиционно свадьба состоит из четырех основных частей, называемых *чар калам* (неп. «четыре раздела»): сватовство, путь невесты до дома жениха, появление невесты в его доме и визит молодоженов к родителям новобрачной. Сватовство можно отнести к досвадебным ритуалам, путь невесты до дома жениха и ее появление в доме — к собственно свадебным, визит молодоженов к родителям — к послесвадебным<sup>283</sup>.

Первая часть свадебного ритуала — сватовство. В дом невесты отправляется процессия из свата или свахи, жениха и двух его друзей. Они несут дары родителям: алкоголь, тушу свиньи и другие подарки, чтобы получить их согласие на свадьбу<sup>284</sup>. Основные расходы по проведению свадьбы ложатся на семью жениха, в его доме и проходит основное действие. Материальная подготовка к свадьбе может начаться задолго до самого сватовства: выращивают скот для подношений и праздничного ужина, варят пиво и готовят крепкий алкоголь<sup>285</sup>.

Вторая часть свадебного ритуала — привод невесты в дом жениха. Накануне запланированного дня девушка покидает отчий дом вместе с

---

<sup>281</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 58

<sup>282</sup> Bista D.B. People of Nepal. P. 45

<sup>283</sup> Лобачева Н.П. Что такое свадебный обряд (опыт изучения брачно-свадебной обрядности) // ЭО. 1995. № 4. С. 60

<sup>284</sup> Yakthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P.87-88

<sup>285</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P. 87-88

несколькими подругами, знающими женщинами и своими родственниками<sup>286</sup> (См. Приложение, рис. 7). Этот уход знаменует первую часть переходного ритуала: изоляцию девушки от привычных для нее условий. Пограничное, неустойчивое положение девушки в этот период находит отражение и в фольклоре. В сказке «Камень-невеста» невеста пропадает из носилок свадебной процессии на горной дороге. Ее несколько раз наблюдают в отдалении путники, но, когда приближаются, видят только камень, похожий на невесту<sup>287</sup>.

Детали свадебного ритуала восстанавливаются как по доступным источникам, так и по видеоматериалам, на основе которых можно провести этнографическое наблюдение. Девушка с сопровождающими проводят ночь не в доме жениха, но в одном из соседних домов его деревни. Лиминальный период может длиться около суток, завершается он с приходом свата в дом, где остановилась невеста. Важную роль в завершении этого периода играет свадебный наряд — девушка облачается в новое одеяние и золотые украшения<sup>288</sup>. Традиционные украшения у лимбу отличны от тех, что носят женщины-парбатия: крупные ожерелья, круглые серьги, наголовник в виде солнечного диска с коралловым центром, полумесяц на лоб и украшения для носа. В видео «Брачные ритуалы народа лимбу-йактхунгов», выложенном на канале Yuma Arts, видно, что в настоящее время невесты одеваются в непальский свадебный наряд: красное сари или в красные блузку и юбку. Голову покрывают концом сари или шарфом-дупаттой жениха<sup>289</sup>.

В доме жениха в это время идут приготовления к свадебному пиру. Для гостей строится временный навес. В центре двора ставится высокий шест, вокруг которого танцуют и бьют в барабаны мужчины из клана жениха. Молодого человека одевают в белую рубашку и штаны, тюрбан с

---

<sup>286</sup> Yakhumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P. 88-89

<sup>287</sup> Shreshtha S.K. Kirāt Lokkathā Sangālo. P. 66-67

<sup>288</sup> Yakhumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P.90

<sup>289</sup> Yākthuñ limbu jātikō vivāh ritithiī // Yuma arts. 9.10.2017. URL: <https://youtu.be/uWHhA4bBRdU> (дата обращения: 01.05.2023).

закрепленным павлиньим пером в центре. Сейчас тюрбан часто заворачивается вокруг непальской шапки с узором дхака. Перед встречей с невестой шаман может ставить жениху на лоб белую отметку из рисовой пасты<sup>290</sup>.

Изменение статуса невесты отражается через ее физический переход из одного дома в другой. Девушка покидает свой домашний мир и отправляется в новый. Вместе с сопровождающими она идет к дому жениха. На половине дороги ее встречают жених со спутниками. Свадебные процессии могут отличаться по составу: состоять из мужчин и женщин со стороны жениха и невесты соответственно или быть смешанными. Родственники жениха обязательно должны бить в барабаны чьябрунг и нести приветственные подношения невесте: алкоголь и рис. Жених и невеста обмениваются гирляндами из бермудской травы и касаются стоп друг друга. Далее процессии смешиваются и идут к дому жениха<sup>291</sup>. Поскольку невеста и жених в лиминальный период находятся вне социума, то социальную защищенность им обеспечивают дружки и члены свадебной процессии.

Третья часть свадебного ритуала — появление невесты в доме жениха. Приход невесты отмечают барабанным боем и стрельбой из ружей. Также ее орошают «чистой водой»<sup>292</sup>. Поскольку ритуалам, которые утвердят невесту в новом статусе и включат ее в структуру семьи мужа, еще предстоит свершиться, необходимо ритуальное очищение пришедшей «извне» девушки. Похожее по смыслу действие совершается с новорожденным ребенком и его матерью. Далее невесту заводят в дом. Свадебный пир может предшествовать этому событию или следовать за ним.

В доме руководство свадебным ритуалом переходит к шаману-*федангме*. Все его действия совершаются в темное время суток. В проведении

---

<sup>290</sup> Yākthun̄ limbu jātikō vivāh ritithitī // Yuma arts. 9.10.2017. URL: <https://youtu.be/uWHhA4bBRdU> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>291</sup> Там же.

<sup>292</sup> Yākthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P. 90

ритуала участвуют не только жених с невестой, но и сваты (дружка и подружка). Они особым образом усаживают молодых: те должны скрестить ноги и руки, так что правое колено невесты прижато левым коленом жениха, ее правая рука лежит сверху, а у него — левая. Справа от жениха сидит сват (дружка), слева от невесты — сватья (подружка). Молодых закрывают новой шалью. Перед ними ставят плоское сито для провеивания зерна, покрытое листьями банана, на которых расположены тонгба, алкоголь, мясо на тарелке из листьев, нож-кхукри, золотая монета, два сосуда с водой и цветами, два светильника и паста для отметки на лоб<sup>293</sup>. Парные предметы символизируют новобрачных; шаль, вероятно, связана с пожеланиями большого потомства; нож традиционно мужской атрибут. Монету, символизирующую изобилие, жених завязывает в край одеяния невесты.

Во время церемонии шаман-*федангма* читает мундхум о творении мира, делая акцент на необходимости следования нормам поведения, зафиксированным традицией. В контексте свадебной церемонии особый интерес представляет миф об инцесте. После того как боги запретили инцестуальные отношения, первопродок Содхунгген Лепмуханг составил свод свадебных запретов, чтобы избежать инцеста в будущем<sup>294</sup>. Шаман отдельно обращается к невесте, желая, чтобы она следовала мундхуму и оставалась рядом с мужем и никто бы не сбил ее с истинного пути, как Лахадонгна<sup>295</sup>. Далее шаман проводит для молодоженов окказиональный ритуал *мангенна*.

После могут идти дополнительные ритуалы, проводимые около центрального столба дома. Они направлены на умилоствление как старших членов семьи, например свекрови, чтобы не мешала счастливо жить молодым, так и домашних богов. Шаман совершает подношение богине Окванаме,

---

<sup>293</sup> Phaitawali N. Limbū jātikō vivāh: 'Mēkhkhim' paddhati // Yalambartimes. ३० जेष्ठ २०७५ [13.06.2019]. URL: <https://yalambartimes.com/?p=2332> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>294</sup> Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. P. 31-35

<sup>295</sup> Phaitawali N. Limbū jātikō vivāh: 'Mēkhkhim' paddhati // Yalambartimes. ३० जेष्ठ २०७५ [13.06.2019]. URL: <https://yalambartimes.com/?p=2332> (дата обращения: 01.05.2023).

покровительнице центрального столба<sup>296</sup>. В это время гости бьют в барабаны и танцуют вокруг шеста, установленного во дворе. Действия, проходящие внутри дома, дублируются действиями снаружи. Молодежь танцует *дхан нач* (неп. «танец риса»), являющийся санкционированным способом ухаживания между молодыми людьми<sup>297</sup>.

Новая семья включается в уже существующую социальную структуру через знакомство с новыми родственниками. Старший в семье со стороны жениха представляет невесту другим членам, она кланяется в ноги каждому и просит благословения. То же самое проделывается со стороны жениха по отношению к родственникам невесты<sup>298</sup>.

В первое утро после свадебной церемонии молодая жена принимает участие в бытовой жизни нового дома: она должна подмести двор и вместе с другими женщинами семьи принести в дом воды<sup>299</sup>.

Последняя часть свадебного ритуала происходит на следующий день, когда молодые отправляются к родителям жены. Эта часть важна для завершения ритуала по отношению к невесте. Она возвращается в родительский дом, но уже в новом статусе — как замужняя женщина. Пребывание молодых в доме родителей сопровождается ритуальным обменом деньгами и дарами: мясом и алкоголем. Вместе с тем жена не возвращается сразу в дом мужа: она может оставаться у родителей от года до трех. Брак считается окончательно свершившимся, когда у молодых появляется первый ребенок. Тогда они возвращаются в дом родителей мужа и начинают строить отдельное жилище<sup>300</sup>.

Брачные установки лимбу помогают им сохранять национальную идентичность, несмотря на то что сам свадебный ритуал может подвергаться

---

<sup>296</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. P. 313

<sup>297</sup> Yakthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P. 91

<sup>298</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.88

<sup>299</sup> Jones Sh.K., Jones R. Limbu Women, Divorce, and the Domestic Cycle. P. 177–178.

<sup>300</sup> Yakthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar. P. 92

значительной санскритизации. Вместе с тем традиция допускает различные типы браков, охватывая все возможные матримониальные стратегии, чтобы не допустить исключения из социума новых семей.

### *2.2.3. Погребальный ритуал*

Погребальный ритуал лимбу нацелен на то, чтобы облегчить переход умершего в мир предков, ритуально закрепить его новый статус и помочь остальным членам общества справиться с утратой.

Традиционный способ захоронения лимбу отличается от индуистского. В описании, сделанном в первой половине XIX в., говорится, что лимбу хоронили покойников на вершине холма в конструкции из неплотно пригнанных камней. Похороны проходили в день смерти, шаман шел вместе с процессией, несущей тело к месту погребения, и ударял палкой в бронзовый сосуд, привлекая душу умершего, чтобы она могла присоединиться к ушедшим до нее предкам<sup>301</sup>. А. Кемпбэллом позднее зафиксирована, вероятно, локальная разновидность ритуала. Согласно его описанию, лимбу сжигали своих усопших на вершинах холмов, затем собирали пепел и хоронили его в земле. Над местом захоронения возводили каменную квадратную могилу, на которой ставили вертикальный камень с надписью либо письмом деванагари, либо письмом лепча о том, сколько жертвований было роздано на похоронах. Никаких специальных обрядов в семье покойника не проводилось, траур длился пару месяцев, скорбящие носили цветы в волосах<sup>302</sup>.

Если рассматривать традиционные, не подвергшиеся санскритизации погребальные ритуалы, то у лимбу они отличаются в зависимости от того, была ли смерть естественной или нет. Смерть от несчастного случая или суицид могут нарушить естественный ход вещей и принести несчастья всему сообществу. Вера в то, что души умерших неестественной смертью превращаются во вредоносных духов, соответствует архаичным

---

<sup>301</sup> Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. P. 402

<sup>302</sup> Campbell A. On the Tribes around Darjeeling. P. 155

представлениям многих народов о том, что безвременно умершие не израсходовали причитающейся им доли и жизненной энергии<sup>303</sup>. Поэтому похоронный ритуальный комплекс умерших не своей смертью отличается от обычного.

Во время беседы с информантом, студентом из Сиккимского университета, удалось обсудить особенности погребальных практик как лимбу, так и других представителей тибето-бирманских народов и племен Индии. Информант отметил, что подобная концепция «несвоевременной» смерти встречается у ао нагов<sup>304</sup>. Эти данные подтверждаются и исследователями. После кончины человека у ао нагов уничтожается все его имущество, поскольку такая смерть может навредить всей деревне<sup>305</sup>.

Архаические элементы дольше всего сохраняются в похоронных обрядах. Они обладают достаточно простой структурой и разделяются на три последовательных ритуальных комплекса: 1) проводимый со дня смерти до выноса покойного из дома; 2) похоронный; 3) поминальный<sup>306</sup>. Такая классификация примерно соотносится со структурой обрядов перехода А. ван Геннепа, где обряды сепарации выражены в различных очистительных действиях и «расподоблении» покойного живым; обряды лиминации — в расположении тела покойника в помещении и запрете на выполнение определенных действий членам семьи; обряды интеграции — в проводах шаманом души в мир предков и последующем «осушении слез» членов семьи.

Первый этап обычного похоронного ритуала — изоляция покойника. Сначала совершается обмывание тела, которое на символическом уровне означает стирание человеческих качеств и отделение покойного от «своего» мира, и закрывание глаз, поскольку «чужой» мир связан с тьмой. Умершему выпрямляют руки и ноги, а тело укрывают чистым куском ткани. При этом

---

<sup>303</sup> Байбурун А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. С. 102

<sup>304</sup> ПМА Индия, Дели, 2023.

<sup>305</sup> Mills J.P. The Ao Nagas. London: Macmillan and Co Limited, St. Martin's Street, 1926. P. 283

<sup>306</sup> См. Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М.: Наука, 1997. С. 517–532.

оставляют непокрытыми лицо и голову, в некоторых случаях на голову надевают специальный головной убор<sup>307</sup>. Умерший расподобляется живым, теряет «культурный» облик. Схожие действия, но с противоположным значением предпринимались по отношению к новорожденному: после омовения новорожденного заматывали в тряпье, а через несколько дней выносили на солнечный свет, символически открывая глаза. Покойника размещают в задней нижней части дома (как и мать с новорожденным) ногами в сторону юга и главных дверей, через которые его выносят на кладбище<sup>308</sup>.

До захоронения у покойника собираются близкие родственники: деды садятся за головой, родители — на уровне лица, братья и сестры — на уровне плеч, дети — у ног, а внуки — за ступнями. Если умерший не был женат, то отец с семьей садятся по правую сторону, а дядя по материнской линии со своей семьей — по левую. Если умерший был женат, то его родители садятся справа, а семья тестя — слева<sup>309</sup>. Перед похоронами покойника полностью заворачивают в белую ткань и несут к месту захоронения (кремации) на носилках из бамбука, имеющих три перекладки<sup>310</sup>. Символизм числа три, вероятно, отсылает к трехчастному строению мира в представлениях лимбу.

Мужчины из семьи покойника сбривают волосы со всего тела. В настоящее время по поводу этого обычая среди лимбу ведутся активные споры, поскольку многие считают его заимствованным из индуистской обрядности. В некоторых случаях на голове оставляют прядь волос, считая, что она символизирует связь члена семьи с умершим. Похороны стараются провести на следующий день после смерти. Если это невозможно, то тело покойника охраняют, чтобы животное или представитель другого народа не коснулись его и душа умершего не переселилась в него<sup>311</sup>.

---

<sup>307</sup> См. Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P. 28; Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

<sup>308</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P.106-107

<sup>309</sup> Там же, С. 107

<sup>310</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

<sup>311</sup> Там же, С. 91

Захоронение, в отличие от кремации, подчеркивает связь лимбу с землей, запечатленную в мифах: разбросанные части первого неудавшегося творения превратились в духов земли, а первочеловек был сделан из отходов и желтого песка. Появившись из земли, человек снова туда попадает после смерти. Однако шаман перед захоронением должен выкупить место для могилы у духов земли. В мундхуме говорится, что однажды у двух братьев умерла мать. Они собирались ее закопать, однако духи земли не разрешили. Похоронить на дереве запретили духи деревьев, в воде — рыбы. Братья завернули тело в ткань и оставили на поверхности земли. Потом они отправились пахать и не смогли закончить работу. Утром увидели, что работа доделана. На следующую ночь они узнали, что им помогает покойная мать. Она попросила похоронить ее, и братья выкупили участок для могилы у духов земли. С тех пор шаманы выкупают землю, предлагая духам колючий лист желтого паслена (лат. *Solanum virginianum*), стебель осоки (лат. *Carex foliosa*) и медяки<sup>312</sup>. В вырытой яме при помощи крупных камней делают гробницу. Покойника три раза (если женщина) и четыре раза (если мужчина) обносят вокруг могилы, куда кладут лицом вверх, головой на запад. Швы на одежде умершего распарывают. Когда кладут в землю, сопровождающие стреляют из ружей. В некоторых случаях участники похорон бросают в могилу по горсти земли, а затем возвращаются домой. Подобные действия можно трактовать как стремление закрыть обратную дорогу покойнику. Хотя, согласно представлениям лимбу, еще несколько дней душа умершего будет находиться рядом с домом<sup>313</sup>.

Если смерть наступила в результате несчастного случая, то способ захоронения отличается. Все церемонии проводит шаман-*йеба* (или мангба, если рядом проживают представители народа раи). В одном из постов в группе «mundhum» в социальной сети Facebook<sup>314</sup> автора Bh.S. Limbu обсуждались

---

<sup>312</sup> Mabuhang A. Limbu jātikō mundhum ra itihās. P. 66

<sup>313</sup> Kandangavā K. Limbū jātilo mṛtyū samskār: nirantartā ra Parivartan. PhD Thesis... 2016. P. 40-42

<sup>314</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

подобные различия. Перед захоронением у головы, пояса и ног умершего вставляются шесть прутиков, по три с каждой стороны, и обтягивают их белой тканью. Шаман бьет в медные тарелки и перешагивает через умершего, нарочно задевая ограждение из белой ткани, пока его не разрушит. Нос, глаза и уши покойного закрываются листьями<sup>315</sup>. Символическое убийство духа-согхи может ограничиться этими действиями, но может быть выражено и через более разработанный ритуал. Во втором случае захоронение происходит за пределами кладбища, в лесу. Шаман не выкупает землю у духов. В могилу не кладутся камни, а покойник поворачивается лицом вниз, над могилой не ставится никакого надгробия. Далее собравшиеся у могилы устраивают шутивную драку. Шаман оставляет на перекрестке жертвенного цыпленка и алкоголь для души погибшего, затем начинает танцевать вокруг подношений, тем самым блокируя путь вредноносному духу, в которого может превратиться покойник<sup>316</sup>.

Лиминальный период похоронного ритуала отличается по длительности в зависимости от того, наступила смерть от естественных причин или нет. В первом случае этот период длится три дня после смерти женщины и четыре — после смерти мужчины. Это период ритуальной нечистоты, который совпадает со сходным временем после рождения<sup>317</sup>. В некоторых регионах срок ритуальной нечистоты может длиться до восьми (если умерший был мужчиной) или девяти (если женщиной) дней<sup>318</sup>. В этом случае число дней также оказывается кратным трем или четырем. В этот период члены семьи воздерживаются от употребления в пищу соли, масла и мяса. Они также не должны принимать участие в увеселительных мероприятиях, ходить в гости и принимать гостей, приветствовать друг друга сложенными вместе

---

<sup>315</sup> Limbu Bh.S. сообщение о традиционном похоронном обряде // mundhum. 08.07.2018. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1788282327935168/> (дата обращения: 03.09.19).

<sup>316</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. 30-31

<sup>317</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.64

<sup>318</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 74

ладонями<sup>319</sup>. Лимбу считают, что в этот период душа умершего еще не отправилась в мир предков и бродит поблизости<sup>320</sup>.

По завершении периода ритуальной нечистоты после естественной смерти шаман, как и в родильном ритуале, обмазывает пол дома смесью красной глины, коровьего навоза и воды, но двигается не снаружи внутрь, а изнутри наружу<sup>321</sup>. Наступает, третий, восстановительный этап похоронного ритуала. Душа умершего должна утвердиться в своем новом статусе — перейти в мир предков, а семья и знакомые — примириться с потерей и вернуться в общество в новом статусе. Возможно несколько вариантов заключительного этапа похоронного ритуала, но все они несут интегрирующую функцию.

Время лиминального периода после похорон умершего не от естественных причин сокращается до одного дня, поскольку все усилия шамана-*йебы* нацелены на то, чтобы провести интегрирующую часть ритуала — символически убить духа-согху и минимизировать вред, который он может причинить семье. Вечером сооружается специальный алтарь, который напоминает по структуре тот, который возводится при ритуале *тонгсинг*. Небольшое земляное возвышение окружает забор из перекрещенных прутьев, открытый с левой стороны. В центре возводятся два перекрещенных бамбуковых шеста, на которые снизу до места пересечения вешаются три перекладины. У подножья шестов устанавливаются меч, флажок, кувшин с цветами, тарелка риса и масляные светильники. Рядом с алтарем выкапывается небольшая яма, в которой должен быть убит дух-согха при помощи огня. Когда шаман свистом начинает призывать духа, то на алтарь родственники вешают принадлежавший умершему предмет. Далее шаман устраивает символическую погоню за духом-согха, разбрасывая кукурузную муку и размахивая факелом. На перекрестке шаман со спутниками возводит

---

<sup>319</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

<sup>320</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 381

<sup>321</sup> Там же, С. 106

небольшое ограждение, чтобы дух не смог сбежать, и при помощи огня загоняет его в яму, куда бросает тлеющие угли. Духа невозможно убить, но можно отогнать, поэтому такой ритуал должен повторяться раз в три года. После проведения этого ритуала заканчиваются все погребальные мероприятия. Семья умершего не соблюдает никаких пищевых и иных ограничений, не проходит через период ритуальной нечистоты. Также не устраивается поминальный ужин — неотъемлемая часть восстановительного этапа похоронного ритуала при обычной смерти<sup>322</sup>.

Краткий вариант поминальных ритуалов включает в себя ритуал *сам самма*<sup>323</sup>, поминальный ужин и ритуальное осушение слез. Ночью проводится сам самма, во время которого душу отправляют в мир предков. Шаман располагается в доме у очага, рядом с центральным столбом и призывает душу покойного отведать последнего угощения<sup>324</sup>. Члены семьи умершего готовят поминальный ужин, на который приходят все жители деревни и родственники. Для души покойного на бамбуковой веялке ставят алкоголь, жареный чеснок, лук, сухой перец чили, имбирь и куски свинины<sup>325</sup>.

Представления о том, куда после смерти уходит душа, отличаются от региона к региону. Лимбу Терхатхума полагают, что души оказываются в подземном мире<sup>326</sup>. Лимбу Тапледжунга верят, что души умерших отправляются в верхний мир и остаются жить в «деревне мертвых» к западу от перекрестка восьми дорог<sup>327</sup>. Все эти верования объединяет идея, что душе умершего, чтобы достичь финального места пребывания, необходим проводник-шаман. Таким образом, метафора пути, как и в свадебном ритуале, имеет особое значение. Шаман указывает душе путь на запад, в обитель предков<sup>328</sup>. Когда душа достигает последнего пристанища, шаман

---

<sup>322</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 32-33

<sup>323</sup> На яз. лимбу «проводы души».

<sup>324</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 381-391

<sup>325</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

<sup>326</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 43

<sup>327</sup> Sagant P. The Dozing Shaman. P. 109

<sup>328</sup> Там же, С. 391

рассказывает, при каких обстоятельствах произошла смерть, перечисляет ограничения, которые были наложены на членов семьи, и просит собравшихся снять их с родственников покойного. После получения согласия подношения душе умершего распределяются уже между членами семьи, а гости угощаются поминальным ужином<sup>329</sup>. Сначала пищей делятся с умершим, потом его пища достается живым — подобные действия можно рассматривать как разделение доли умершего между родственниками.

На следующее утро проводится ритуал, ориентированный не на покойного, но на членов его семьи — осушение слез. Шаман, проводивший душу умершего к предкам, ставит перед собой на медной тарелке сосуд с водой и листьями тигриной травы (лат. *Thysanolaena*). Затем он желает, чтобы подобное несчастье больше не постигло семью и чтобы им больше не пришлось проливать слез. Шаман с помощью листьев водой из сосуда окропляет всех членов семьи, начиная с макушки, проводя по плечам и до пояса<sup>330</sup>.

У лимбу существует и более развернутый вариант поминального ритуала для умерших от естественных причин. Он включает в себя окказиональный ритуал *тонгсинг*, поминальный ужин и процедуру осушения слез. После проведения всех похоронных ритуалов лимбу больше не устраивают отдельного поминовения<sup>331</sup>. Коммуникация с духами предков возможна только в случае проведения следующего *тонгсинга*.

### 2.3. Окказиональные ритуалы

Окказиональные ритуалы относятся к достаточно малоизученным явлениям традиционных верований. Среди исследователей существует мнение, что развитие ритуала шло от окказионального обряда к календарному, от ритуала, незакрепленного во времени к закрепленному во временном

---

<sup>329</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

<sup>330</sup> Kandangavā K. Limbū jātilo mṛtyū samskāḥ: nirantartā ra Parivartan. PhD Thesis... 2016. P. 51

<sup>331</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.91

отношении<sup>332</sup>. Оказиональные ритуалы лимбу как раз находятся в таком переходном положении: с одной стороны, они включены в календарную обрядность и ритуалы жизненного цикла, с другой — могут проводиться по необходимости в любой период времени.

Оказинальные ритуалы лимбу в первую очередь выполняют антикризисные функции. При помощи таких ритуалов члены социума стремятся восстановить нарушенный порядок жизни, изгоняют злых духов, защищают и очищают<sup>333</sup>. В настоящем исследовании будут рассмотрены два главных ритуала — *мангенна* и *тонгсинг*.

### 2.3.1. Мангенна

Этот ритуал может исполняться либо самостоятельно раз в полгода, либо как составная часть ритуалов жизненного цикла (свадебных и родин). Наш информант, для которого подобный ритуал проводился дома, рассказывал, что лимбу связывают его с необходимостью «поднять голову». По их представлениям, когда человек сталкивается с завистью и неурядицами, его голова опускается, что приводит к уменьшению жизненных сил<sup>334</sup>.

Ритуал *мангенна* сопровождает чтение мундхума о происхождении человека, поскольку впервые этот ритуал был проведен для воскрешения первочеловека, его благословения и символического «поднятия головы». Также ритуал проводится, чтобы человек не стал объектом зависти и проклятий<sup>335</sup>. Мундхум объясняет сакральное значение петуха, так как птица сопровождает человека и в жизни, и после смерти. Согласно одной из версий антропогонического мифа, после смерти от проклятия бога-демиурга человек ожил от крика петуха. В мире предков петух помогает душе умершего высоко держать голову, прогоняя желающих навредить духом. Если в рассказываемый

---

<sup>332</sup> Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 87

<sup>333</sup> Bell С.М. Ritual theory, ritual practice. New York: Oxford University Press, 2009. P. 115

<sup>334</sup> ПМА Непал, Катманду, совр. провинция Коши, февраль-май 2010

<sup>335</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 282

шаманом мундхум включены предания о расселении кланов по территории Лимбувана, то дух курицы сопровождает шамана во время символического путешествия в *йок*, укрепленное место, где жили первопредки-основатели конкретного клана<sup>336</sup>.

Шаман может проводить ритуал как в присутствии, так и в отсутствии членов семьи, используя в качестве замещения верхнюю часть одежды — рубашку или блузку. Перед чтением мундхума в жертву приносится курица. Жертв может быть несколько, если ритуал проводится для нескольких человек. Чтение мундхума совершается шаманом перед одним или несколькими алтарями. Для хозяина и хозяйки дома шаман возводит два больших алтаря: на листья банана помещает поднос с двумя пригоршнями риса, два сосуда с цветами и светильник. По бокам подноса — два сосуда с воткнутыми в них листьями. С четырех сторон подносы окружают символические бамбуковые тонгбы. За подносом шаман ставит пустую тарелку и нож-кхукри. Ножи нужны, чтобы отгонять злых духов, способных помешать правильному ходу ритуала. Перед подносом кладется тушка петуха на подушке из риса. Эти два алтаря разделяет шест, обмотанный листьями банана, два сосуда с водой, перед которыми также лежит птица. Вокруг каждого алтаря разложена белая полоса ткани. Слева от больших алтарей идут малые алтари на такой же ткани, где перед плоскими лежат тушки петуха<sup>337</sup> (См. Приложение, рис. 8).

В контексте свадебной обрядности *мангенна* выступает как интегрирующий ритуал, обеспечивающий вхождение новой семьи в социум. Также для него характерна прогностическая функция. Во время ритуала в жертву приносится птица: курица — для девушки, петух — для молодого человека. Перед парой кладут лист банана; шаман отрубает голову сначала

---

<sup>336</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 122

<sup>337</sup> ПМА Непал, Катманду, совр. провинция Коши, февраль-май 2010; Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis... 2010. P. 38-40

петуху, потом курице, так чтобы кровь попала на лист<sup>338</sup>. Записаны два варианта гадания по крови: по количеству капель, направлению их падения шаман определяет, сколько родится мальчиков и девочек в семье, а если крови не будет, то брак будет бездетным<sup>339</sup>. Если кровь растекалась красивыми узорами, похожими на цветы, то это был хороший знак, если собиралась крупными лужицами — плохой<sup>340</sup>. После этого сначала жених, потом невеста отпивают из тонгбы и пробуют мясо, за ними это делают сват и сватья<sup>341</sup>. В зависимости от степени санскритизации семьи на молодую жену муж может надеть зеленые бусы *note* (символизирующие замужний статус у женщин-парбатия) и покрасить ей пробор синдуром.

В антропогоническом мифе, сопровождающем мангенну как часть свадебного ритуала, главным становится мотив запрета на инцест. Е.М. Мелетинский характеризует подобный миф как социогенный, поскольку в нем происходит отказ от инцестуального брака в пользу экзогамного<sup>342</sup>. При рецитации мифа во время свадьбы излагаются брачные установки, которые помогают сохранить национальную идентичность. Показываются и негативные последствия нарушения этих установок. По одной из версий мифа, первопредки брат и сестра, вступившие в инцестуальную связь, превратились в молнии и поражали тех лимбу, кто вступал в подобные отношения<sup>343</sup>. Вера в связь грозных природных явлений и инцеста сохранилась у лимбу вплоть до современности. Ф. Саган описывал, что шаманы связывали неурочные ливни с градом со случаями инцеста, происходившими в деревнях<sup>344</sup>.

В антропогоническом мифе, сопровождающем мангенну как часть родильной обрядности, главным становится мотив недоделанности. Для этого

---

<sup>338</sup> Bista D.B. People of Nepal. P. 44

<sup>339</sup> Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. P. 402

<sup>340</sup> Campbell A. On the Tribes around Darjeeling. P. 154

<sup>341</sup> Phaitawali N. Limbū jātikō vivāh: 'Mēkhkhim' paddhati // Yalambartimes. ३० जेठ २०७५ [13.06.2019]. URL: <https://yalambartimes.com/?p=2332> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>342</sup> Мелетинский Е.М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: 1984. С. 60

<sup>343</sup> Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved). P.31-35

<sup>344</sup> Sagant P. The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal. P. 407-409

ритуального комплекса одной из основных функций является придание человеку «культурных свойств» и лишения его природных качеств. Ритуал *мангенна* можно охарактеризовать как ритуал бедствия, поскольку впервые он выполняется тогда, когда к человеку приходит опасность извне. Вероятно, в контексте родильной обрядности он выступает как кризисный ритуал для матери и как интегрирующий для ребенка. Включение его в ритуалы, сопровождающие рождение, объясняется через миф: чувство стыда, которое испытал первочеловек и-за недовольства демиурга, связано с природным, «некультурным» состоянием человека, оно снимается посредством ритуала *мангенна*. Он же обеспечивает вхождение будущего члена общества в социум.

### 2.3.1. Тонгсинг

Ритуал проводится в двух случаях: как часть похоронного комплекса и как способствующий процветанию всего клана. Его основная функция состоит в том, чтобы осуществить акт сотрудничества, примирения и единения между живыми и духами умерших предков<sup>345</sup>. Длительность *тонгсинга* зависит от частоты проведения: раз в год устраивается однодневный, раз в три года — трехдневный.

Центральной частью *тонгсинга* является мистическое путешествие шамана в иные миры. Во время *тонгсинга*, проводимого для процветания клана, шаман отправляется в земли живых Чо лунг, чтобы придать силы цветам, символизирующим души людей. Проводя *тонгсинги*, шаманы не лечат болезни конкретных членов клана, но восстанавливают жизненные силы всех участников. Недостаток жизненных сил в представлении лимбу способен провоцировать болезни, беды и несчастья. Жизненные силы истощаются и сами по себе, и под влиянием злых духов и зависти.

*Тонгсинги* могут совершать шаманы любого типа: *самба*, *йеба*, реже *федангма*. Работают чаще всего в паре: главный шаман с помощником.

---

<sup>345</sup> Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P.156

Начинают действие вечером с экстатического обращения к духам-покровителям с просьбой помочь в проведении ритуала. Для того чтобы призвать и умилоствить духов, шаманы жертвуют им цыпленка, алкоголь и одну рупию<sup>346</sup>. Трехдневный *тонгсинг* начинается вечером. Шаманы читают мундхумы о творении мира, земли, солнца, небесных светил, воды и суши, растений, птиц, животных и человека. Шаманы свободны в выборе сюжетов и длительности рассказываемых мифов. Если существует необходимость сократить повествование, то акцент делается на антропологических мифах.

Алтарь *йагрангсинг*, который возводится для *тонгсинга*, представляет собой площадку с одним или двумя 3,5-метровыми бамбуковыми шестами, установленными в центре площадки. Каждый шест соответствует отдельному типу шаманов. Поскольку малый *тонгсинг* проводит один шаман-*самба*, то устанавливается один шест. Трехдневный *тонгсинг* проводят шаманы *йеба* и *самба*, поэтому устанавливается два шеста. Два шеста формируют символическую лестницу, перекладины на которой сделаны или из неираудии тростниковой (лат. *Neuraudia arundinacea*), или из травы. Один бамбуковый шест обвязывается травой на разных уровнях. Эти перекладины символизируют уровни верхних миров. В зависимости от представлений шаманов, проводящих ритуал, их количество меняется от семи до девяти. Алтарь украшается листьями банана и дерева фебе (лат. *Phoebe hui*). Если *йагрангсинг* состоит из двух шестов, то над барабаном крепится закрытая белой тканью конусообразная корзина-тхунсе, в которую помещаются листья дерева фебе, шаманские атрибуты и режущие предметы, используемые в ритуале (ножи-кхукри, столовые ножи и серпы)<sup>347</sup>. Корзина-тхунсе служит своеобразным аккумулятором энергии для помещенных в нее предметов. Время от времени в ходе ритуала шаманы кладут туда свои атрибуты (головной убор, камни-септарии, горный кварц, колокольчики, ритуальный

---

<sup>346</sup> Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis... 2010. P. 53

<sup>347</sup> Subba C. Limbu Culture and Religion. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. P. 159

деревянный нож, различные рога и большую ракушку каури), чтобы те набрались большей магической силы<sup>348</sup>.

В верхней части алтаря помещаются подношения богам. Более архаическими представляются подношения животных: к самой верхней перекладине может подвешиваться поросенок, или в центре алтаря будет закреплена голова свиньи<sup>349</sup> (См. Приложение, рис.9). В нижней трети алтаря помещается традиционный деревянный барабан чьябрунг. Корпус барабана изготавливается из вечнозеленого дерева даубанги (лат. *Duabanga grandiflora*), открытые боковые части обтягиваются бараньей или оленьей шкурой. Выбор оленьей шкуры не случаен — во многих шаманистских традициях олень или лошадь символизируют стремительность мистического путешествия шамана в иные миры<sup>350</sup>. У основания барабана располагают камень, на который во время ритуала подкладывают дымящиеся угли. В различные периоды ритуала у основания алтаря помещаются подношения богам: рис, цветы и светильники, алкогольные напитки. По метонимическому переносу *тонгсингом* называется не только сам ритуал, но и некоторые используемые в нем предметы: ритуальный шест и полную земли плетеную корзину, в центр которой воткнут бамбуковый прут<sup>351</sup>. Такие корзины круглой формы, с устойчивым основанием и неплотно сплетенными стенками из неираудии тростниковой, размещают у алтаря.

Во время первой ночи трехдневного *тонгсинга* или при прочтении мундхумов о происхождении духов насильственной и неестественной смерти корзины-*тонгсинги* наполняются землей, иногда украшаются листьями неираудии, в них втыкается ряд палочек из бамбука или неираудии, а в центр корзины устанавливается бамбуковый прут, расщепленный на конце. Прут

---

<sup>348</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 76-77

<sup>349</sup> См. Стрельцова Л.А. Жертвоприношения животных в традиционных ритуалах лимбу // Охота и война: организация, стратегия, опыт. Животные в архаике: мировоззрение, обрядовая практика, образ. Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XIII. СПб.: МАЭ РАН, 2021. С. 191–198.

<sup>350</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 35

<sup>351</sup> Bista D.B. People of Nepal. P. 46

должен быть выше, чем ограждение из палочек. На него повязывается цветной шарф и вешается нитка бус поте. В корзину с землей также втыкается серп<sup>352</sup>. Неслучайно использование в ритуале предметов, обладающих символической связью с миром женщин. Двое из трех духов неестественной смерти связаны с нереализованными женскими функциями. Далее по ходу *тонгсинга* корзины с прутьями получают иное символическое значение — они ассоциируются с духами умерших. Корзины для умерших размещают справа от алтаря.

Нет достоверной информации, когда во время ритуала наполняются корзины-*тонгсинги* живых лимбу, участвующих в ритуале. По форме они похожи на *тонгсинги* умерших, однако на прут повязывается шарф, принадлежащий живому члену клана, в него также вставляется перо или связка перьев. В корзину втыкается или традиционный непальский нож-кхукри, или обычный столовый нож. Для того чтобы заблокировать дорогу в мир людей душам умерших, в корзины-*тонгсинги* живых вставляется прут с оберегом лимбу *силам сакма*. Этот оберег состоит из перекрещенных палочек, обвязанных нитями так, что они формируют ромб. Количество слоев нитей связано с представлениями лимбу о количестве планет и меняется от восьми до девяти. Корзины для живых со всеми дополнительными атрибутами помещаются слева от алтаря<sup>353</sup>.

Утром второго дня *тонгсинга* проводят ритуалы изгнания злых духов, сопровождаемые мундхумами об их происхождении. Согласно одному, первые духи-согха появились из крови восьми солнц, убитых на небе дикобразом<sup>354</sup>. По другой версии, сестра, погибшая при строительстве первого дома, стала духом-согха<sup>355</sup>. Сын первой женщины умер от голода, когда на охоте упал в расщелину, и превратился в духа-сусика, который с тех пор

---

<sup>352</sup> Limbu R.K. Socio-Cultural and Historical Significance of the Mundhum Performance // Molung research journal. 2011. Vol. 2, no. 1. P. 3

<sup>353</sup> Стрельцова Л.А. Плетеные корзины и другие предметы в ритуале тонгсинг народности лимбу // Вещь и обряд: рациональное и иррациональное в архаике: сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XI. СПб: МАЭ РАН, 2018. С. 199–211.

<sup>354</sup> Kainla B. Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān), 2003.

<sup>355</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 219

вредит нерожденным детям, вынуждая их умирать от голода в утробе. Его мать, обезумев от горя, отправилась на поиски тела своего сына, но нашла только кости. От усталости она уснула на берегу озера, и во сне пришел дух сына и овладел ею, после чего женщина ослепла и вскоре умерла. После смерти она превратилась в духа-сугута, который приводит к смерти женщин в родах<sup>356</sup>. Вместо мундхума о происхождении злых духов могут рассказывать о дереве, на котором они живут. Это дерево — туна реснитчатая (лат. *Toona ciliata*). По преданию, на нем жил гриф, воровавший в деревне маленьких детей для пропитания<sup>357</sup>. Охотники убили грифа, а дерево разрубили на маленькие кусочки. С тех пор дух убитого грифа старается навредить лимбу, а шаманы стремятся помешать ему в этом<sup>358</sup>. Согласно другому преданию, дерево, на котором жили злые духи, было использовано в качестве центрального столба при строительстве первого дома, отчего при установке столбом убило сестру строителя, а дом потом был поврежден термитами<sup>359</sup>.

В рамках *тонгсинга* ритуальные действия по изгнанию злых духов отличаются от совершаемых в случае неестественной смерти, но ключевые моменты совпадают: духов подзывают свистом, затем охотятся на них и помещают в замкнутое пространство, где присутствуют элементы, символизирующие огонь. Если шаманы читают мундхум о дереве злых духов, то они устанавливают прут из тростниковой неираудии, затем ломают его и бросают в очаг<sup>360</sup>. Если читают мундхум о происхождении злых духов, то у порога и свеса крыши втыкаются два прута из тростниковой неираудии, к которым привязывается цветная нить. Рядом ставится разбитый горшок с кристаллами кварца и орехами, символизирующими огонь. На нить шаманы вешают кусочки еды, завернутые в листья дерева фебе. Считается, что привлеченные свистом шаманов злые духи появятся угоститься едой. Когда в

---

<sup>356</sup> Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism. P. 27

<sup>357</sup> См. Стрельцова Л. А. Образы птиц в фольклоре народа киранти // Бестиарий IV. Земля и небо в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 155–166.

<sup>358</sup> Tambahang G. Limbu jātikō cinārī, 2011.

<sup>359</sup> Kainla B. Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān), 2003.

<sup>360</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 223

них будут выпущены стрелы, злые духи упадут в горшок. Шаманы, впадая в экстатическое состояние, избивают их, после чего духи убегают к западному перекрестку. Во дворе дома в это время создается отдельный алтарь, блокирующий обратную дорогу духам: рисуются линии из кукурузной муки и песка, на плоском камне устанавливаются два перекрещенных прута из неираудии, ставятся тонгбы, орехи и плоды цезальпинии (лат. *Caesalpinia bonducella*) и осколки горшка, символизирующие холмы и горы. Шаманы далее приносят в жертву яйцо и пару цыплят. Считается, что после жертвоприношения путь злым духам закрыт<sup>361</sup>.

После ритуального изгнания злых духов (иногда вместо него) шаманы преграждают путь потоку проклятий. Лимбу верят, что они являются причиной многих бед. Первое проклятье — смерть, результат недовольства божества-демиурга своим творением<sup>362</sup>. Согласно одной из версий мундхума, женщина-первочеловек прокляла своих невесток за смерть сына, поскольку он умер от голода из-за их зависти друг к другу. Все последующие поколения лимбу должны страдать от инцестуальных связей, рождений мертвых детей, неестественных смертей, болезней и голода<sup>363</sup>. Представленные проклятья в значительной степени связаны с репродуктивной сферой жизни и отражают главные опасности для лимбу. Обязательным условием проведения ритуала является наличие водоема, лучше всего с бегущей водой. Новый алтарь устраивается из различных растений, которые обтягивают нитями, чтобы в них запутывались злые духи.

Вечером второго дня проводится ритуальное разделение цветов и символическое убийство духа огня. Цветы играют важную роль во время *тонгсинга*, поскольку лимбу видят их связь с душами, а жители некоторых районов верят в существование цветочной души. В сосуды с водой по количеству участников ритуала шаманы добавляют различные растения.

---

<sup>361</sup> Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis... 2010. P. 54

<sup>362</sup> Tambahang M.B. A Linguistic Study of Limbu Mundhum. PhD Thesis... 2013 P. 73-74

<sup>363</sup> Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis... 2010. P. 55

Сначала стебли полыни (лат. *Artemisia vulgaris*), потом цветок белой лукулии (лат. *Luculia gratissima*), являющийся символом народа лимбу. Шаманы также добавляют цветы сельдерея (лат. *Apium graveolens*), символизирующие все человечество, и цветы, символизирующие шаманов каждого типа. Вместе с этим они выбрасывают дурные цветы, связанные со смертью (например, магония — лат. *Mahonia*), злыми духами, завистью, инцестом и несчастьями. Дурные цветы выбрасывают на восток, а благоприятные по ходу проведения *тонгсинга* будут подноситься к алтарю<sup>364</sup>. Эти данные подтверждаются и результатами визуальной этнографии<sup>365</sup>.

Шаманы проводят ритуал убийства духа огня, поскольку он двойственной природой: способен как вредить, так и приносить благо. На данный момент недоступны этнографические данные о том, как именно проводится этот ритуал, но известен мундхум, его сопровождающий. Лимбу верят, что огонь появился из искр двух бодавшихся коров. Искра попала в сухую коровью лепешку, та задымилась, и лимбу увидели огонь. Один из них принес огонь в деревню, и ее жители стали готовить на огне пищу. Когда они ушли работать в поля, то спрятали уголек в карнизе на крыше. Но подул ветер, уголек разгорелся, и в пожаре сгорело несколько домов. Тогда жители деревни позвали шаманов, чтобы они усмирили огонь. Когда тот был потушен, стали искать, где бы его снова добыть. Новый, безопасный огонь был получен из трения веток сумаха китайского (лат. *Rhus chinensis*). Этот огонь и был принесен в печи<sup>366</sup>.

Ночью шаманы читают мундхум, связанный с инцестом. Это может быть миф о Сутчхоро Сухампхебе (Содхунггене Лепмуханге)<sup>367</sup> и Тетларе Лахадонгне или миф об их детях-близнецах Ирере Идхунглунгме и Тентумянге Баджайбе. Читая мундхум, посвященный инцесту, шаманы

---

<sup>364</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 245-247

<sup>365</sup> Limbu's traditional worship (tongsing) // Limbu gopal748. 25.09.2016. URL: <https://youtu.be/J6qj62y4cSI> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>366</sup> Mabuhang A. Limbu jātiko mundhum ra itihās. P. 12

<sup>367</sup> Этот миф изложен в разделе, посвященном свадебному ритуалу.

изготавливают глиняные изображения мужских и женских половых органов и совершают над ними пассажи, иллюстрирующие повествование<sup>368</sup>.

Утром третьего дня проводится ритуал блокирования богини зависти Нахен. Сначала выставляют четыре прута (можно предположить, что они отмечают стороны света), в центр втыкается высокий ствол бамбука с пышной верхушкой и прикрепленным посередине знаком силам сакма. Знак и верхушка бамбукового ствола выше человеческого роста. Затем четыре прута привязывают три раза к стволу, добавляют высокие стебли других растений, так что получается конусообразная конструкция. У получившегося алтаря зажигают благовония или угли, ставят тарелку с рисом и кувшин с водой и растениями. По бокам от тарелки помещают две бутылки с алкоголем, которые заткнуты банановыми листьями. Шаманы обходят алтарь против часовой стрелки и бьют в медные тарелки. Затем стук в тарелки убыстряется, один из шаманов символически охотится из маленького лука со стрелами за богиней зависти. Далее на один из прутьев надевают скорлупу от яйца. Затем в жертву приносят петуха, шаман наступает на него ногой, а собравшиеся участники бросают рис в алтарь. После один из шаманов кружит вокруг алтаря с обнаженным мечом и втыкает его у основания алтаря. Сам алтарь орошают алкоголем из бутылок, потом переворачивают их и надевают на прутья. На прутья помещают также курицу. Члены клана, для которых проводится *тонгсинг*, после символического блокирования пути богине зависти Нахен несколько раз обходят алтарь. Согласно одним этнографическим данным, мужчины держат в руках серпы, а женщины — ножи-кхукри и вместе с шаманами обходят несколько раз вокруг алтаря<sup>369</sup>. Однако доступные видео показывают, что серпы несут женщины, а кхукри — мужчины.

После блокирования пути богини зависти Нахен читают мундхум о происхождении дождя, который сопровождает игра-соревнование в метании

---

<sup>368</sup> Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis... 2010. P. 55

<sup>369</sup> Thapa N. Phedangma among Limboos of Sikkim: Change and Continuity. M Phil Thesis... 2017. P. 98

камней<sup>370</sup>. Затем проводятся ритуальные действия, связанные с цветами, символизирующими души живых. На данный момент недоступны этнографические описания этой части *тонгсинга*, поэтому далее будет представлена попытка реконструкции по косвенным данным. Вероятно, в эту часть входят элементы ритуала Нахангма, сохранившегося в Тапледжунге, но практически ушедшего с остальных территорий лимбу. Шаманы совершают мистическое путешествие в земли Чо лунг, где растут цветы, символизирующие человеческие души. Шаманы и участники ритуала подносят к алтарю сосуды с цветами, чтобы восстановить их жизненную энергию. По окончании ритуала эти цветы сажают в землю.

Если *тонгсинг* проводится как часть похоронного ритуала, то помимо основной своей функции он должен возместить урон, нанесенный смертью. В этом случае целью путешествия шамана в иной мир являются проводы души умершего в последнее пристанище и закрытие ей пути назад.

Отмечают, что похоронный *тонгсинг* в прошлом мог длиться три дня, однако из-за больших финансовых затрат и отсутствия квалифицированных шаманов он сократился до одного дня<sup>371</sup>. Основное действие проходит ночью: шаманы читают краткий мундхум о творении мира, происхождении различных обычаев лимбу и историю расселения клана, для которого проводится ритуал. Чтение мундхума прерывается танцами шаманов вокруг алтаря. Эти движения символизируют сопровождение души умершего в земли предков и блокирование ей обратной дороги. В конце похоронного ритуала *тонгсинг* шаман собирает всех членов семьи умершего вокруг алтаря. Мужчины берут в руки ножи-кхукри, женщины — серпы. Под руководством шамана люди начинают кружить вокруг алтаря, победоносно размахивая

---

<sup>370</sup> Мундхум о происхождении дождя рассмотрен в главе «Календарные ритуалы».

<sup>371</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.92

ножами и серпами и издавая звуки «и ху!», которые являются звуковым воплощением восстановленной жизненной силы участников<sup>372</sup>.

\*\*\*

Традиционные ритуальные практики лимбу можно разделить на три группы: календарные, ритуалы жизненного цикла и окказиональные.

Ритуальные действия во время праздников Йоква и Часок Тонгам отмечали начало и окончание сельскохозяйственного цикла, тем самым регулируя ритм жизни всего коллектива. В мундхуме возникновение этих праздников связывается с переходом лимбу от собирательства к земледелию. Йоква Тонгам может завершаться окказиональным ритуалом *тонгсинг*.

Ритуалы жизненного цикла лимбу представляют собой целый комплекс действий. Проводятся они преимущественно шаманами-*федангма*. Эти ритуалы отмечают перемены в статусе индивида, обеспечивают его вхождение в социум в новом положении.

Родины состоят из трех частей: дородовых ритуалов, ритуалов, сопровождающих рождение, и ритуалов, направленных на включение в социум матери и младенца. Дородовые ритуалы нацелены на защиту матери и будущего ребенка. Шаман-*федангма* начинает их с умилоствления вредоносных божеств и духов за пределами домашней территории, у воды. Следующее подношение совершается уже на придомовой территории, чтобы включить будущего ребенка и мать в сферу влияния домашних, невраждебных духов. Последней частью дородовых ритуалов является окказиональный ритуал *мангенна*, который проводится непосредственно в доме. Для дородового комплекса характерны кровавые жертвоприношения на каждом этапе. Структура ритуалов, сопровождающих рождение и направленных на включение в социум матери и ребенка, совпадает со структурой переходных обрядов, предложенной А. ван Геннепом. Ритуальная сепарация выражается в

---

<sup>372</sup> Sañajumbho S. Nāmukasām mundhum, 2013.

разделении шаманом дома на две части: мужскую и женскую, лиминация длится три-четыре дня в зависимости от пола ребенка, а агрегация выражается в поэтапном приобщении ребенка культуре, сначала через старую одежду, потом через имянаречение, знакомство с дневным светом и окончательное помещение младенца в этот мир, который символизирует колыбель.

Традиционно свадьба у лимбу делится на четыре части, чар калам: сватовство, путь невесты до дома жениха, появление невесты в его доме и визит молодоженов к родителям новобрачной. Сватовство можно отнести к досвадебной обрядности, путь невесты и ее появление в доме жениха — к собственно свадебной, а посещение молодоженами родственников — к послесвадебной. Ритуалы, проводимые во время свадьбы, также совпадают со структурой переходных обрядов, предложенной А. ван Геннепом. Ритуальная сепарация выражается в том, что невеста покидает с сопровождающими отчий дом. Лиминальный период очень короткий — не больше суток, но именно он представляет наибольшую опасность, что находит отражение и в фольклоре. Ритуальная агрегация начинается с момента появления невесты в доме жениха: смены одежды на свадебную, проведение шаманом-*федангмой* мангенны и ритуалов у центрального столба в доме жениха. Окончательное включение новой семьи в общество в новом статусе происходит после посещения родителей жены.

Похороны у лимбу бывают двух типов: для умерших своей смертью и для несвоевременно умерших. В первом случае их проводит шаман-*федангма*, во втором — шаман-*йеба*. Похоронный комплекс состоит из ритуалов, проводимых со дня смерти до выноса покойного из дома, непосредственно в день похорон и поминок. Они также совпадают со структурой переходных обрядов. Ритуальная сепарация выражается в обмывании покойного и облачении его в новую ткань, символическом отвлечении его от культуры, а также в блокировании пути душе умершего в мир живых. Лиминальный период для родственников умершего своей смертью совпадает с периодом

ритуальной нечистоты после рождения ребенка. Если произошла несвоевременная смерть, то он сокращается до одного дня. Агрегационные ритуалы также различаются: в первом случае проводятся проводы души, на следующий день — осушение слез членов семьи. Развернутый вариант поминальных ритуалов может включать в себя *тонгсинг*. Во втором случае интеграционным ритуалом является символическое убийство злонамеренного духа-согхи. После проведения этого ритуала заканчиваются все погребальные мероприятия.

Окказиональные ритуалы у лимбу — *мангенна* и *тонгсинг*. Они могут проводиться как часть календарных или семейных ритуалов или устраиваться отдельно, для регулирования кризисных ситуаций в семье или в клане. Ритуал *мангенна* может проводиться раз в полгода. Частота проведения *тонгсинга* зависит от его длительности: однодневный — раз в год, трехдневный — раз в три года.

Во время проведения *тонгсинга* воспроизводится миф о творении, что позволяет определить этот ритуал как один из центральных. Создание мира отражается не только в тексте мифа, но и в некоторых элементах ритуала. Восстановление жизненных сил участников можно трактовать как восстановление космоса (порядка, надлежащего положения вещей) из хаоса, вызванного как злыми силами, так и нарушением положенного хода событий. Алтарь, устанавливаемый во время *тонгсинга*, символизирует ось мира, поэтому действия, разворачивающиеся вокруг него, имеют особую ритуальную значимость.

Миф об инцесте, завершающий мундхум о творении мира, также занимает значительное место в мифоритуальном комплексе лимбу. Он повторяется в ритуалах жизненного цикла два раза — на свадьбе и во время *тонгсинга*. Мундхум подчеркивает необходимость получения социального одобрения половых отношений между юношей и девушкой. Он накладывает запрет на близкородственные браки и не поощряет относительную эндогамию

внутри самих лимбу. Заключение брака возможно только при соблюдении определенных условий, выработанных для того, чтобы обеспечить сохранение собственного народа, не приводя его ни к вырождению через близкородственные браки, ни к смешению через браки с представителями других этнических групп<sup>373</sup>.

---

<sup>373</sup> См. Стрельцова Л.А. Функция мифа об инцесте в обществе непальских лимбу // Мужская и женская субкультуры в архаике: мифологемы, системы обозначения, функции. Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XII. СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 37–45.

### Глава 3. Трансформация традиционных верований лимбу в XX–XXI вв.

Начиная с XX в. традиционные верования лимбу менялись под воздействием целого комплекса причин: политических, религиозных и социокультурных.

Изменения коснулись практически всех сторон верований лимбу<sup>374</sup>. В русле некогда единой традиционной системы появились различные течения. Часть лимбу осталась приверженцами религиозной традиции предков, лишь незначительно трансформировав ее. Другая же часть примкнула к новому учению, для которого характерно формальное следование традиционным верованиям и существенное изменение как обрядовой, так и догматической составляющей этих верований. Безымянная прежде религия стала называться «юмаизмом» по имени богини Юмы, а верования родственных народов лимбу, раи, йакха и сунваров, были объединены под общим названием «религия киратов».

Под влиянием индуизма с его институтом наставничества и традицией передачи знаний от учителя-гуру к ученику среди лимбу появились проповедники и наставники, самым значимым из которых был «Пхальгунанда<sup>375</sup>» Пхаламсингх<sup>376</sup> Народж Лингден (1885–1949), основавший новое религиозное учение «Сатья Хангма / Дхарма». Наиболее существенные изменения в традиционных верованиях произошли под влиянием его проповедей.

На собрании глав десяти кланов лимбу в Панчтхаре в 1931/1932 г. была утверждена «Йактхунг чумлунг Сатья Дхарма мучулка»<sup>377</sup> (см. Приложение, рис. 10). В этом тексте содержались предложения Пхальгунанды по изменению как общественной, так и религиозной жизни лимбу, и он во многом

---

<sup>374</sup> См. Альбедиль М.Ф., Стрельцова Л.А. Непал. Как сохранить веру предков? // Азия и Африка сегодня. 2022. № 6. С. 58–65.

<sup>375</sup> На неп. «ликование в любви».

<sup>376</sup> На неп. «Железный лев».

<sup>377</sup> Смесь непальского и лимбу языков — «Декларация истинной веры [принятая] собранием лимбу».

сформировал современную религиозную жизнь не только адептов «Сатья Хангма», но и других лимбу, не относящих себя к этому религиозному учению.

В начале XX в. была возрождена или частично реконструирована письменность лимбу. Корпус священных текстов мундхум, который шаманы веками сохраняли в устной форме, сопровождая ими ритуалы, теперь получил письменную фиксацию.

В определенной степени трансформировался и пантеон. На передний план вышло божество Тагера Нингвафума, чье восприятие приблизилось к индуистскому пониманию Абсолюта.

Существенно изменилась роль шаманов. Они принимают участие в религиозной жизни сельского населения, но в городах их заменили индуистские жрецы-брахманы. Последователи учения «Сатья Хангма» создали новый институт служителей культа.

### **3.1. Причины трансформации верований лимбу**

Изменения в традиционных верованиях лимбу обусловлены целым комплексом причин: политическими, религиозными и социокультурными.

Основной религиозной причиной трансформации традиционных верований можно считать санскритизацию, которая началась в 1774 г. после вхождения Лимбувана в состав объединенного Непала.

В 1854 г. в Непале был принят свод общих законов «Мулуки Айн» — интерпретация индуистских священных текстов, предыдущих королевских указов и некоторых правовых обычаев, существовавших среди народов, населявших страну. В нем подробно описывались кастовые запреты и наказания за их нарушения. Различные этнические группы также включались в кастовую систему, и в своде законов значительное место было отведено

детальному регулюванню кастових відносин всередині етнічних груп і між ними<sup>378</sup>.

Згідно «Мулуки Айн» лимбу зайняли в ієрархії каст середнє положення між «дваждырожденными» парбатія, мадхеси, неварами і групами з парбатія і неваров, займавшися ритуально нечистою діяльністю. Спочатку вони входили в число каст, чий членів п'ють алкоголь і можуть бути продані в рабство, але потім завдяки лимбу в війні з Тибетом їх статус був підвищений до каст, чий членів не можуть бути продані в рабство<sup>379</sup>. Таким чином, лимбу, поряд з іншими представниками автохтонного населення Непалу (гурунгами і магарами) по своєму місцю в кастовій системі виявилися розташовані значно ближче до дваждырожденным, ніж низькокастові індуїсти, хоча вони зазвичай приєднувалися до інших релігійних візирь. Якщо положення середніх каст по відношенню до дваждырожденным і неприкасаемым визначається достатньо чітко, то немає ясності, як вистроєна ієрархія між ними самими, оскільки в неї входять народи неарійського походження, для яких принцип кастової організації суспільства не є «родним»<sup>380</sup>.

Середнє положення лимбу в рамках кастової системи, їх компактне розселення дозволяли сприймати її не стільки як ієрархію, скільки як систему різних взаємовідносин. Разом з появою на історичних територіях Лимбувана мігрантів-парбатія прийшли поняття ритуальної чистоти і нечистоти, які були нехарактерні для соціальних відносин лимбу. До представників вищих і нижчих каст, обосновавшись на території Лимбувана, слідвало відноситися по-

---

<sup>378</sup> Редько І.Б. Політична історія Непалу. М.: Наука, С. 42

<sup>379</sup> Höffer A. The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854. Kathmandu: Himal Books Classic, 2012. P. 98

<sup>380</sup> См. Стрельцова Л.А. Архаичность представлений об устройстве мира у народности лимбу (попытка реконструкции) // Манускрипт. 2018а. № 12 (98), ч. 2. С. 271–274

разному: принимать воду и готовый рис от дваждырожденных и не принимать от неприкасаемых<sup>381</sup>.

Повлиявшие на систему верований лимбу политические причины связаны с ростом в начале XX в. как в Индии, так и в Непале антиколониальных настроений. Стала популярной идея о праве наций на самоопределение. Начали появляться этнические организации. В Индии в 1925 г. в Сиккиме была основана первая этническая ассоциация лимбу (Yakthunghang Chumlung). В Непале рост этнического самосознания начался в 1950-х годах, во время короткого периода демократического правления короля Трибхувана. Однако он затормозился с 1960-х в результате дельнейшей реакционистской политики властей и продолжился лишь в 1980-х. В 1989 г. было основано светское Общество киратов йактхунгов (Kirat Yakthung Chumlung), занимавшееся политической деятельностью в Лимбуване, а также сохранением культурного наследия лимбу и улучшением их социального положения. В 1990-х с похожими функциями были основаны общества рай, йакха и сунуваров. Примечательно использование в названии этих организаций объединяющего экзонима «кираты», отношение к которому у этих народов остается амбивалентным до сих пор. Экзоним «киранти/кираты» применялся по отношению к лимбу, рай и йакха ранее и непальской администрацией, и британскими дипломатами. Долгое время он негативно воспринимался самими лимбу из-за двух семантических аспектов этого слова: оно не совпадало с этнонимом «йактхумба» и было образовано от санскритско kirāta, обозначавшего «варварское» тибето-бирманское население, проживающее за пределами индуистской цивилизации<sup>382</sup>. Принятие этого экзонима произошло благодаря работам И.С. Чемдзонга, включившего в группу «киранти/кираты» не только лимбу, рай и йакха, но и других представителей монголоидной расы в Непале, объединив их по

---

<sup>381</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // *Ethnology*. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 68

<sup>382</sup> Стрельцова Л.А. Сведения о народности лимбу в заметках британских дипломатов и исследователей XIX в. С. 387-388

антропологическим признакам<sup>383</sup> (см. Приложение, рис.11). Благодаря его усилиям и последующих авторов-активистов использование этого экзонима начало выражать стремление входящих в объединение народов ассоциироваться с прославленным и древним прошлым Индийского субконтинента<sup>384</sup>.

Опираясь на теорию социологии религии М. Вебера<sup>385</sup>, можно определить социологические причины трансформации традиционных верований лимбу. Обществу, чьи кланы жили достаточно обособленно на обширной территории, для обеспечения религиозных нужд было достаточно шаманов, которые представляли собой не отдельный социальный слой, но группу, занятую одним видом деятельности. Однако из-за интеграции в непальское общество изменилась социальная структура лимбу. Усилилась миграция, клановое устройство стало играть менее значимую роль. Традиционные верования претерпели ряд изменений, чтобы получить возможность отвечать на новые запросы общества. Институционализация религии позволила части лимбу вписаться в политические процессы, происходившие в Непале во второй половине XX — начале XXI в.

### **3.2. Номинация безымянных традиционных верований**

Один из способов противостояния процессу санскритизации — институционализация религиозной традиции. Первый шаг в этом направлении — наделение названием прежде безымянных традиционных верований. К настоящему моменту в непальском политическом, этническом и религиозном дискурсах фигурируют три названия: юмаизм, «Сатья Хангма» и «религия киратов».

---

<sup>383</sup> Schlemmer G. Following the Ancestors and Managing the Otherness. P. 8

<sup>384</sup> Gaenszle M. The Kiranti Groups of East Nepal. P.33

<sup>385</sup> См. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Общности. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. Т. 2. 429 с.

С первой попыткой наименования традиционных верований лимбу связывают Сиккимское литературное общество, которое предложило название «юмаизм». Нет достоверных сведений, кто первым стал его использовать, однако термин «юмаизм» можно встретить в англоязычной работе И.С. Чемджонга «История и культура киратов» (1967), в которой он пишет о китайских истоках веры в богиню Юму<sup>386</sup>. Пропаганда юмаизма продолжилась в трудах индийского активиста Джаша Раджа Суббы (1946), который в своих письмах индийскому премьер-министру и министру внутренних дел характеризовал его как традиционную анимистическую религию лимбу<sup>387</sup>. В Индии необходимость наименования традиционной религии лимбу была в первую очередь политической. В 2002 г. лимбу были официально включены в состав зарегистрированных племен. Этот статус дал лимбу существенные политические преимущества: им гарантировалось политическое представительство, были выделены квоты на обучение, здравоохранение и т.д. В Индии к зарегистрированным племенам относятся сообщества, проживающие на определенной территории, имеющие племенную структуру, говорящие на едином языке, верящие в общего предка и не включенные в индийскую кастовую систему. Создание юмаизма было нацелено на демонстрацию индийским властям (приверженцам индуизма) существования отдельной религии у лимбу.

Наш информант, студент Сиккимского университета, подтвердил, что лимбу в Индии, особенно молодежь, являются, скорее, частью более крупной непало-индийской общности. Программы по изучению родного языка и письменности не пользуются большой популярностью. Более того, наличие статуса зарегистрированного племени не гарантирует мест в ассамблее штата<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. P. 99

<sup>387</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 87

<sup>388</sup> ПМА Индия, Дели, 2023.

В 1920-х годах гуру Пхальгунанда основал в Непале новое религиозное учение «Сатья Хангма». Под этим названием учение распространялось в Непале вплоть до его кончины. После смерти Пхальгунанды учение «Сатья Хангма» на некоторое время потеряло популярность, но восстановило утраченные позиции с появлением нового гуру «Атмананды»<sup>389</sup> Шьяма Бахадура Лингдена (1954) (См. Приложение, рис. 13). Он продолжил проповедовать по примеру предшественника. Уже существующее название «Сатья Хангма», очевидно, не соответствовало амбициям распространения нового учения на все народы, входящие в группу киранти. В Непале в 1979 г. членами «Сатья Хангма» было основано Общество по развитию религии и литературы киратов, целью которого стало продвижение на государственном и международном уровне религии, мундхума, языка, письменности, литературы, обрядов и обычаев киратов<sup>390</sup>.

В непальской переписи населения 1991 г. верования лимбу, рай, йакха и сунуваров получили отдельное название «религия киратов». Число населения, придерживавшегося этой религии, составляло около 1 %. В 2001 г. была проведена следующая перепись, в которой число приверженцев «религии киратов» возросло до 4,5 %. Этот рост объясняется коллективной деятельностью четырех народов, направленной не столько на унификацию собственных религиозных воззрений, сколько на формирование представления у непальских властей (приверженцев индуизма) о существовании в Непале отдельной религии среди тибето-бирманского населения<sup>391</sup>.

С начала 2000-х «религия киратов» начала постепенно ассоциироваться с деятельностью Атмананды. Атмананда начал вести активную миссионерскую деятельность среди лимбу: были основаны журнал «Новости

---

<sup>389</sup> На неп. «ликование души».

<sup>390</sup> См. интернет-портал Kirat ingse. URL: <https://kiratingse.net/> (дата обращения: 01.05.2023)

<sup>391</sup> Chemjong D. Dh. "Limbuwan is our Home-Land, Nepal is our Country": History, Territory, And Identity In Limbuwan's Movement. PhD Thesis... 2017. P. 67-68

киратов», портал «Кират ингсе», одноименный видео-канал, ряд других каналов и групп в социальных сетях, освещающих деятельность религиозного движения. Атмананда активно взаимодействует с политическими лидерами: его резиденцию в Махендраданде/Мангсебунге в разное время посещали бывший король Гьянендра, бывшая президент Видья Деви Бхандари, бывшие премьер-министры Гириджа Прасад Коирала, Мадхав Кумар Непал и Кхадга Прасад Шарма Оли.

В 2000 г. в Катманду состоялся Первый международный съезд приверженцев «религии киратов» в честь 116 летнего юбилея Пхальгунанды. На этом съезде присутствовали различные культурные деятели. В 2011 г. состоялась второй съезд, который открывал бывший президент Непала Рам Баран Ядав. На этой встрече уже стало очевидно, что «религия киратов» подразумевает исключительно последователей учения «Сатья Хангма».

Активная реформаторская деятельность и использование названия «религия киратов» исключительно в контексте учения «Сатья Хангма» привели к расколу среди лимбу, ранее признававших возможность подобного наименования собственных традиционных верований. Причины раскола лежат не в политической, а в религиозной плоскости: многие лимбу считают, что «религия киратов» отвергает веру предков, копируя индуистские практики.

В мае 2018 г. в Катманду, затем в 2019 г. в Дхаране состоялись международные семинары, посвященные мундхуму, религиозным и философским основаниям юмаизма. Эти семинары явились отражением раскола, демонстрируя изменение отношения к названию «религия киратов». Председателем семинаров был Баираги Каинла, в начале 2000-х выступавший за активное распространение именованного «религия киратов» в политическом дискурсе. В видео «Взгляд ученого Баираги Каинлы на исследования мундхума» на канале Yuma Samuо он утверждает, что лимбу добились поставленных политических целей, поэтому необходимо сменить название

«религия киратов» на «юмаизм», поскольку оно лучше отражает суть традиционных верований лимбу. Подобное название также не является корректным, но наглядно демонстрирует два современных аутентичных религиозных движения среди лимбу. Также Б. Каинла говорит, что «религия киратов» основана на учении гуру, в то время как юмаизм отражает религиозные представления всего общества лимбу<sup>392</sup>.

Полемика продолжилась в 2021 г. перед проведением новой переписи населения в Непале. Часть лимбу выступала за то, чтобы ввести отдельную графу «юмаизм» наряду с «религией киратов». Однако официальные представители Общества киратов йактхунгов не поддержали это предложение, посчитав, что лучше сохранять единство перед центральной непальской администрацией<sup>393</sup>.

Изменения, происходящие в религиозной жизни лимбу, можно проследить на примере разделения общества лимбу на приверженцев «религии киратов» и приверженцев юмаизма. Для удобства эти два термина будут использоваться и далее. «Религия киратов» объединяет под собой последователей движения «Сатья Хангма» и новообращенных. Юмаизм охватывает все остальные религиозные явления, включая традиционные, практически не подвергшиеся изменениям, наряду с современной религиозной жизнью городов. Наименование безымянных традиционных верований в Непале и Индии связано с политическими кампаниями, нацеленными на консолидацию этнической общности и получение определенных политических дивидендов. Эти кампании увенчались успехом.

---

<sup>392</sup> Mundhum manthanabārē prājña Vairāgī Kāimlākā dṛṣṭikōṇaharū! // Yuma Samyo. 05.11.2019. URL: <https://youtu.be/xPHV-wfIYNc> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>393</sup> Paksawa P. Rāṣṭriy janagaṇanā: Limbū samudāyamā kun dharma lēkhnē anyōla कर्तिक २६, २०७८ [12.12.2021]. URL: <https://purbelinews.com/478554> (дата обращения: 01.05.2023).

### 3.3. Мундхум: переход от устной традиции к письменной фиксации

Мундхум традиционно передавался устно среди шаманов, получавших подробное знание о мифах и ритуалах от наставников. Однако обыватели лимбу были лишь поверхностно знакомы с сюжетами и не могли совершать ритуалы. Соседство с индуизмом и буддизмом, опиравшимися на огромное количество письменных текстов, всегда достаточно остро воспринималось лимбу. Есть любопытный миф, который объясняет их отношение к письменной традиции: древние мудрецы написали священные книги и оплели их в оленью кожу для защиты. Затем они отправили их вплавь по рекам, чтобы люди нашли их и прочитали. Многие бахуны<sup>394</sup>-парабатия и лимбу нашли эти книги. Бахуны сохранили их и научились по ним совершать свадебные и похоронные обряды, вести повседневные дела. Лимбу же съели обложки из оленей кожи, а страницы использовали для разведения огня. Поэтому лимбу не следуют священным писаниям, а подчиняются устным законам, идущим от предков<sup>395</sup>. Здесь явно присутствует сюжет о потерянной книге, характерный для многих народов<sup>396</sup>. Но этот миф также отражает сложные отношения лимбу с доминирующей индуистской культурой Непала: когда-то лимбу и парабатия были равны, но потом лимбу оказались в приниженном культурном положении. Также за мифом скрываются реальные исторические факты, связанные с существованием утерянной и заново открытой письменности лимбу.

Возрождение письменности лимбу оказалось важнейшим этноконсолидирующим фактором, а также изменило способ сохранения и передачи мундхума в некоторых слоях общества лимбу. Вместе с изменением способа фиксации произошли трансформации и в содержательной части мундхума, распространенного среди последователей «религии киратов». Если

---

<sup>394</sup> Бахун — непальский брахман.

<sup>395</sup> Caplan L. Land and Social Change in East Nepal: A Study of Hindu-Tribal Relations. P. 67

<sup>396</sup> Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог В116. Съеденная книга. 16.21.-.30.32.-.36. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 01.05.2023).

в устной традиции сакральность знания обеспечивала его древность, связь с предками, то теперь она подменяется связью с книгой. М. Вебер отмечал, что для многих народов характерны представления о запретном характере и магической значимости письменных свидетельств<sup>397</sup>.

За возрождением письменности лимбу следовала запись текстов мундхума, поскольку именно он является вместилищем духовных ценностей лимбу и отражением их образа жизни. К тому же ранние сохранившиеся тексты, написанные письмом лимбу, носили исторический и религиозный характер<sup>398</sup>.

Существование собственной письменности — предмет гордости для лимбу, поскольку среди тибето-бирманских языков Центральных Гималаев только три имеют свое письмо: лимбу, неварский и лепча. По традиции, письменность лимбу была создана в IX в. н.э. правителем Шириджунгом Хангом, который однажды отправился вместе с богиней знания в пещеру на одной из вершин горы Канченджанги. Там он изучал письмо лимбу три месяца. Затем собрал всех глав кланов, стал обучать их новой письменности, а также тому, что богиня Тагера Нингвафума правит на небе, а ее манифестацией на земле является богиня Юма<sup>399</sup>. Однако вскоре письмо лимбу было забыто. Согласно легендам, древний правитель возродился в XVIII в. на территории Сиккима в качестве просветителя Тейонгши Шириджунга<sup>400</sup>. Он занимался активной просветительской деятельностью среди лимбу и проповедовал им юмаизм. Сикким находился под властью чогыяла, монарха-буддиста, недовольного деятельностью Шириджунга. Тот был пойман людьми чогыяла, привязан к дереву и расстрелян из лука. Однако Шириджунга не умер сразу, его спас кусок бумаги, находившейся у него в

---

<sup>397</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. С. 131

<sup>398</sup> Gaenzle M. Satyahangma rituals: commemorating Phalgunanda in eastern Nepal // European Bulletin of Himalayan Research, 2021

<sup>399</sup> Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. P. 122-123

<sup>400</sup> См. Roy B. Gorkhas and Gorkhaland. Darjeeling: Parbaty Roy Foundation, 2012. P. 70

желудке. Но все же он был убит и брошен в реку в кожаном мешке. Когда тело упало в воду, то из мешка вылетела птичка и сказала: «Я еще вернусь!»<sup>401</sup>

Современные исследователи, однако, не подтверждают существование письменности лимбу в IX в. н.э. Наиболее вероятно, что она была создана только в XVIII в., во время проникновения буддизма на территорию современного Сиккима, примерно в одно время с письмом лепча. Вероятный его создатель Шириджунга был убит в результате заговора буддийскими монахами в период правления в Непале Синха Пратап Шаха (1775–1777). Жорж ван Дрим утверждает, что системы письма лепча и лимбу были созданы для того, чтобы усилить распространение буддизма в регионе, и Тейонгши Шириджунга был лимбу-буддистом и носил тибетский титул «Дорже Лама Янгруппа»<sup>402</sup>. Письменность лимбу пробывала в употреблении сравнительно недолго.

Британский резидент в Непале Б.Х. Ходжсон в XIX в. собрал значительный архив рукописей, написанных письмом лимбу, однако отметил, что никто из ученых, к которым он посылал эти рукописи, не смог установить его происхождение<sup>403</sup>.

В 1920-х годах Иман Сингх Чемджонг нашел в Даржилинге ряд манускриптов, написанных письмом лимбу. Вместе с другим активистом-лимбу Лалшором Сендангом (1840–1926) в 1925 г. в Калимпонге они разработали новую версию письма лимбу, в которую были добавлены недостающие символы, отражающие фонемы, заимствованные из непальского языка<sup>404</sup>. В поисках рукописей лимбу И.С. Чемджонг обратился к архиву Б.Х. Ходжсона, хранившемуся в библиотеке министерства по делам Индии в Лондоне. Первые публикации архивных текстов были выполнены шрифтом

---

<sup>401</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 90

<sup>402</sup> van Driem G. The Grammar of Limbu. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1987. P. xxv

<sup>403</sup> Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. P. 398-399, 401

<sup>404</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim. P. 85

деванагари на двух языках, лимбу и непальском, чтобы читатели могли лучше ориентироваться в тексте. У Чемдзонга не было возможности создать шрифт лимбу для печати<sup>405</sup>.

Основываясь на архивных текстах Ходжсона, Чемдзонг выделил в мундхуме две части: тхунгсап и пейсап<sup>406</sup>. Первая часть — это древнейший корпус устных текстов, передающихся по памяти среди шаманов-самба. Вторая часть — более поздние записанные тексты, которые можно разделить на четыре группы: мундхум о творении мира и происхождении человека; мундхум о культурном герое-первопредке, основоположнике жизненного уклада лимбу; мундхум о различных духах и божествах; мундхум о происхождении и расселении кланов лимбу<sup>407</sup>. Собранные Чемдзонгом тексты несут на себе влияние, с одной стороны, индуистской традиции, с другой — христианства. Например, один из мифов «Смешение языков киранти» является пересказом мифа о Вавилонской башне<sup>408</sup>. Главный труд И.С. Чемдзонга озаглавлен «Мундхум киратов (веды киратов)». Такое название позволяет расположить предания лимбу на одном уровне с индуистскими. Существование письменных священных текстов позволяет киранти вообще и лимбу в частности претендовать на более высокий религиозный статус<sup>409</sup>.

И.С. Чемдзонг продолжил свои исследования в области письменного наследия лимбу и в 1960-х годах по приглашению непальского короля Трибхувана стал профессором Трибхуванского университета, переехав из Индии в Непал. Положение Чемдзонга в академической среде, его активная позиция по распространению языка и письменности лимбу привели к тому, что он стал значимой фигурой среди образованных лимбу. Чемдзонга даже

---

<sup>405</sup> Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity.

<sup>406</sup> Первая часть устная, вторая — записанная.

<sup>407</sup> Chemjong I.S. History and Culture of the Kirat People. P. 18-19

<sup>408</sup> Chemjong I.S. Kirāṭī dantyakathā. P. 30

<sup>409</sup> Gaenszle M. Scriptualisation in Eastern Nepal. P. 2011

считали реинкарнацией Шириджунга Ханга<sup>410</sup>. Несмотря на то что многие методы и выводы в его трудах в настоящий момент подвергаются сомнению, именно он заложил основы академического изучения малых народов Непала. Разработанная И.С. Чемдзонгом классификация текстов мундхума продолжает существовать в академической традиции, однако не поддерживается ни другими активистами лимбу, ни последователями «религии киратов». Для традиционных мундхумов характерно название либо по ритуалу, который они сопровождают, либо по божеству, которому они посвящены.

Академическая традиция письменной фиксации мундхума продолжилась непальским поэтом и исследователем Баираги Каинлой, опубликовавшим в 1980–1990-е годы ряд мундхумов: «Саппок чомен», «Согха», «Сусик», «Тонгсинг», «Нахен» и др. Эти тексты в значительной степени основывались на традиционных мундхумах. Поскольку число читающих письмом лимбу было ограничено, выпущенные Каинлой издания дублировали оригинальный текст сначала транскрипцией на деванагари, затем переводом на непальский<sup>411</sup>. В Индии традицию письменной фиксации мундхума продолжил Джаш Радж Субба, родившийся в семье *федангмы* в Сиккиме. Наиболее значимыми являются англоязычные «История, культура и традиции Сиккима» и «Мифология народов Сиккима»<sup>412</sup>, где значительная часть текста посвящена мифам и обычаям лимбу. Предложенные исследователями тексты мундхумов со временем широко распространились среди образованных лимбу, живущих в городах, не имеющих доступа к живой традиции и не воспринимающих мундхум непосредственно во время ритуалов. Для многих городских жителей единственным источником мундхума стал письменный текст.

---

<sup>410</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 90

<sup>411</sup> Gaenszle M. Scriptorisation in Eastern Nepal. P. 292

<sup>412</sup> Subba J.R. History, Culture and Customs of Sikkim; Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim.

Мифы начали передаваться и через платформы социальных сетей, поскольку они делают их доступными для широкой аудитории и предоставляют возможности для обсуждения<sup>413</sup>. Лимбу присутствуют в основном на Facebook<sup>414</sup> и в YouTube, в меньшей степени — в социальных сетях X<sup>415</sup> и Instagram<sup>416</sup>. Ранее это были форумы на сайтах, посвященных культуре лимбу<sup>417</sup>. Среди групп наибольший интерес представляет группа «mundhum» (Мундхум), которая была создана в 2011 г. и сейчас насчитывает более 50 тыс. участников. Примечательной ее особенностью является то, что, согласно опросам, большинство ее членов — жители Непала, а не члены зарубежных диаспор<sup>418</sup>. Как следует из названия, группа посвящена изучению мундхума. Среди многих поднимаемых тем встречается и обсуждение различных мифологических сюжетов. Фиксация мифов происходит на непальском языке, что, с одной стороны, неизбежно приводит к некоторым смысловым искажениям, с другой — делает их доступными большему количеству читателей, которые могут не в полной мере владеть родным языком.

Многие участники сообществ проживают в непальских городах и получили хорошее образование. С одной стороны, они дистанцировались от традиционного уклада жизни, с другой — недостаточно порвали с ним, чтобы перестать интересоваться им. Активные дискуссии показывают, что мифы, пусть и в переработанном виде, по-прежнему остаются важной частью жизни лимбу. Намечается разрыв в мифоритуальных практиках. Большую значимость приобретает миф антропологический. Под постами, содержащими

---

<sup>413</sup> См. Стрельцова Л.А. Мифы лимбу в киберпространстве: внутрикультурный диалог этноса // Традиционная культура. 2020. Т. 21, № 4. С. 132–140.

<sup>414</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

<sup>415</sup> Соцсеть X (бывшая Twitter) заблокирована на территории России

<sup>416</sup> Instagram принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

<sup>417</sup> См. URL: <https://merolimbuwan.wordpress.com/> (дата обращения: 03.09.2019).

<sup>418</sup> См. Emehang J. D. Mundhum grupamā hāmī kahāñ kahāñ bāta jōdī'ēkō chau? URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2305429856220410/> (дата обращения: 03.09.2019); Limboo Bh. Kun dēsābāta kati janā sadasyaharu chan yō mundhum grupamā? URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1432576990172372/> (дата обращения: 03.09.2019).

этот миф, идет активное обсуждение. Например, автор Yakthung Sa<sup>419</sup> выложил пост с изложением антропогонического мифа, собравшим большое количество комментариев. Так, участник группы Binod Bantawa возмущен тем, что человек был сотворен из помета. Dipendra Limbu и Narayan Kumar Yasko приводят в пример другие традиции: христианскую, мусульманскую и естественно-научную теорию о происхождении человека. В группе встречаются короткие заметки типа «Кто такой Содхунгген Лепмуханг»<sup>420</sup>. Подобные дискуссии иллюстрируют, что мифы для лимбу не являются реликтом прошлых дней, но вполне моделируют современную реальность.

Другим источником возрождения мундхума стало религиозное учение «Сатья Хангма». Его основатель Пхальгунанда еще в детстве демонстрировал признаки шаманской болезни, однако не прошел шаманского обучения. Во время одного из приступов он убежал в лес, где ему открылось видение образа богини Бхагавати и золотых букв, падающих с неба. Видения повторялись неоднократно в течение жизни Пхальгунанды, и именно в них открылись ритуалы, которые он впоследствии стал распространять среди своих сторонников<sup>421</sup>. В поздних интерпретациях его видений говорится, что золотые буквы содержали в себе утерянный и возвращенный по милости Тагеры Нингвафумы текст мундхума<sup>422</sup>. Пхальгунанда верил, что устный мундхум передавался от шамана к шаману, поэтому искажался. Письменная фиксация позволила очистить текст от позднейших изменений. Пхальгунанда начал вести активную деятельность по распространению языка лимбу и его письменности в 1940-х годах. В своих проповедях он обращался к слушателям на их родном языке, также собирал сохранившиеся манускрипты. Пхальгунанда выступал за то, чтобы дети могли получать образование на

---

<sup>419</sup> Yakthung Sa. Manusyakō utpatti (saṣṭi) tathā māṅgēnā mundhum [// mundhum. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1470419469721457/> (дата обращения: 03.09.19).

<sup>420</sup> Limboo Bh. Chalaphalakā lāgi — "Sōdhuṅgēn Lēpmuhāñ" kō thiē? // mundhum. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1200258333404240/> (дата обращения: 03.09.19).

<sup>421</sup> Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. P.52-56

<sup>422</sup> Yonghang. Mahāgurū Phālgunanda Liṅden ra vahānlāi herne dṣṣṭikon // Kirāt samāchār, Kartik 2017. P. 32

родном языке<sup>423</sup>. Вместе со своими учениками он разработал шрифт и сделал первые деревянные блоки для литографической печати. В работе над первой книгой ему помогал И.С. Чемджонг, однако не сохранилось точной информации, насколько плодотворным было их сотрудничество, поскольку Пхальгунанда и И.С. Чемджонг подходили к распространению шрифта с разных позиций: академической и религиозной.

Во времена правления династии Рана печатью книг занимались государственные институты, существовала цензура, поэтому печать книг на местных языках воспринималась правительством как акт сепаратизма<sup>424</sup>. Первые книги Пхальгунанды включали в себя тексты, задействованные в домашних ритуалах и ритуалах жизненного цикла. Вероятно, в них были внесены существенные изменения, чтобы они лучше отражали идеи Пхальгунанды.

Традиция религиозной реинтерпретации мундхумов была продолжена гуру Атманандой, который с 1980-х годов возглавил учение «Сатья Хангма», а затем и «религию киратов». В 1983 г. вместе с двумя соратниками он начал изучение мундхума. В 1990 г. из Калькутты был привезен пресс для печати текстов на языке лимбу, в 1993 г. основано образовательное учреждение по изучению мундхума, а в 1996 г. напечатана первая часть «Общественного мундхума киратов». К настоящему моменту опубликовано уже девять частей<sup>425</sup>. Текстов мундхумов нет в открытом доступе, они распространяются преимущественно среди адептов «религии киратов». На данном этапе исследования нельзя точно сказать, насколько они отличаются от традиционных устных вариантов. Однако косвенные факты: воспитание Атмананды в традиции «Сатья Хангма», отсутствие у него шаманского опыта, собственное признание, что он получает тексты мундхума подобно

---

<sup>423</sup> Rai B. Mahaguru Phalgunanda Lingden // Kirāt samāchār. Kartik, 2017. P. 35-37

<sup>424</sup> Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. P. 59

<sup>425</sup> Muhiṅagum aṅasīmāñ liṅdēñ ātmānanda sē'iñ. б.г. URL: <https://kiratingse.net/biography/name-of-the-person/> (дата обращения: 01.05.2023).

Пхальгунанде, как божественное откровение<sup>426</sup>, — позволяют предположить, что опубликованные во второй половине XX в. мундхумы «религии киратов» имеют лишь отдаленное сходство с традиционными текстами.

Широкой аудитории доступны проповеди гуру Атмананды на видеоканалах Kirat TV и Mangsebung TV. Они сфокусированы в основном на решении социальных и культурных проблем киратов. Гуру Атмананда говорит о необходимости сохранения собственного языка, распространении печатной продукции на возрожденном алфавите, который называет киратским письмом. Часть выступлений Атмананды посвящена решению практических вопросов: налаживанию дорожной сети, развитию сельского хозяйства в регионе Мангсебунг, возведению новых построек. Он призывает к мирной жизни, единству, отказу от споров и разногласий. Также в проповедях говорится, что следование «религии киратов» приведет адептов к «освобождению». Под освобождением понимается слияние с божественным абсолютom. Подобные идеи показывают, что неочевидные изменения в догматике связаны также с изменениями и в пантеоне.

### **3.4. Изменения в пантеоне**

Трансформации пантеона в «религии киратов» произошли под влиянием идей Пхальгунанды и процесса санскритизации. Если обращаться к доступным проповедям гуру Атмананды, то традиционные боги и духи упоминаются только в связи с кровавыми жертвоприношениями или подношением алкоголя — прежними ритуальными практиками, против которых выступают последователи «религии киратов».

В обновленной «религии киратов» появляется представление о верховном божестве, «манг», которое может представляться и как Тагера Нингвафума, и как абстрактное непроявленное абсолютное божество. В проповедях Атмананды «манг» — это бог, в то время как Тагера Нингвафума — богиня. В

---

<sup>426</sup> Gaenszle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal. P. 331

то же время эти термины выступают как синонимы, когда проповедник говорит о Всевышнем. Все проповеди начинаются с обращения к Тагере Нингвафуме. В догматике «религии киратов» идея объединения женского божества и абстрактного абсолюта, скорее всего, еще не получила должного объяснения.

В «религии киратов» почитается и богиня Юма как воплощение Тагеры Нингвафумы. Интерес представляет современная ассоциация богини с коронавирусом. Вирус — воплощение богини Юмы, задача последователей убедить ее покинуть этот мир. В проповеди, где обсуждался коронавирус, Юма предстает в своей вредоносной ипостаси. Богиня Юма становится похожей на индуистское божество, которое может воплощаться и в мире людей. В своей проповеди, выложенной на канале Mangsebung TV, гуру Атмананда говорит, что его предшественник гуру Пхальгунанда — перерождение богини Юмы на земле. Это подчеркивается и элементами женского традиционного костюма в его облике<sup>427</sup> (См. Приложение, рис.12).

Для приверженцев «юмаизма» значение сохраняют и традиционные боги и духи. Однако для городских лимбу на передний план выходит поклонение богине Юме. Именно она начинает почитаться как главная богиня, которая принесла различные достижения культуры лимбу. Поклонение одной богине в условиях городов с подавляющим индуистским населением оказывается более конвенциональной практикой. Городской ландшафт отличается от сельского, поэтому отличается и сакральное пространство, которое прежде населяли многочисленные божества и духи.

### **3.5. Изменение роли шаманов и появление новых гуру**

Параллельно с изменением способа передачи мундхума шли изменения в среде ритуальных специалистов лимбу. Многие зажиточные лимбу стали

---

<sup>427</sup> Must be Absorbed in Mang // Mangsebung Tv. 23.03.2021. URL: <https://youtu.be/DdpkQSQhZRU> (дата обращения: 01.05.2023).

приглашать брахманов для осуществления различных обрядов и ритуалов: составления гороскопов, совершения Сатьянараяна пуджи для благополучия главы дома, проведения церемонии первого кормления ребенка рисом. Брахманы также стали заменять шаманов в похоронных ритуалах<sup>428</sup>. Роль шаманов как традиционных врачей также уменьшилась в связи с распространением на территории Непала западной медицины.

Значительная часть шаманской деятельности связана с сельскохозяйственным циклом, поэтому роль шаманов по-прежнему сильна в деревнях. Духам, олицетворяющим силы природы, нет места в городах, поэтому проживающие там лимбу обращаются за помощью к другим ритуальным специалистам. Еще одним фактором, ограничивающим число шаманов, является длинный период шаманского ученичества. Многие лимбу, несмотря на признаки возможного становления шаманом, отправляют детей в школы с расчетом на возможное получение высшего образования, а не в ученики к шаманам. Однако бывает и так, что уже взрослые лимбу слышат призыв духов и становятся кандидатами в шаманы<sup>429</sup>. Отмечается также, что современные шаманы слабее своих предшественников, которые, по преданиям, могли контролировать бури, метать молнии и переноситься на большие расстояния. При этом со стороны приверженцев «религии киратов» традиционные шаманы регулярно подвергаются нападкам: говорится, что они неграмотны, придерживаются отсталых практик (имеются в виду жертвоприношения), употребляют алкоголь.

Реформаторский характер «религии киратов» выражен в том, что их ритуалы могут проводить не только шаманы, но и любые лимбу, прошедшие специальное обучение. Одним из таких духовных служителей является Будхаман Керунг, с которым выпущено несколько интервью на канале Falelung TV. Будхаман Керунг рассказывает, что для того чтобы стать

---

<sup>428</sup> Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // *Ethnology*. 1976. Vol. 15, no. 1. P. 69

<sup>429</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 56-57

духовным служителем в «религии киратов», не нужно проходить обучение у шамана, болеть шаманской болезнью. Излишними также оказываются и шаманские атрибуты: барабаны, корзины с необходимым содержимым, одеяния с перьями. Новые священнослужители носят как отличительный знак светлую одежду и светлые головные уборы. Подобная одежда была предложена гуру Пхальгунандой<sup>430</sup>. Новые религиозные служители — исключительно мужчины, в то время как в традиционной практике лимбу шаманами йема могли становиться и женщины.

Поскольку большинство шаманов проживает в сельских районах, среди городских лимбу высок процент отошедших от традиционных верований. Если же они идентифицируют себя как сторонники юмаизма, то часто источниками, помогающими им поддерживать связь с собственной религиозной традицией, являются тексты, собранные активистами лимбу. Также значимыми становятся фигуры просветителей Тейонгши Шириджунги и Имана Сингха Чемджонга. В настоящий момент в Индии активно развивается религиозный туризм по местам, связанным с жизнью Тейонгши Шириджунги. В 2017 г. в Сиккиме в честь 313-й годовщины со дня рождения просветителя была воздвигнута его одиннадцатиметровая статуя<sup>431</sup>. Поскольку для традиционных верований лимбу возведение статуй или идолов для поклонения нехарактерно, то в этом акте явно можно увидеть влияние индуизма. При этом Тейонгши Шириджунга воспринимается индийскими лимбу как культурный герой, но не как религиозный деятель. Обращение к нему как к символу культурного прогресса позволяет дистанцироваться от религиозных идей, распространяемых адептами «религии киратов». В 1998 г. в Непале была выпущена почтовая марка с портретом И.С. Чемджонга<sup>432</sup>. Общество киратов йактхунгов также основало ежегодные литературные

---

<sup>430</sup> Yēbā ra kirāt sēvāsābā lē phalākñē mundhum bic yastō bhinnatā cha, -mānsēvāsābā // Falelung TV. 19.04.2020. URL: <https://youtu.be/PccCDYbhDFM> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>431</sup> 1001 Things June 17, 2019. URL: <https://1001things.org/statue-of-mahatma-sirijunga-sikkim/> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>432</sup> URL: <https://colnect.com/en/stamps/stamp/462621-Personalities - Imansingh Chemjong-Personalities 1998-Nepal> (дата обращения: 01.05.2023).

премии его имени. В 2013 г. благодаря усилиям Б. Каинлы в Бхедетаре, район Дханакуты, Непал, была установлена статуя И.С. Чемджонга<sup>433</sup>.

В XX в. у лимбу впервые появились значимые фигуры пророков-проповедников, вокруг которых начала формироваться религиозная община, поддерживающая учение «Сатья Хангма», а потом и «религию киратов». Для традиционных верований наличие подобных фигур нехарактерно, однако традиция передачи знания от учителя ученику, основанная на уважении, почитании, послушании и смирении, одна из важнейших черт индуизма. Появление пророков-проповедников у лимбу произошло в результате прямого влияния индуистской традиции. Несмотря на то, что в настоящий момент последователи «религии киратов» на словах отрицают подобное влияние, последователи юмаизма в своих публицистических статьях об этом регулярно напоминают<sup>434</sup>.

Первый гуру Пхальгунанда родился в бедной семье в районе Панчатхар (современная провинция Коши), мать рано умерла, отец женился еще раз. В жизнеописаниях проповедника подчеркивается, что он рано отказался от молока матери, с детства был вегетарианцем. Обрел просветление в возрасте восьми лет под деревом дуабангой крупноцветковой (лат. *Duabangagrandidiflora*) в районе Кхатракпе, Иллам<sup>435</sup>. Когда Пхальгунанда был подростком, его семья переехала в поисках лучшей доли в Бутан, он же остался в родной деревне. В 1907 г. он поехал навестить служившего старшего брата и оказался зачислен в Британский гуркхский полк, в составе которого отправился в Бирму, а потом в Европу на поля сражений Первой мировой войны. В армии он был признан тантрическим лекарем<sup>436</sup>.

---

<sup>433</sup> Tumyahang P.A. 120Aum̐ janmajayantī: Kirāta itihāsaṁ mānasinha Chēmjōnkā bahuāyāmaharu. URL: <https://libjubhumju.com/?p=2731> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>434</sup> Thebe Dh.Th. Kirātaharukō dharma (yumāsāma/jōsamani/satyahāna).

<sup>435</sup> Rai B. Mahaguru Phalgunanda Lingden // Kirāt samāchār. Kartik, 2017. P. 35-37

<sup>436</sup> Gaenzle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. P. 52-26

Вероятно, в Бирме Пхальгунанда познакомился с идеями индуистского учения Джосмани, относившегося к традиции сантов<sup>437</sup>. Эта традиция поэтов-мистиков, придерживавшихся идей бхакти, в XIX в. пришла из Северной Индии на территорию Непала и Мьянмы. Санты проповедовали идеи религиозного реформаторства, захватившие и общественную сферу. Движение объединяло в поэтической проповеди верования натхов, вишнуитское бхакти и эзотерические йогические практики. В конце XVIII — начале XIX в. влияние Джосмани распространялось на все слои непальского общества: от королевской семьи до недавно покоренных народов. Вначале новым членам движения добавляли к имени «Дас» (неп. «раб») или «Дикшит» (неп. «получивший наставление»), но из-за негативной семантики этих слов новые имена стали формировать со словом «Нанда» (неп. «радость»)<sup>438</sup>. Последователи Джосмани выступали против многобожия, идолопоклонства, кастовой системы, ограничения прав женщин (последние требования облекались в форму проповеди равенства всех верующих перед богом). Критике также подвергались ритуальные жертвоприношения животных и употребление алкоголя<sup>439</sup>.

Особое значение адептами Джосмани придавалось взаимодействию между учителем и учеником. Инициация учеников проходила в три этапа. На первом этапе ученик назывался *śābdī* («слушающий звук») и ничем не отличался от обычного мирянина. Он получал от учителя наставления в мантре Хамса<sup>440</sup>. Также ученик не мог инициировать других. На втором этапе ученик назывался *gurumukhī* («ориентированный в сторону гуру») получал право брать себе учеников, обучался различным йогическим позам и

---

<sup>437</sup> Термин «сант» («благод») употребляется в широком смысле для обозначения подвижников и проповедников бхакти любого толка, практически как синоним термина «садху» (*sādhu* — букв. «подвижник, аскет», «благод, набожный человек»).

<sup>438</sup> Thebe Dh.Th. *Kirātaharukō dharma* (*yumāsāma/jōsamani/satyahāna*).

<sup>439</sup> Sthaneshwar T. *Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness* // *International Journal of Hindu Studies*. 2010. Vol. 14, no. 2–3. P. 218-219

<sup>440</sup> Мантра, символизирующая единение индивидуального сознания с Абсолютом.

мудрам<sup>441</sup>, способам работы с энергией Кундалини<sup>442</sup>. Последний этап инициации — *gugrañjā* («печать гуру»), когда адепт в необходимой мере овладевал знанием и йогической практикой. Прошедшие все этапы инициации получали особую напутственную мантру, сумку для подаяния, сосуд из тыквы, угольные щипцы и однострунный музыкальный инструмент эктара. Инициированные санты также имели предписания, касающиеся внешнего вида: у них были спутанные волосы, на лбу отметки от пепла, на груди — ожерелья из плодов рудракши. Они часто медитировали около огня в уединенных местах, поскольку верили, что с ним связан и внутренний огонь, разгорающийся во время йогической практики. Санты жили подаянием, не имели постоянного места жительства, останавливались на какое-то время при храмах, но потом двигались дальше<sup>443</sup>. Санты стремились к достижению индивидуального просветления.

Социальные реформы полагались неотъемлемой частью духовного служения. По мнению последователей учения, центр (высококастовые индуисты) и периферия (низкокастовые или внекастовые, женщины) общества должны находиться во взаимосвязи и взаимовлиянии. Вместе с тем сторонники учения не говорили о создании новой религии, об отказе от индуистской идентичности, что четко видно в поэтических проповедях Гьянадила Даса. Следование учению Джосмани не предполагало формирования новой идентичности, оно скорее сглаживало негативные стороны принадлежности к более широкой религиозной общности: позволяло снять кастовые ограничения на пути достижения просветления<sup>444</sup>.

Открытость идей учения Джосмани для всех непальских каст и народов привлекла тогда еще Паламсингха Народжа Лингдена. Он прошел все этапы инициации и получил имя Пхальгунанда. В 1918 г. вернулся в Непал, где начал

---

<sup>441</sup> Мудра — в индуизме символическое, ритуальное расположение кистей рук, ритуальный язык жестов.

<sup>442</sup> Кундалини — название энергии, сосредоточенной в основании позвоночника человека.

<sup>443</sup> Там же, С. 214

<sup>444</sup> Sthaneshwar T. *Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness*. P. 217-219

проповедовать<sup>445</sup>. В его проповедях идеи Джосмани приобрели этнический колорит. Пхальгунанда не столько стремился приблизить лимбу к индуистским обычаям и обрядам, сколько изменить отсталый, по его мнению, образ жизни современников.

После отставки Пхальгунанда совершил много паломничеств, в том числе к святым местам в Индии. Он призывал не только к религиозной, но и к общественной трансформации. Деятельность проповедника была неоднозначно воспринята как среди лимбу, так и официальными непальскими властями. В 1938 г. против него были выдвинуты обвинения в сепаратизме, однако суд его оправдал. Религиозная активность Пхальгунанды безусловно базировалась на традиционных верованиях лимбу, однако он существенно трансформировал их, основываясь на собственных универалистских представлениях<sup>446</sup>.

Поскольку считается, что Пхальгунанда получил откровение от Тагеры Нингвафумы (в некоторых вариантах — богини Юмы), адепты «религии киратов» воспринимают его как земное воплощение богини. На связь с богиней указывают и женские украшения в канонических изображениях проповедника. Мифологизируется и его жизнь. По преданиям, его голос и внешность менялись в течение дня с детских на старческие. Также сложились легенды о его сверхъестественных способностях: Пхальгунанда мог останавливать оползни и увеличивать урожай<sup>447</sup>. На видеозаписи «Гуру киратов: Пхальгунанда говорил об эпидемии еще 135 лет назад» в речи, которую гуру Атмананда произнес в одном из священных мест Иллама, он приписывает Пхальгунанде предсказание эпидемии коронавируса 2020 г<sup>448</sup>. Несмотря на то что Пхальгунанда в своих проповедях подчеркивал, что лимбу поклоняются явлениям природы, поэтому не нуждаются в статуях и

---

<sup>445</sup> Thebe Dh.Th. Kirātaharukō dharma (yumāsāma/jōsamani/satyahāṇa).

<sup>446</sup> Gaenzle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. P. 62

<sup>447</sup> Tumbapo R. Mahāgurū Phālgunandakā kehi aloukik kāryakarū // Kirāt samāchār, Kartik 2017. P. 15-16

<sup>448</sup> Phālgunandalē mahāmārībārē ājabhandā 135 barṣa agāḍi bhannubhaēkō cha: Kirāta dharmaguru // Mangsebung Tv. 08.06.2020. URL: <https://youtu.be/aEgIIHyndHE> (дата обращения: 01.05.2023).

изображениях<sup>449</sup>, современные последователи «религии киратов» к настоящему моменту возвели двенадцать его статуй. Первые статуи были установлены в 2004 г. в Дамаке, Джапа, и в Ларумбе/Мангсебунге, Илам. Канонизированные изображения также встречаются в домах последователей и в храмах, о которых речь пойдет ниже. На этих изображениях объединяется киратская и индуистская символика: неотъемлемыми атрибутами Пхальгунанды являются шиваитский посох и женские традиционные украшения лимбу. В 1993 г. была выпущена почтовая марка с изображением Пхальгунанды, а в 2009 г. он был включен в список национальных героев Непала наряду с Буддой и Ситой<sup>450</sup>. С середины 2000-х дни рождения Пхальгунанды отмечаются ежегодно во всех центрах, связанных с «религией киратов». Устраиваются проповеди, религиозные церемонии и культурные программы, включающие в себя не только народные песни и танцы, но и современные духовные песнопения.

Пхальгунанда предсказал свое перерождение среди лимбу. Второй гуру Атмананда был правнуком старшего брата проповедника. Считается, что у Пхальгунанды и Атмананды разные духовные пути. Первый шел путем аскета, второй — добродетельного мирянина<sup>451</sup>. Детство Атмананды, как и детство Пхальгунанды, было трудным: он был выращен на коровьем молоке, так как не мог пить материнское из-за того, что она употребляла алкоголь и мясо. Мать оставила семью и вышла замуж за другого мужчину. Атмананда обрел просветление в возрасте семи лет. Он много лет придавался аскезе и совершал паломничества по святым местам, но не отказался от мирской жизни и в 1975 г. женился на Самбе Павитрахангме. С тех пор она принимает активное участие в религиозной жизни сообщества и всегда присутствует вместе с Атманандой на крупных праздниках и ритуалах. Для придания большего сходства с биографией Пхальгунанды в жизнеописании Атмананды также

---

<sup>449</sup> Yonghang. Mahāgurū Phālgunanda Liṇden ra vahānlāi herne dṛṣṭikon // Kirāt samāchār, Kartik 2017. P. 32

<sup>450</sup> Интернет-портал National heroes. URL: <https://www.imnepal.com/national-heroes-nepal/> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>451</sup> Gaenszle M. The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity. P. 68

говорится о том, что он подвергался преследованию непальскими властями, а в 1992 г. полиция даже назначила награду за его голову<sup>452</sup>. Подобные события представляются маловероятными, так как уже в 2006 г. король Непала Гьянендра посетил резиденцию Атмананды.

Атмананда много сделал для институциализации учения «Сатья Хангма», именно под его воздействием начала формироваться перманентная община последователей. Пророческое учение трансформировалось в постоянно действующий институт для значительной части общества<sup>453</sup>. Под руководством Атмананды основаны центры изучения мундхума, философии, языка, письменности, литературы, обычаев и традиций киратов. Он занимается развитием района Мангсебунг, где расположен его ашрам. Здесь строятся школы, храмы, дороги, возводятся статуи, район активно развивается как место религиозного паломничества. Последователи «религии киратов» проживают более чем в 20 странах мира, что позволяет Атмананде в своих проповедях позиционировать ее как мировую религию. Атмананда в проповедях регулярно обращается к наследию Пхальгунанды, когда говорит о важности сохранения языка<sup>454</sup>, необходимости поддержания спокойствия в стране и во всем мире<sup>455</sup>. Он также говорит о необходимости ведения праведного образа жизни и отказа от употребления в пищу мяса и алкоголя, а также о запрете совершения кровавых жертвоприношений.

\*\*\*

В главе показаны основные изменения, произошедшие с традиционными верованиями лимбу в мундхуме, пантеоне и с религиозными

---

<sup>452</sup> Muhiṅagum aṅasīmāñ liṅdēñ ātmānanda sē'iñ. б.г. URL: <https://kiratingse.net/biography/name-of-the-person/> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>453</sup> Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. С. 136

<sup>454</sup> Dharmopadesh 8. Hāmro kirāt bhāṣā kirāt lipi hō. Kirāt dharmaguru Atmānanda Liṅdēñ // Kirat TV. 8.12.2018. URL: <https://youtu.be/J9vw5C5QDcA> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>455</sup> Satark rahannu, surakṣita hunu: Kirāt dharmaguru // Mangsebung Tv. 10.05.2020b. URL: [https://youtu.be/mhNnZDxG3\\_U](https://youtu.be/mhNnZDxG3_U) (дата обращения: 01.05.2023).

служителями. Наиболее значимыми факторами, повлиявшими на традиционные верования, оказались религиозные, социокультурные и политические.

С начала XX в. и в Индии, и в Непале отмечался рост антиколониальных настроений, стала популярной идея о праве наций на самоопределение. Также этот период отмечен появлением различных реформаторских религиозных движений. Первые этнические объединения лимбу зародились на территории Индии, в Непале этот процесс затормозился до конца XX в. из-за реакционистской политики официальных властей. Подобная политика не смогла повлиять на религиозную жизнь непальского общества. С 1930-х годов в Непале появилось новое религиозное движение «Сатья Хангма», основанное гуру Пахальгунандой. Поскольку и этнические объединения, и религиозные движения стремились охватить большую часть местного населения, они стали использовать по отношению к себе экзоним «киранти», который впоследствии вошел в официальные непальские документы.

В начале XX в. возрождена письменность лимбу. Появление собственной системы письма также стало существенным этноконсолидирующим фактором и привело к росту национального самосознания. Мундхум стал восприниматься среди лимбу не просто как устная традиция, но как записанное сакральное знание, сопоставимое с индийскими сакральными текстами.

Религиозная активность гуру Пхальгунанды привела к изменениям в догматике мундхума, распространяемого среди его последователей, а также в пантеоне. Вместо множества богов и духов стала распространяться идея о едином верховном божестве, своими чертами напоминающем индуистский абсолют.

Роль шаманов существенно сократилась из-за миграции населения в города и распространения нового религиозного учения, где главенствующая

роль отводится гуру Пхальгунанде и гуру Атмананде. Также появился новый институт религиозных служителей, отличающихся от традиционных шаманов.

Новое религиозное течение получило название «религия киратов» и стремится занять место традиционных верований лимбу. Более консервативные лимбу продолжают следовать верованиям предков, предпочитая называть некогда безымянную традицию юмаизмом.

#### Глава 4. Трансформация ритуальных практик

С XX в. наибольшей трансформации подверглась ритуальная сторона традиционных верований лимбу. В юмаизме сильное влияние оказала санскритизация, а в «религии киратов» ритуалы серьезно изменил гуру Пхальгунанда.

Традиционно лимбу не строили храмов, но, вероятно, под влиянием индуизма у Пхальгунанды возникла идея о необходимости их сооружения. Вместе с храмами стали появляться и храмовые церемонии, проводимые во многом по индуистскому образцу.

Пхальгунанда призвал отказаться от жертвоприношений и подношения алкоголя, которые составляли неотъемлемую часть ритуалов лимбу. Ритуалы жизненного цикла у последователей «религии киратов» часто сохраняют совпадающие с традиционными названия, однако полностью меняют структуру. В обрядах жизненного цикла наименьшей трансформации подверглись родины. Свадебный ритуал теперь предполагает частичное проведение в храме, а также совершение огненного жертвоприношения. Из похоронного обряда полностью исключено ритуальное осушение слез родственников умершего.

Изменению подверглись окказиональные ритуалы. В юмаизме они стали проводиться реже из-за их нехватки знающих шаманов, дороговизны подготовки и необходимости совершения кровавых жертвоприношений. В «религии киратов» отказались от проведения *тонгсинга*. В видеоинтервью «В мундхуме и Сатъя Хангме нет религиозной гармонии» Субарна Марги, участник юмаистских и киратских ритуалов отмечает, что ритуальное действие, заменившее *тонгсинг*, напоминает индуистское поклонение Вишну

(сатьянараяна пуджу), с той лишь разницей, что чтение текстов идет на языке лимбу<sup>456</sup>. Ритуал *мангенна* изменил свои функции и превратился в храмовый.

На смену календарным ритуалам пришли государственные календарные праздники, в значительной степени утратившие ритуальную составляющую.

#### 4.1. Появление культовых строений у лимбу

Традиционно лимбу не строили храмов, они поклонялись природе. Временные алтари возводились на берегах рек, в лесах, на придомовых территориях с использованием природных материалов: камней, цветов, стеблей бамбука. Лимбу почитали божеств и духов в природных объектах.

Первым идею строительства храмов и образовательных центров при них предложил гуру Пхальгунанда в «Декларации истинной веры». Поскольку учение «Сатья Хангма» быстро набирало последователей, ему было необходимо появление центров, в которых он мог бы продолжать проповедовать и проводить ритуалы. Строительство собственных храмов позволило бы проповеднику отделить новую религиозную мысль от предшествовавших ей традиционных верований. Вместе с тем сама идея строительства храма, очевидно, возникла под влиянием индуизма. Первый храм был построен Пхальгунандой в 1928 г. в Лабрекути, Панчатхар. Следующий — в 1929 г. в деревне Чукчинамба, Илам, затем в 1940 г. в деревне Нигурадин, Тапледжунг<sup>457</sup>. На содержание храмов и священнослужителей, совершавших там службы и обучавших детей мундхуму Пхальгунанды, грамоте и медитациям, предполагалось собирать по две аны с человека<sup>458</sup>.

Новые храмы стали называться «мангхим»<sup>459</sup>. В своих проповедях гуру Атмананда подчеркивает, что мангхим — дом богов. Число мангхимов во всем

---

<sup>456</sup> "Mundhum ra satyahānamā dharmakō tālamēlanai mildaina" // Global Network. 27.03.2020. URL: <https://youtu.be/w7CYbCKRJ2k> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>457</sup> Интернет-портал Kirat ingse. URL: <https://kiratingse.net/> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>458</sup> Kirāt samāchār. 2017. URL: [https://dokument.pub/fl\\_ipbook-pdf-n-603e04b821b3b.html](https://dokument.pub/fl_ipbook-pdf-n-603e04b821b3b.html) (дата обращения: 15.05.21)

<sup>459</sup> На яз. лимбу mang — «божество», heem — «место обитания».

мире больше 180. В Непале они расположены преимущественно на территории Лимбувана и отмечают места, связанные с жизнью Пхальгунанды<sup>460</sup>. Мангхимы существуют и в Индии, при этом индийские лимбу отрицают очевидное первенство Пхальгунанды и считают, что их храмы были построены раньше, чем в Непале, хотя первый храм в Сиккиме был основан только в 1983 г.<sup>461</sup>

Все мангхимы в Непале связаны с «религией киратов», за исключением храма Кират мангхим мандира в районе Сано Хаттибан в Катманду, который удалось посетить во время экспедиции в Непал в 2013 г. автору диссертационного исследования<sup>462</sup>. Мангхим расположен в месте, которое принадлежало мифической династии Киратов до IV в. н.э., а затем было возвращено им в 1848 г., когда было основано армейское подразделение, куда входили киранти (лимбу, раи, йакха и сунувары). С тех пор на этой территории регулярно проводились различные ритуалы (нет сохранившейся информации о том, какие). С 1998 г. была основана Организация [по поддержанию] кират мангхима, отделение Общества киратов йактумба<sup>463</sup>. Кират мангхим мандир был открыт в 2000 г.

С холма, где находится Кират мангхим мандир, открывается хороший вид на долину Катманду. Что делает это место популярным для прогулок, не только для киранти, но и для других непальцев. К храму ведет хорошо оборудованная лестница с местами для отдыха, которая выводит на просторную площадку перед самим зданием. Эту площадку окружают места для отдыха, в которые вмонтированы памятные доски. Наш информант

---

<sup>460</sup> Стрельцова Л.А. Строительство культовых сооружений у непальских лимбу // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль / ред.-сост. Я.В. Васильков и Т.И. Оранская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. С. 321

<sup>461</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 103

<sup>462</sup> ПМА, Непал, Катманду, 2013

<sup>463</sup> Gaenszle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal. P. 336–337

объяснил, родственники умерших, пожертвовав на обустройство или строительство мангхима, увековечивают их память<sup>464</sup>.

Архитектурный облик мангхимов изначально был предложен Пхальгунандой: простое одноэтажное четырехугольное здание с крышей-пагодой. Именно такой тип мангхимов и является наиболее распространенным на территории Непала<sup>465</sup>. Крупные мангхимы могут иметь восьмиугольное основание и трехэтажную крышу. Рядом с некоторыми храмами расположена крытая площадка для огненных жертвоприношений, в других местах она не является частью постоянной конструкции. Главный храмовый комплекс вместе с резиденцией Атмананды расположен в Махендраданде/Мангсебунге, Илам. Он включает в себя также сцену для выступлений, открытую площадку для проведения различных церемоний и мероприятий. Также перед храмом установлены два типа негасимых<sup>466</sup> светильников. Малые светильники — по периметру прямоугольной конструкции, разомкнутой с одной стороны, с которой устанавливается большой светильник, он зажигается самим Атманандой. Подобные светильники — прямое заимствование из индуистской ритуальной традиции.

Рядом с киратскими мангхимами всегда стоят белые флаги, поскольку премьер-министр Джанг Бахадур Рана (1817–1877) даровал такой флаг адептам секты Джосмани, признавая за ними право проповедовать свое учение<sup>467</sup>. На входе в мангхимах по индуистской традиции вешается колокол, в который посетители звонят, объявляя божествам о своем прибытии. Также часто встречается шиваитский трезубец. Есть несколько гипотез появления этого символа в храмах: религиозное движение Джосмани имело сильную

---

<sup>464</sup> ПМА, Непал, Катманду, 2013

<sup>465</sup> ПМА Непал, Катманду, совр. провинция Коши, февраль-май 2010

<sup>466</sup> На неп. языке они называется *акһаңда*. Поскольку в русскоязычной традиции нет устоявшегося перевода, автором диссертационного исследования предложен вариант «негасимый».

<sup>467</sup> Rai Sh.M. *Satyahāṇamā samprāday*. 26.04.2018-2021. URL: <https://kiratrai.org/satyahanma/> (дата обращения: 01.05.2023).

шиваитскую<sup>468</sup> составляющую<sup>469</sup>; в Махабхарате Шива однажды принимает облик воинственного кирата, поэтому через символическое использование трезубца подчеркивается связь с древней индуистской традицией. В резиденции Атмананды установлено изображение трезубца и барабана дамару. Этот символ в индуизме означает Шиву, исполняющего божественный танец.

Внутри мангхима располагается пирамидальное сооружение белого цвета из восьми ступеней. Эти ступени символизируют восемь верхних миров<sup>470</sup>. На ступенях могут быть расположены 108 ламп<sup>471</sup>. По углам пирамиды расставляют сосуды с зелеными растениями, наверху на подносе также стоят три сосуда с водой и цветами. Эта конструкция напоминает алтарь в сохранившихся храмах Джосмани, хотя у тех он представляет собой четырехуровневое куполообразное сооружение<sup>472</sup>. Также в храмах часто устанавливаются небольшие портреты гуру Пхальгунанды, Атмананды или культурного героя Шириджунга Ханга. Как и индуистские изображения богов или гуру, их украшают цветочными гирляндами, а перед ними зажигают светильники.

Устройство Кират мангхим мандира отличается от мангхимов, где проводят службы последователи «религии киратов». Он ориентирован по сторонам света, и каждая его сторона связана с соответствующим народом, входящим в объединение киранти. Запад — с лимбу, север — с раи, юг — с йакха и восток — с сунуварами<sup>473</sup>. Помимо пирамидальной конструкции, внутри Кират мангхим мандире расположен также высокий столб в центре, обвитый белой и красной тканью. В нем находятся святилища раи (три камня

---

<sup>468</sup> Впрочем, как и вишнуитскую, но эта сторона, вероятно, оказалась менее видимой.

<sup>469</sup> Thebe Dh.Th. Kirātaharukō dharma (yumāsāma/jōsamani/satyahāna).

<sup>470</sup> Subba J.R. Mythology of the People of Sikkim. P. 180

<sup>471</sup> Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. P. 107

<sup>472</sup> Gaenszle M. Satyahanma rituals: commemorating Phalgunanda in eastern Nepal // European Bulletin of Himalayan Research, 2021

<sup>473</sup> Gaenszle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal. P. 337

разных размеров), сунуваров (колокольчики и трезубцы) и йакха (полукруглая конструкция, похожая на клетку)<sup>474</sup>. Наличие столба в центре мангхима свидетельствует о попытке связать его с традиционными верованиями лимбу: она отсылает к центральному столбу дома и к столбу, устанавливаемому во время *тонгсинга*. Все они символизируют ось мира.

В мангхимах последователей «религии киратов» и в Кират мангхим мандире службы проводят разные служители. В киратские мангхимы не допускаются традиционные шаманы, в них служат только религиозные служители, получившие духовное образование в киратских религиозных центрах. В Мангсебунге есть постоянный храмовый служитель, который проводит ежедневные службы. На видео, посвященном мангхиму в Мангсебунге, он характеризует себя как пуджари, что означает индуистского храмового жреца<sup>475</sup>. Ключевые ритуалы проводятся под руководством Атмананды, там же он выступает с проповедями. В Кират мангхим мандир в 2002 г. Исследователи Д. Геллнер и Б. Шрештха утверждали, что Обществом киратов йактумба был назначен «храмовый» *федангма*, который должен был занимать этот пост до конца своей жизни<sup>476</sup>. Наши информанты не подтвердили информацию о таком федангме. Для совершения ритуалов в мангхим приходят различные ритуальные специалисты, хотя предпочтительнее, чтобы это были *федангма* или *самба*, потому что *йеба* связаны со злыми духами, потенциально способными навредить людям. Однако это правило строго не соблюдается<sup>477</sup>.

Киратские мангхимы подвергаются критике со стороны юмаистов именно из-за обилия легко узнаваемых индуистских символов. Особенно остро полемика разворачивается в сообществе «*mundhum*» в социальной сети

---

<sup>474</sup> ПМА, Непал, Катманду, 2013

<sup>475</sup> Mangsebung Temple (Kirat Dharma) // ST Nepal. 04.03.2019. URL: <https://youtu.be/FIsyiR9HQps> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>476</sup> Gellner D., Shrestha B.G. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora, 2018.

<sup>477</sup> ПМА, Непал, Катманду, 2013.

Facebook<sup>478</sup>. Также вызывает недовольство строительство киратских мангхимов в местах традиционного поклонения богине Юме. Пользователи социальных сетей отмечают, что в настоящий момент ритуальные различия между последователями «религии киратов» и юмаизма оказались существенными<sup>479</sup>. В 2018 г. разгорелся конфликт по поводу строительства мангхима в районе холма Менчхьяем в Техратхуме<sup>480</sup>. Как считают лимбу, холм похож на богиню Юму в облике молодой девушки. Однако из-за строительства мангхима облик холма был нарушен. Было создано Общество по охране внешнего облика холма, помешавшее дальнейшему строительству<sup>481</sup>.

Недовольство местных активистов-юмаистов вызвало строительство киратского мангхима и установка памятника гуру Пхальгунанде на горе Патхибхара. На языке лимбу эта гора называется Муккумлунг и считается святым местом. Согласно различным мундхумам, на этой горе отдыхала и пряла богиня Юма<sup>482</sup>. В непальском языке гора Муккумлунг получила название Патхибхара<sup>483</sup>. На ней установлено святилище богине Патибхаре (Дурге). Наш информант, пуджарин в одном из храмов неподалеку от святилища рассказал легенду, связанную с названием этой горы: однажды пастухи пасли стадо овец, которое внезапно исчезло. Им во сне явилась

---

<sup>478</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ

<sup>479</sup> Kedem Bh. \*Mānahima\* ko sandarbh // mundhum. 15.08.2019. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2462719570491437/> (дата обращения: 15.01.2022).

<sup>480</sup> Kedem Bh. сообщение о строительстве мангхима // mundhum. 30.08.2019. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2492049310891796/> (дата обращения: 15.01.2022)

<sup>481</sup> См. Dhoulakoti P. Paryātakī tathā dhārmik sthal mēnchūyēm dāñḍākō vivād ke ho? [В чем заключаются споры, что окружают холм Менчхьяем, туристическое и религиозное место?] // Ujyālo online. ८ मंसिर २०७५ [24.11.2018]. URL: <https://ujyaaloonline.com/story/10527> (дата обращения: 01.05.2023); 2. Gautam K.V. Mēnchūyēmamā nirmāñādhīn sanracanākō vivād culīḍai [Разногласия по поводу строительства нового здания на холме Менчхьяем] // Blast Khabar १७ मंसिर २०७५ [3.12.2018]. URL: <https://www.blastkhabar.com/news/2018/12/03/100965.html> (дата обращения: 01.05.2023); Limbu Bh. Mēnchūyēmamā nirmāñādhīn sanracanākō vivād baḍḍhai [Продолжающиеся споры по поводу строительства нового здания на холме Менчхьяем] // Nagarik news. १६ मंसिर २०७५ [2.12.2018]. URL: <https://nagariknews.nagariknetwork.com/social-affairs/165547-1543746960.html> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>482</sup> Mabuhand A. Mēnchūyēmā dāñḍākō ‘bharjiniṭ’ tōḍimḍai [Лишение «невинности» холма Менчхьяем] // Online Khabar. ४ मंसिर २०७५ [20.11.2018]. URL: <https://www.onlinekhabar.com/2018/11/720860> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>483</sup> На неп. «горшок с рисом».

богиня, повеявшая принести одну овцу в жертву, тогда стадо вернется. Что и произошло после жертвоприношения. На том месте было решено основать святилище богине Патхибхаре<sup>484</sup>. Само святилище не имеет индуистского храма: на территории размещены различные шактистские и шиваитские идолы. У изображения богини Кали расположена площадка для жертвоприношений. Традиционно богине в жертву приносят козлов. Само святилище не имеет индуистского храма: на территории размещены различные шактистские и шиваитские идолы.

Юмаисты протестовали против возведения конструкций, нарушающих природный облик горы. Они выступали также за возвращение горе исконного названия Муккумлунг. В социальных сетях по хештегу #save\_Mukku lung<sup>485</sup> можно найти десятки записей, официальных писем и видео, посвященных этой проблеме. Юмаисты, как и индуисты, поддерживают жертвоприношения животных, в то время как представители «религии киратов» резко выступают против них. Такое повышенное внимание к горе Патхибхара связано не только с ее религиозным значением, но и с тем, что она находится на популярном трекинговом маршруте вокруг Канчеджанги и привлекает не только паломников, но и обычных туристов.

Лояльность юмаистов по отношению к Кират мангхим мандиру обусловлена тем, что у столичных лимбу ограничен доступ к шаманам. И, проводя ритуалы на территории храма, они не отказываются от домашних, продолжают в определенной степени следовать традиции мундхума.

---

<sup>484</sup> ПМА, Непал, совр. провинция Коши, февраль 2010.

<sup>485</sup> См. Запись с официальным обращением в группе Nepal Indigenous Legal Society URL: <https://www.facebook.com/100087917233372/posts/371390675801504/?mibextid=rS40aB7S9Ucbxw6v> (дата обращения: 01.02.2024); Норо news URL: <https://www.facebook.com/61555802814151/posts/pfbid0zGBERMRIXiKaYcSm547s2Fqjp3UcoUFnZ9r899z644D2r33qifjJQbLYqRKEmoWFul/?app=fbl> (дата обращения: 01.02.2024)

## 4.2. Трансформация календарных ритуалов

Изменения в календарных обрядах у лимбу в первую очередь вызваны социальными и политическими причинами. С усилением миграции сельского населения в городские районы и за пределы Непала в обществе лимбу снизилась потребность совершения ритуалов, связанных с плодородием. В городах и за рубежом также отмечается нехватка шаманов, способных проводить традиционные ритуалы. Все это привело к усилению санскритизации и большей интеграции лимбу в индуистскую традицию.

Вместе с тем организации коренных народов Непала предприняли определенные шаги по сохранению культурной и религиозной идентичности народов, входивших в группу киранти (лимбу, рай, йакха и сунуваров). Они подали заявку на празднование киратских праздников на государственном уровне, и в 2001 г. эта заявка была одобрена непальским правительством<sup>486</sup>. В полнолуние месяца магаширша отмечаются праздники, соответствующие началу нисходящего сельскохозяйственного сезона: *Удхаули Сакела* — у народа рай, *Часок Тонгнам* — у лимбу, *Часува* — у йакха. В 2009 г. появился второй государственный праздник, отмечающий начало сельскохозяйственного сезона в Восточном Непале в полнолуние месяца байсакх<sup>487</sup>. Широкомасштабное празднование удхаули и убхаули разделилось между двумя главными народами киранти: рай отмечают Сакелу в месяце байсакх, лимбу — *Часок Тонгнам* в месяце магаширша. Новый год по традиционному календарю йеле самват, связанному с правлением мифического короля Йаламбара, отмечается вначале восходящего сезона. Во время первого сбора полевых данных в Непале в 2010 г. в долине Катманду эти праздники еще не отмечались широко, в то время как к 2013 г. ситуация изменилась<sup>488</sup>.

---

<sup>486</sup> Kirāt chad: cāsuvā, pholaṣyādar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricay. P. 1-2

<sup>487</sup> Chemjong D. Dh. “Limbuwan is our Home-Land, Nepal is our Country”: History, Territory, And Identity In Limbuwan’s Movement. PhD Thesis... 2017. P. 67-68

<sup>488</sup> ПМА Непал, Катманду, 2010

В настоящее время *Часок Тонгнам* проводится там, где проживают сообщества лимбу: в городах и за рубежом. В настоящее время ритуальная сторона угасает, на первый план выходит коллективная деятельность: календарный обряд превращается в народные гуляния. Праздник выполняет важные функции этнической консолидации и демонстрации единства членов сообщества инокультурному большинству тех стран, где проживают лимбу. Для многих лимбу, живущих вдалеке от родных мест, этот праздник — один из немногих способов сохранения традиционной культуры предков. Праздник может проводиться в совершенно секулярной манере: без участия шаманов и чтения мундхума. Исполняются песни, участники танцуют традиционные танцы под бой цимбал и крупных барабанов. Примеры таких празднований можно увидеть на видео «CHASOK TANGNAM 2078. DHARAN» и «Limbū samudāyakō pramukh parv cāsōka tañnām tāplējuñamā suru»<sup>489</sup>.

Если в городах сохраняется ритуальная сторона праздника, то она перемещается на территорию мангхимов. В Кират Мангхим Мандире во время Часок Тонгнама внутри самого храма совершаются подношения: на каждом ярусе пирамиды располагаются фрукты, у подножия также рис и фрукты, зажигаются ароматические палочки. Верующие оставляют в качестве подношения и деньги. Шаман-*федангма* благословляет посетителей, ставя им на лоб белую тикку из смеси риса и простокваши. Эта тика ставится на лоб представителями тибето-бирманского населения. В отличие от индуистской тики, в ее состав не входит синдур. Таким образом, ставя такую тикку, лимбу, с одной стороны обращаются к индуистским традициям, с другой — подчеркивают свою непринадлежность к индоарийскому большинству. Поскольку праздник ассоциируется с получением благословения от богов и духов на хороший урожай, то к традиционному костюму шамана добавляются стебли растений, которые он заправляет в головной убор. Пример такого

---

<sup>489</sup> CHASOK TANGNAM 2078. DHARAN // Mahendra Sor Faben. 31.12.2021. URL: <https://youtu.be/N1p5oiuiN6U> (дата обращения: 01.05.2023); Limbū samudāyakō pramukh parv cāsōka tañnām tāplējuñamā suru [Начался главный праздник народа лимбу Часок Тангнам в Тапледжунге] // News24 Nepal. 8.12.2016. URL: <https://youtu.be/BSIJz7NE1Us> (дата обращения: 01.05.2023).

празднования можно видеть на видео «Kirat Festival Udhauli 2017 in Sanohatiban, Nepal»<sup>490</sup>.

Последователи «религии киратов» также ежегодно проводят *Часок Тонгнам* в Мансебунге, однако для них этот праздник не имеет такого значения, как для остальных лимбу. Консолидирующие функции выполняют празднования дней рождения гуру Пхальгунанды и гуру Атмананды, которые также проводятся на территории киратских культовых строений.

### 4.3. Трансформация ритуалов жизненного цикла

Ритуалы жизненного цикла последователей «религии киратов» подробно описаны в статье священнослужителя Манпрасада Тхангаланга «Теджбахадур» «Ритуалы в “религии киратов”»<sup>491</sup>. Дальнейшее описание обрядов в «религии киратов» будет основываться на данном тексте с привлечением стороннего видеоматериала. Манпрасада Тхангаланга помогал гуру Атмананде в создании его мундхумов. Поэтому его статью можно воспринимать как авторитетное описание современной ритуальной жизни последователей «религии киратов». Любопытным является тот факт, что крайне мало фото- и видеосъемок реально практикуемых таким образом обрядов. Пока остается открытым вопрос, насколько они включены в повседневную жизнь сообщества. Неясно, были ли основные изменения привнесены при жизни Пхальгунанды или уже при Атмананде, но очевидно, что на данный момент ритуальная сторона «религии киратов» больше напоминает индуистскую, чем традиционную шаманистскую.

#### 4.3.1. Изменения в родинах

В описании ритуальных действий в «религии киратов», связанных с родинами, подробно рассматривается дородовый ритуал *сапок чомен* и ритуал

---

<sup>490</sup> Kirat Festival Udhauli 2017 in Sanohatiban, Nepal // libju bhumju Channel. 3.12.2017. URL: <https://youtu.be/WgC3ccobk8w> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>491</sup> ‘Tejbahadur’ Thanglang M.P. Kirāt dhārmik saṁskār // Mangsebung news. ३१ जेठ २०७७ [13 June, 2020]. URL: <https://mangsebungnews.com/2020/06/5349.html> (дата обращения: 01.05.2023).

социализации матери и новорожденного *янгданг пхонгма*. Особых ритуальных действий, сопровождающих непосредственно рождение ребенка, либо нет, либо их описание недоступно, либо они следуют традиционной модели.

*Сапок чомен* проводится на пятом-шестом месяце беременности, но не на седьмом-восьмом. Как и традиционный, он нужен для того, чтобы защитить мать и дитя от злых духов. В отличие от традиционного трехчастного ритуала, новый состоит из семи частей. Он также начинается с поклонения Вагонгме у берега реки, затем следует поклонение божествам Пакчама, Кудапманг, Кханджама и Пунгсамманг. Для этих ритуалов характерно использование сложных конструкций из различных шестов и камней, обмотанных нитями разных цветов и покрытых синдуром. На алтарях размещаются светильники и сосуды с четырьмя типами цветов. В качестве подношения богам используют рис и фрукты. Во время подношений зажигают угли и ароматические палочки. Наиболее непривычно выглядит подношение Пакчама: деревянный сосуд разделяют на две части, в одну из них вставляют крест-накрест бамбуковые палки, которые пять раз обвязывают нитями, а потом по ним проводят углем. На этом сосуде также размещают небольшой алтарь с подношениями, затем этим сосудом обводят вокруг головы будущей матери. После первых пяти частей сапок чомена следует ритуал поклонения домашним божествам, Юме и Тхебе. Он проводится уже на придомовой территории. В качестве подношений также служат рис, цветы и фрукты. Для богини Юмы и Тхебы вешают белые флаги, для домашних божеств — красный.

Основным отличием от традиционного ритуала родин является замещение кровавой жертвы на бескровную и отказ от подношения божествам алкогольных напитков. Также новые алтари отличаются излишней пышностью и обилием деталей. В поклонении Пакчама видно смешение традиционных практик с индуистскими. Сосуд с перекрещенными палками взят из практики ритуального подношения богине Оакванаме, в то время как обвязывание нитью различных предметов, окрашивание камней синдуром —

элементы индуистского ритуала. При строительстве шиваитских храмов было принято обматывать лингамы и первые кирпичи храма священными нитями<sup>492</sup>. Также вместо шаманов ритуал проводят новые священнослужители, читающие по книгам современные мундхумы. Далее возможно проведение окказионального ритуала *мангенна*.

Следующим этапом родин является *янганг пхонгма*. Действия, проводимые на 3–4 день после рождения девочки или мальчика, совпадают с традиционными. Отличие состоит в том, что на перед ними проводят дополнительные очистительные ритуалы. Ритуальный специалист совершает огненный ритуал, очищая светильником божеств как снаружи, так и внутри дома. Эти действия тоже скопированы с индийской арати. После совершения подношения богам из цветов, риса и фруктов, а также чтения соответствующих частей Общественного мундхума ритуальный специалист наделяет ребенка именем.

Последователи юмаизма по возможности стараются проводить ритуальные действия, сопровождающие родины, в соответствии с традиционными практиками. Следует отметить, что под влиянием санскритизации у лимбу появляется еще один этап ритуального приобщения ребенка к сфере культуры — церемония первого кормления рисом. Она проводится на третьем месяце жизни девочки и на четвертом — мальчика. Вначале происходит ритуальное очищение дома, матери и ребенка, аналогичное тому, которое проводилось во время имянаречения. Потом ребенку дают воду, кашу и фрукты. Сам набор продуктов может меняться от района к району. На церемонию также приглашаются родственники, для которых устраивается угощение. Другой ритуал, появившийся у лимбу под влиянием индуистской традиции, — бритье головы у мальчиков в возрасте трех лет<sup>493</sup>.

---

<sup>492</sup> Ślaczka A.A. Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology. Leiden: Brill, 2007. P.69

<sup>493</sup> Subba T.B. Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas. P.86

### 4.3.2. Изменения в свадебном ритуале

К трем традиционным свадебным типам (по сговору, по любви и по умыканию) в «религии киратов» добавляется четвертый — божественный брак. Этот брак заключен между гуру Атманандой и его женой Самбой Павитрахангмой. Обоснование важности брака также индуистское: божество Тагера Нингвафума сотворило все явления парными (день и ночь, земля и небо и т.д.). Утверждается, что боги Юма и Тхеба состояли в браке — эта мифологема отсутствует в традиционных мундхумах<sup>494</sup>.

Наибольшее количество изменений произошло в перформативной стороне ритуалов «религии киратов». При этом базовая структура ритуалов остается такой же, как и в традиционном варианте. Наиболее детально проработана собственно свадебная часть, центральное действие которой заимствовано из индуистской традиции. Как и в случае с родинами, свадебные ритуалы по доступному материалу удастся восстановить не полностью — отсутствует послесвадебная часть. Сватовство можно отнести к досвадебным ритуалам, путь невесты до дома жениха, церемонии и ее появление в доме — к собственно свадебным<sup>495</sup>. Послесвадебные ритуалы либо не описаны, либо отсутствуют, либо повторяют традиционные.

Реконструкция свадебного ритуала возможна по видеоматериалам, на которых запечатлена свадьба дочери Гуру Атмананды Камалы Лингден и Ашока Тандукара. Поскольку эта свадьба члена семьи Гуру, ее можно считать «канонической» для последователей «религии киратов», той, на которую будут ориентироваться в проведении ритуалов адепты<sup>496</sup>.

---

<sup>494</sup> ‘Tejbahadur’ Thanglang M.P. Kirāt dhārmik sañskār // Mangsebung news. ३१ जेठ २०७७ [13 June, 2020]. URL: <https://mangsebungnews.com/2020/06/5349.html> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>495</sup> Лобачева Н.П. Что такое свадебный обряд (опыт изучения брачно-свадебной обрядности) // ЭО. 1995. № 4. С. 60

<sup>496</sup> Ati durlabh bhīḍiyō. Ētiḥāsik bhīḍiyō. Kirāt dharmaguru āmajyukō jhyāmṭā nṛṭya [Очень редкое видео. Историческое видео. Танец матушки гуру киратов] // Mangsebung Tv. 25.01.2019. URL: <https://youtu.be/MNDfDdSbu1E> (дата обращения: 01.05.2023); Kamalā Lindēn ra Aśōka Tanḍukārabich yastō bhayō [Так проходила [свадьба] между Камалой Лингден и Ашоком Тандукаром] // Mangsebung Tv. 7.03.2019. URL: <https://youtu.be/JeC1pYeLgRA> (дата обращения: 01.05.2023); Kirātīharu āgō yasari bālchna: Prasañg kirāt dharmaguru suputrī kamalā liñdēn śubh bivāh [Так зажигают огонь кираты: свадьба дочери гуру [Атмананды]

Досвадебные ритуалы начинаются с совета родителей жениха у астролога, какую жену из какого района лучше выбрать, когда жениться. Эта традиция появилась у последователей «религии киратов» в результате санскритизации. Далее сваты отправляются в дом родителей невесты, где устраивают сговор. В отличие от традиционных свадеб, никаких даров родителям не подносится. Если родители невесты согласны, то перед сговором на поднос ставят три светильника, сосуд с водой и рис. В отличие от традиционного сговора, отсутствуют подношения — свиные туши и алкоголь. После сговора жених одаривает цветами всех присутствующих родственников со стороны невесты.

Собственно свадьба начинается с ритуала привода невесты в дом жениха. Он сохраняет традиционные функции, символизируя первую часть переходного ритуала. Переходный период также длится около суток. Однако, если жених и невеста живут рядом, он может быть сокращен для удобства участвующих. Ритуал начинается с возведения специального помоста за территорией дома невесты, где устанавливается стол, покрытый белой тканью. На стол ставится медный поднос с рисом и простоквашей, благовония и угли для приветствия жениха и невесты. Когда жених с невестой подходят к помосту, они обмениваются цветочными гирляндами. Старшие родственники со стороны невесты благословляют сторону жениха, оставляю у них на лбу отметки белой пастой. По завершению благословения жених и невеста кланяются всем участникам и раздают им цветы<sup>497</sup>.

На следующий день невеста отправляется в дом жениха. Процессия со стороны жениха играет в музыкальные инструменты: бьют в барабаны, цимбалы, барабан дамару, дуют в раковины. Две девушки со стороны жениха держат подносы со светильниками, цветами, гирляндами и рисом. Мать

---

Камалы Лингден] // Mangsebung Tv. 8.03.2019. URL: [https://youtu.be/IHR\\_sqmOyF4](https://youtu.be/IHR_sqmOyF4) (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>497</sup> Kirātīharu āgō yasari bālchna: Prasaṅg kirāt dharmaguru suputrī kamalā liṅdēn śubh bivāh // Mangsebung Tv. 8.03.2019. URL: [https://youtu.be/IHR\\_sqmOyF4](https://youtu.be/IHR_sqmOyF4) (дата обращения: 01.05.2023).

жениха надевает гирлянду на невесту, а отец — на жениха. Невеста с подружками на некоторое время останавливается отдохнуть неподалеку от дома жениха. У дома жениха возводят специальную арку, по бокам которой устанавливают кувшины с водой, на которых располагают подносы с рисом и светильниками. К воротам также привязывается лента, которую должна перерезать невеста. Эта традиция, явно заимствованная из западной культуры, показывает, что невесту воспринимают как дорогого гостя, который удостоивается чести перерезать ленточку. В отдельной комнате в доме жениха хранятся свадебные одеяния для новобрачных, которые очищают огнем светильника и над которыми читают главы из Общественного мундхума. После очищения одежды ее отправляют жениху и невесте. Доступные видео демонстрируют, что жених и невеста одеты в белые одежды, на голове у них короны, на невесте — традиционные украшения и красная дупатта, как дань индуистской традиции<sup>498</sup>.

Перед тем как жених пойдет встречать невесту, его благословляют белой пастой из риса и простокваши старшие родственники. Жених в ответ благословляет трех младших девочек со своей стороны и дарит им немного денег. Затем эти девочки с подносами со светильниками, простоквашей и рисом отправляются навстречу невесте. Процессию жениха также сопровождают звуками различных музыкальных инструментов. Над женихом несут зонт. При встрече невеста благословляет белой пастой трех девочек, затем дарит им цветы и мелкие подарки. Затем жених ставит невесте отметку на лоб, они обмениваются цветочными гирляндами, невеста касается стоп жениха. Процессия идет в сторону дома жениха, перед ней несут светильники. Проходят через торжественную арку, невеста разрезает ленту. На видео видно, что роль младших девочек могут исполнять любые другие люди — в данном случае мужчины, а ленту в арке перерезает жених<sup>499</sup>. Жениха и невесту

---

<sup>498</sup> Kirat wedding Nepal // Hit tv Nepal. 28.11.2019. URL: <https://youtu.be/fEBhhMOBJ9E> (дата обращения: 01.05.2023);

<sup>499</sup> Ati durlabh bhidyō. Ētihāsik bhidyō. Kirāt dharmaguru amājyukō jhyāmṭā nṛtya // Mangsebung Tv. 25.01.2019. URL: <https://youtu.be/MNDfDdSbu1E> (дата обращения: 01.05.2023).

осыпают рисом и цветами, символизирующими плодородие и счастье, которое они принесут в дом. Затем невеста и жених подходят к специальному свадебному алтарю, перед которым садятся на специальный мат без обуви<sup>500</sup>.

Отличия от традиционного свадебного ритуала на данном этапе состоят в обилии символики, которая ассоциируется с индуизмом. Это светильники, тика, цимбалы, раковины и шиваитский барабан дамару. Обмен цветочными гирляндами — также элемент индуистской свадебной традиции. Другое важное отличие — свадебный алтарь. На его описании следует остановиться отдельно.

Кираты создают алтарь, в центре которого зажигают огонь, тем самым копируя *яджну*, архаичный индуистский огненный ритуал. Яджна в настоящее время практикуется среди непальских индуистов преимущественно на свадьбах, публичные огненные жертвы не распространены. Последователи «религии киратов» совершают огненные жертвы не только во время свадебного ритуала. В группе «Mahaguru Falgunanda» в социальной сети Facebook<sup>501</sup> в посте «Мундхум о сожжении подношений» такой тип жертвенного подношения объясняется и актуализируется через связь культурным героем Сава Ехангом. Последователи «религии киратов» утверждают, что в последствии огненная жертва была забыта киранти. Также актуализация подобного подношения происходит через объяснение, что у божеств рот/лицо из огня, поэтому они могут употреблять только пищу из огня. Вместе с тем сами авторы (анонимные) этого поста понимают связь нового типа подношения с традиционным индуистским<sup>502</sup>. Нельзя однозначно сказать, была ли огненная жертва предложена гуру Пхальгунандой или это нововведение гуру Атмананды. Вместе с тем во включении именно этого аспекта в ритуальную практику прослеживается влияние Джосмани,

---

<sup>500</sup> Там же.

<sup>501</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

<sup>502</sup> Charu pōlnē bārē mundhum // Mahaguru Falgunanda. 16.06.2017. URL: <https://www.facebook.com/437237133102561/posts/766359716856966/> (дата обращения: 15.01.2022).

поскольку его последователи уделяли большое внимание внутреннему огню, а внешний огонь был подспорьем при медитации.

Во время свадебного ритуала возводится восьмиугольный или четырехугольный помост, на углах которого устанавливаются шесты, обвитые белой тканью. Шесты соединяются между собой арками, украшенными разноцветными бумажными фестонами. Сверху над арками шесты обматываются разноцветными лентами, формируя полузакрытую конструкцию. Помост расписывается белыми узорами. В центре помоста делается прямоугольное углубление, в которое помещают семислойную пирамиду из дров. По бокам помоста раскладываются подношения: рис, масло, цветы и фрукты. Перед женихом и невестой стоят подносы с рисом, цветами и светильниками<sup>503</sup>.

Свадебный огонь поджигают от углей, потом дуют в раковину, пока не разгорится огонь. Далее ритуальный специалист читает отрывки из Общественного мундхума и из мундхума *мангенна*, потом бросает зерна риса в огонь, за ним бросают в огонь рис новобрачные — это часть индуистского подношения богам. Несмотря на то что читают мундхум *мангенна*, сам ритуал не проводится. Невеста и жених по очереди поджигают от светильников небольшие кусочки нитей (?), проводят ими три раза перед собой (вероятно, это часть очистительного ритуала), бросают их в огонь, затем снова совершают огненное подношение риса. В это время собравшиеся гости бьют в барабаны и танцуют *дхан нач*. Однако место традиционного бамбукового шеста занимает чаша с горящим огнем. После завершения церемонии у огненного алтаря новобрачные вместе с процессией его обходят. Перед ними несут чашу с фруктами и дымящимися углями, символически очищая их путь. Далее жених признает невесту своей женой, три раза касается ее лба, надевает

---

<sup>503</sup> Kamalā Liñdēn ra Aśōka Taṇḍukārabich yastō bhayō // Mangsebung Tv. 7.03.2019b. URL: <https://youtu.be/JeC1pYeLgRA> (дата обращения: 01.05.2023)

на нее бусы или цветочную гирлянду, затем она надевает на него гирлянду и склоняется к его ногам. Затем жену покрывают новым платком<sup>504</sup>.

У последователей «религии киратов» сохраняются отголоски традиционного ритуала *мангенна*: они читают одноименный мундхум. Однако можно предположить, что сам ритуал заменяет церемония у свадебного огня. Ряд формальных атрибутов заимствован из индуистской традиции. Однако есть детали, отличающие эту часть свадебного ритуала как от индуистского, так и от традиционного обряда лимбу. Сам ритуал проводится днем. Нет обхода огня и кровавых жертвоприношений.

Интегрирующая часть свадебного ритуала — появление невесты уже непосредственно в доме жениха. Несмотря на различающиеся перформативные элементы, изменений в функциональной составляющей ритуала нет. Молодожены получают благословение от всех родственников. Перед главной дверью дома расстилают белую ткань, на которой рассыпают рис, цветы и монеты. Перед дверью также ставят кувшины с водой, чтобы пара могла омыть ноги. Затем они встают на ткань и проходят внутрь дома. Этот ритуал напоминает индуистский, в котором молодая жена заходит в дом, опрокидывая горшок с рисом, что символизирует счастье и процветание новой семье. Он нужен для включения новых членов в семью: после появления дома новобрачные одаривают родителей цветами. На следующий день невеста сама готовит еду для всех членов семьи, затем новобрачные обмениваются благословениями с присутствующими гостями, после чего родственники со стороны невесты отправляются домой. На этом свадебные ритуалы у последователей «религии киратов» заканчиваются.

Современные юмаистские свадьбы обычно проводятся в соответствии с традиционной последовательностью ритуала: основное действие происходит в доме, в качестве подношений богам служат не только цветы и рис, но и

---

<sup>504</sup> Kamalā Liñdēn ra Aśōka Taṇḍukārabich yastō bhayō // Mangsebung Tv. 7.03.2019b. URL: <https://youtu.be/JeC1pYeLgRA> (дата обращения: 01.05.2023).

алкогольные напитки. Последовательность действий можно проследить по одному из свадебных видео. При этом жертвоприношения могут не совершаться<sup>505</sup>. Лимбу, проживающие в Катманду, могут устраивать ритуальную часть праздника в Кират Мангхим Мандире. Перформативная часть мало отличается от традиционной, жених с невестой даже держат в руках живых птиц, однако жертвоприношение не проводится, поскольку запрещено на территории храма<sup>506</sup>.

#### *4.3.3. Изменения в погребальном ритуале*

Изменения в способе захоронения среди лимбу связаны с усиливающимся процессом санскритизации и влиянием на них доминирующей индуистской культуры. В настоящее время распространены оба способа захоронения: сожжение и предание тела земле. Более состоятельные лимбу обращаются к индуистской церемонии и приглашают для ее проведения брахманов, менее состоятельные деревенские жители сохраняют традиционный обычай, обращаясь к шаманам.

Кираты хоронят покойников в землю, не сжигают. Примечательно, что модернизируя и санскритизируя другие элементы ритуалов жизненного цикла, последователи «религии киратов» сохранили традиционный способ захоронения.

Во второй главе говорилось о том, что похоронно-поминальные ритуалы разделяются на три группы: 1) проводимые со дня смерти до выноса покойного из дома; 2) похоронные; 3) поминальные. Такая классификация примерно соотносится со структурой обрядов перехода А. ван Геннепа, где обряды сепарации выражены в различных очистительных действиях и «расподоблении» покойного живым; лиминации — в расположении тела

---

<sup>505</sup> Limbu cultural wedding (chaarkalam), Nepali wedding video of Resmi & Yadap Rai // Smart vision Nepal. 01.04.2020. URL: <https://youtu.be/MNPeJnnwwIA> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>506</sup> Nepali wedding in Limbu Culture of Chandra and Bhawana in Kathmandu, Nepal (31st July, 2015) // Bhakari online TV URL: <https://youtu.be/ugqYJqPVMfs?si=un2rHzrqpHXkmR4y> (дата обращения: 01.05.2023)

покойника в помещении и запрете на выполнение определенных действий членам семьи; интеграции — в «осушении слез» членов семьи.

Похоронный ритуал у адептов «религии киратов» начинается с обрядовой сепарации покойника: его обмывают водой, настоянной на кунжуте, полыни, ячмене, золоте и серебре. Покойника кладут на ткань, которой он не пользовался при жизни. На лоб помещают серебряную монетку. Рядом с ним оставляют поднос с рисом, светильником, сосудом с водой и ароматическими палочками. Далее покойника одевают в новую одежду. Обмывание и новая одежда служат для того, чтобы разорвать связи покойника с миром живых, облегчить его переход в иной мир. Для переноса усопшего готовят бамбуковые носилки: с тремя перекладинами для женщин и с четырьмя — для мужчин. Снаружи дома подготавливают длинный бамбуковый шест, на котором закрепляют белое полотнище с мантрами. Подготавливают корзину с водой, горшок с колотым рисом и мелкими деньгами и несколько пригоршней соломы. Все это заносят в дом умершего. В доме читают Общественный мундхум киратов, умершему совершают подношение из традиционных клеток из рисовой муки, чтобы душа покинула тело. Тело заворачивают в два куска ткани, у ног и головы ставят бамбуковые сосуды с лимонной водой. Далее покойника лицом вниз привязывают к подготовленным бамбуковым носилкам. Труп орошают синдуром (красным пигментом, который добывают из растения аннато, лат. *Bixaorellána*).

Как и в традиционном варианте, похороны стараются провести на следующий день после смерти. Когда покойника выносят, голова его должна быть повернута к дому, ноги — наружу. Перед ним разбрасывают рис и мелкие монеты, за ним несут шест с флагом. На кладбище, куда приходит процессия, сохраняются все традиционные черты захоронения: выкуп земли, каменная могила, прохождение вокруг могилы три или четыре раза с телом усопшего, размещение его головой вниз<sup>507</sup>. Также сохраняется обычай бросать на могилу

---

<sup>507</sup> см. раздел «Погребальный ритуал».

горсть земли. Из нововведений — возведение в засыпанной могиле шеста с восемью (если женщина) и девятью (если мужчина) уровнями. Три уровня обязательно должны находиться под землей. Вероятно, этот шест символизирует уровни миров для киранти. Завершаются похоронные ритуалы за пределами дома следующими действиями: на обратной дороге подготавливается восемь или девять площадок, на которых по очереди зажигают огонь, благовония и размещают воду в сосуде. Вода специально подготавливается: в ней должны были находиться кунжут, ячмень, золото и серебро. Подобные действия можно охарактеризовать как блокирующие усопшему обратную дорогу домой.

Последователи «религии киратов» не поддерживают традицию сбривания волос мужчинами из семьи усопшего, считая ее заимствованной из индуистской обрядности. Период лиминации делится на два этапа. После первых трех-четырёх дней проводится ритуал, когда «просят соль и масло». Эти три дня означают завершение периода ритуальной нечистоты — дом очищают, утром совершают поклонение богам и подносят духу умершего клецки из рисовой муки. Во дворе ставят небольшой алтарь, где размещают шест с тремя-четырьмя флажками с мантрами. Кладут светильник, благовония, фрукты. Дома смешивают в отдельном горшке пять продуктов: соль, масло, перец чили, чеснок и имбирь. Это подношение делится на две части: одна — для усопшего, другая — для его детей. После этого заканчивается первый период ритуальной нечистоты для семьи — они могут прикасаться к другим людям, но не могут трогать животных. До восьми-девяти дней сохраняется запрет на пахоту и мытье.

По завершению этого периода начинаются обряды, направленные на интеграцию. Разбирается алтарь и закапываются флаги с мантрами. Дома утром совершается подношение духу умершего, читается часть из Общественного мундхума киратов. Как и в традиционном ритуале, действия, связанные с похоронами, завершаются «осушением слез» членов семьи

покойного. На подносе размещаются светильник, сосуд с водой, два сосуда с водой, настоянной на золоте, серебре, кунжуте и ячмене. Размещают также ветки полыни, обвязанные ниткой три раза, если умершей была женщина, четыре — если умер мужчина. Участники ритуала должны повернуться на запад (там расположена страна мертвых), взять цветы (лат. *Anaphyllisnubigena*), пригоршни воды и провести над головой три или четыре раза. Воду и цветы выбросить на запад. Затем развернуться на восток и разбрызгать воду от ног до головы, выбросить цветы на восток. После этого остатками воды омывают порог дома; члены семьи умершего моются и надевают новую одежду. Похоронный обряд считается законченным. Отличительной чертой является отсутствие ритуала *тонгсинг* как в развернутом, так и в кратком варианте.

Последователи «религии киратов» сохраняют веру в то, что духи людей, умерших несвоевременной смертью, могут быть опасны. Для духов умерших необходимо оставлять подношения на протяжении трех вечеров, если умерла женщина, четырех — если мужчина. Ритуальные действия направлены не столько на защиту живых членов семьи, сколько на умилоствление духа умершего и обеспечение его перехода в мир предков.

Современные юмаистские похороны стараются следовать традиционному ритуалу лимбу. Вместе с тем члены семьи могут сбривать волосы. В настоящее время все реже проводится ритуал *тонгсинг* как часть традиционной практики. Это связано со сложностью его исполнения и нехваткой шаманов.

#### **4.4. Трансформация окказиональных ритуалов**

Наибольшим изменениям подверглись окказиональные ритуалы *тонгсинг* и *мангенна*. *Тонгсинг* в традиционных верованиях отвечал за примирение и единение между живущими и духами предков. В своей риторике и ритуальной практике последователи «религии киратов» перестают уделять

особое внимание духам предков, как это происходило в традиционных практиках. Как говорилось выше, юмаисты также все реже проводят *тонгсинг*, поскольку количество шаманов сокращается, а для жителей городов нет подходящих пространств для проведения ритуала. К тому же под влиянием гуру Атмананды в Кират мангхим мандире установили запрет на кровавые жертвоприношения.

*Мангенна* продолжает проводиться как юмаистами, так и последователями «религии киратов». Юмаисты стремятся сохранить традиционные практики, в частности, жертвоприношение. Они часто выкладывают фотографии ритуала в группе «mundhum» в социальной сети Facebook<sup>508</sup>. Bhim Limbu выложил пост, в котором говорится, что проводит этот ритуал раз в год, и лимбу следует придерживаться «обычаев» мундхума, а не чужих. Значительная часть комментариев под постом связана с обсуждением роли жертвоприношения. Участники поддерживают две противоположных точки зрения: одни считают, что следует поддерживать традиции предков, другие — что необходимо отказаться от этой практики и клеймят ее как отсталую. Так, Bhim Limbu предлагает приверженцам традиций предков вернуться в леса, начать жить в пещерах и носить одежду из коры и листьев, как это делали в древности<sup>509</sup>.

Если *мангенна* исполняется как часть родильной обрядности для защиты будущей матери и ребенка, то ритуал проводится непосредственно в доме. Последователи «религии киратов» сохраняют его традиционную интерпретацию как идею связи с цветочной душой человека, но в видоизмененном виде. Жизнь человека сравнивается с цветком, который «поднимает голову», когда напьется воды. Изменения в ритуале затрагивают в большей степени перформативную сторону: подчеркивается необходимость

---

<sup>508</sup> Facebook принадлежит компании Meta, признанной экстремистской организацией и запрещенной в РФ.

<sup>509</sup> Limbu Bhim Varṣamā ēk choṭi garne samskāṛ URL: <https://www.facebook.com/groups/mundhum/permalink/4681212705308768/?app=fbl> (дата обращения: 03.09.2022)

отказа от кровавых жертвоприношений, которые маркируются как отсталые и нечистые. В качестве подношений в мангенне остаются различные типы цветов, вода в сосуде, светильник и рис. Если ритуал совершается для женатой пары, то количество предметов удваивается.

Примечательно смещение места проведения ритуала. За исключением ритуала *мангенна*, входящего в комплекс родин, наиболее предпочтительным для него местом является мангхим, поскольку храм — жилище богов. Последователь гуру Атмананды Манпрасад Тхаланг в видео «Зачем совершать мангенну?» объясняет, что мангхим — это чистое место, не оскверненное кровавыми жертвоприношениями<sup>510</sup>. Подобная риторика демонстрирует явное влияние индуизма на идеи «религии киратов». В тех случаях, когда *мангенна* исполняется на прихрамовой или придомовой территории, как видно на видео с канала Falelung TV, этот ритуал проводится у огненного алтаря, который представляет собой перевернутую усеченную пирамиду<sup>511</sup>.

#### 4.5. Возникновение храмовых ритуалов

Помимо измененных традиционных ритуалов в «религии киранти» появляются ранее отсутствовавшие — храмовые. С одной стороны, это шаг к большей институализации религии, с другой — существенное отступление от религии предков. Гуру киратов не придумывают совершенно новых практик, они перемещают привычные ритуалы в измененном виде в новое пространство. На прихрамовой территории может собраться большое количество адептов. В мангхимах отмечаются и государственные праздники. Подобная религиозная деятельность делает «религию киратов» понятной индуистскому большинству в Непале и выводит общину на один уровень с ним.

---

<sup>510</sup> Māṅgēnnā kina garnē? Manaprasād Thalaṅ // Mangsebung Tv. 16.06.2020c. URL: <https://youtu.be/E1RVg5wVDVQ> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>511</sup> MANGENA a tradition of kirati Mundhum // Falelung TV . 07.06.2018. URL: <https://youtu.be/KvWtSs-ZXBg> (дата обращения: 01.05.2023).

Для последователей «религии киратов» со стороны священнослужителей постепенно вводятся правила посещения мангхимов и участия в службах. Например, в одном в видео под названием «Какие вещи нужно взять с собой, собираясь на службу в мангхим?» на канале Mangsebung khabar говорится, что адепты должны надевать белую одежду, мужчины — шапки, а женщины покрывать волосы белыми косынками. Для возлияния к негасимому светильнику им необходимо масло, для подношений — рис и благовония, но не ароматические палочки. Также рекомендуется приносить новые или чистые деньги. Когда адепты приходят в храм, они должны ритуально очиститься специально отобранной чистой водой с гор, затем три раза обойти вокруг здания. Внутри храма возлагают цветы, деньги и фрукты, затем совершают подношение масла светильнику. Храмовые священнослужители устраивают службы для прихожан, на которых читают мундхум киратов<sup>512</sup>.

В крупных киратских мангхимах храмовые служители совершают ритуальные процедуры утром и вечером. Утром до еды они читают отрывки из мундхума Атмананды, зажигают светильники и благовония, даруют благословения пришедшим верующим. Отметку на лоб ставят пеплом, что сближает новую традицию с шиваитской. Вечерняя служба осуществляется после захода солнца<sup>513</sup>.

Нововведением является проведение ритуала мангенны в честь дня рождения гуру Атмананды как отдельного храмового ритуала. В видео под названием «Так совершается мангенна» на канале Mangsebung Tv отражен такой новый тип ритуала. Сам именинник с женой сидят на отдельном возвышении в ашраме в Мангсебунге, перед ними стоят подношения. Около полусотни служителей в белых одеждах, с желто-красными лентами через плечо исполняют по книгам, вероятно, бхаджаны. Меньшая часть

---

<sup>512</sup> Māṅhimamā sēvā garna jādā kē kē sēvā sāmāgrī lānē? Ra dhyāna dinuparnē kurāharu bhīḍiyō hēnuhōs // Mangsebung khabar. 20.07.2022. URL: <https://youtu.be/mUsWWLTD4CM> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>513</sup> Gellner D., Shrestha B.G. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora, 2018.

последователей играет на различных музыкальных инструментах, причем среди них отсутствуют традиционные барабаны чьямбрунг, часть держит поднятые вверх мечи или ножи кхукри. Зажжены негасимые светильники. Совершаемые на восьмой минуте видео действия с подносом со светильником, цветами и рисом напоминают индуистскую арати, огненный ритуал почитания божества или уважаемой личности. Как и в индуистском обряде, гуру Атмананда проводит руками над горящим светильником, тем самым получая божественное благословение. Заканчивается публичная *мангенна* коллективными танцами под звуки различных инструментов. В данном ритуале также виден синкретизм «религии киратов»: движение с поднятыми вверх мечами или ножами практикуется в традиционном ритуале *тонгсинг*<sup>514</sup>.

Также гуру Атмананда проводит ритуал *мангенна*, чтобы «поднять голову» всех последователям «религии киратов». Этот ритуал замещает роль *тонгсинга* — объединение и восстановление жизненной энергии всех участников. В видео «Посмотрите на важное мероприятие 4 магха: гуру киратов совершил «поднимание головы» для последователей религии киратов по всему миру», освещающем этот ритуал, видно, что от традиционного исполнения ничего не остается: гуру обходит вокруг алтаря со светильниками и зажигает их по очереди. Далее пришедшие адепты могут получить благословение у алтаря<sup>515</sup>.

До 2006 г. последователи «религии киратов» также совершали религиозные обряды на территории Кират мангхим мандира, однако затем их изгнали, поскольку они начали совершать огненные жертвоприношения, которые, по мнению лимбу, придерживающихся юмаизма или традиционных верований, нехарактерны для их религии и являются прямым заимствованием из индуистской традиции. В результате столкновений последователи «религии

---

<sup>514</sup> Māṅgēnnā, yastō huncha // Mangsebung Tv. 4.10.2018. URL: <https://youtu.be/VYdoscaLe9E> (дата обращения: 01.05.2023).

<sup>515</sup> Māgha 4 gatē matvapurnākārya: Kirāta dharmaguruḥyubāṭa viśvabharīkā kirātaḥarukō śīra uṭhā'unu bhayō (hērihālñuhōs) // Mangsebung Tv. 19.01.2022. URL: <https://youtu.be/mgnVWn7imKk> (дата обращения: 01.05.2023).

киратов» были вынуждены уйти. Однако они все же добились определенного эффекта: на территории храма запрещены кровавые жертвоприношения, которые ранее являлись важной частью ритуалов<sup>516</sup>.

\*\*\*

Основные изменения в ритуальных практиках лимбу произошли в результате процесса санскритизации и появления новой «религии киратов». Она представляет собой искусственный конструкт, пытающийся объединить традиционную обрядность лимбу с современными тенденциями индуизма. Во всех ритуалах происходят изменения в перформативной стороне: отказ от кровавых жертвоприношений, подношений алкоголя, заимствование элементов из индуистской обрядности.

Календарные обряды практически полностью утратили свою сакральную значимость, превратившись в ежегодные государственные праздники. Вместе с тем они выполняют этноконсолидирующую функцию. Признание праздников на государственном уровне позволяет сообществам в определенной степени сохранять культурную независимость и сопротивляться процессу санскритизации.

Ритуалы жизненного цикла сохраняют традиционные названия, но включают в себя больше элементов индуистской обрядности. В результате санскритизации в некоторых случаях в ритуалы жизненного цикла добавляются отсутствовавшие у лимбу практики (например, церемония первого кормления рисом), в других — меняется ход церемонии (свадьба, способ захоронения). На настоящем этапе исследования недостаточно данных, чтобы с уверенностью утверждать, что все они продолжают сохранять традиционную трехчастную структуру.

---

<sup>516</sup> Gellner D., Shrestha B.G. *Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora*, 2018.

В «религии киратов» исчез окказиональный ритуал *тонгсинг*, появились различные варианты ритуала *мангенна*. Если последний проводится для гуру Антаманды, то его можно относить уже к категории храмовых ритуалов.

Традиционно лимбу не строили храмов, однако благодаря учению Пхальгунанды появились храмы, в которых стали проводиться службы. Подобные нововведения обеспечивают больший контроль над исполняемыми ритуалами и укрепляют общину последователей. Также часть традиционных ритуалов перемещается на храмовую территорию, где явно видны и следы прямого влияния доминирующей идеологии индуизма: поклонение статуям и изображениям гуру, обряды, включающие зажжение огня, нехарактерные для традиционных верований лимбу.

Эти изменения связаны с тем, что лимбу за счет выполнения индуистских церемоний стремятся повысить свой социальный статус в непальском обществе. Шаманские верования воспринимаются некоторыми лимбу как показатель отсталости. Отказ от кровавых жертвоприношений — одна из попыток символического очищения ритуальных практик от архаичных элементов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящем диссертационном исследовании поставлена цель определить традиционные черты верований лимбу и проследить их трансформации под влиянием религиозных, политических и социокультурных факторов. В фокусе исследования находится сложный процесс формирования алломорфных религиозных идентичностей внутри одного народа.

Первой задачей было выделить и охарактеризовать существенные компоненты, формирующие традиционные верования лимбу, взяв за основу имеющийся мифологический и этнографический материал. В первой главе показано, что у лимбу с древних времен сохранился и функционирует мундхум, корпус устных текстов, отражающий мифопоэтическое мировоззрение народа.

Одним из главнейших мифов лимбу является антропогонический, в котором говорится как о происхождении первочеловека, так и о формировании социального устройства — появлении первых десяти кланов народа. Обращение к этому мифу, его повторение во время окказиональных ритуалов позволяет лимбу сохранять собственную этническую идентичность, поскольку одним из ее важнейших критериев является единство мифического генеалогического родства. Антропогонический миф одновременно ориентирован в прошлое, обеспечивает народу социальное положение в настоящем и предоставляет платформу для развития в будущем.

Картина мира лимбу сохранила архаические черты и реконструируется на основе корпуса мифологических текстов и доступных этнографических данных. К архаическим чертам можно отнести представления о вселенной, состоящей из трех частей, которые пронизывает ось мира. Подобная модель макрокосмоса воспроизводится и на микрокосмическом уровне — в традиционном жилище лимбу, где главную роль в обыденном и ритуальном поведении играет центральный столб. На символическом уровне он означает ось мира и связывает жилище с верхним миром. Ориентация дома по сторонам

света соответствует мистическому перекрестку восьми дорог, находящемуся в верхнем мире.

Представления лимбу о нижнем мире сложно реконструировать, поскольку они наиболее подверглись влиянию индуистских идей о загробном мире.

Другой архаической чертой является фигура бога-творца Тагеры Нингвафумы, которая типологически соответствует Великому Небесному Богу, устранившемуся после акта творения от срединного мира, и поддерживающего с ним связь через свое воплощение. Подобным воплощением для лимбу является богиня Юма. В целом пантеон лимбу четко не оформлен и включает в себя как различных богов, духов-покровителей, клановых божеств и вредоносных духов, во главе которых стоит богиня зависти Нахен.

Следует отметить, что передачу мундхума среди лимбу обеспечивает отдельная группа — шаманы, чьи функции различаются в зависимости от вида деятельности. Именно шаманы обеспечивают сохранность традиционных верований лимбу.

Второй поставленной задачей было показать связь мифов и ритуальных практик у лимбу. Установить связь между мифом и ритуалом не всегда возможно, поскольку в традиционных культурах могут существовать как мифы без ритуалов, так и ритуалы без мифов. Удалось выявить связь мифа и ритуальных действий для окказиональных ритуалов и ритуалов жизненного цикла. Мифы, сопровождающие календарные ритуалы, либо недоступны для исследования, либо утеряны.

Календарные ритуалы лимбу регулируют ритм жизни всего коллектива и отмечают специфику сельскохозяйственной деятельности этого народа. Ритуалы жизненного цикла отмечают перемены в статусе индивида, обеспечивают его вхождение в социум в новом положении. Структура родин,

свадьбы и похорон лимбу, рассмотренная в настоящем диссертационном исследовании, совпадает со структурой переходных обрядов, предложенной А. ван Геннепом. Прелиминарная составляющая в родинах — дородовые ритуалы, нацеленные на защиту матери и будущего ребенка. По мере совершения их шаман продвигается от пространства, находящегося за пределами дома, к внутренней территории. Прелиминарная часть свадьбы — это досвадебная обрядность, куда входит сватовство. Во время похорон — ритуалы, проводимые со дня смерти до выноса покойного из дома. Следует отметить, что у лимбу различается похоронная обрядность для умерших своей и не своей смертью. Ритуальная сепарация во время родин выражается в разделении шаманом дома на две части: мужскую и женскую. Во время свадьбы — в переходе невесты из отчего дома в дом жениха. Во время похорон — в обмывании покойного и облачении его в новую ткань, символическом отвлечении его от культуры, а также в блокировании пути душе умершего. Лиминальный период после рождения ребенка составляет три-четыре дня в зависимости от пола, такой же срок лиминации выдерживается родственниками умершего своей смертью. Лиминальный период во время свадьбы и похорон умершего не своей смертью составляет один день. Агрегация в родинах выражается в поэтапном приобщении ребенка культуре: сначала через одевание его в старую одежду, потом через имянаречение, знакомство с дневным светом и размещение в колыбели, что означает окончательный переход ребенка в этот мир. Во время свадьбы агрегационные действия состоят из двух частей: шаман проводит ритуал у центрального столба дома для переодетых в свадебную одежду молодоженов; окончательное признание статуса новой семьи происходит после первого совместного посещения родителей жены. Агрегационные ритуалы во время похорон умершего своей смертью также состоят из двух частей: в первый день проводятся проводы души, на следующий день — осушение слез членов семьи. Во втором случае интеграционным ритуалом является символическое

убийство злонамеренного духа-согхи, на этом заканчиваются все погребальные мероприятия.

Значимую роль в традиционных практиках лимбу играют два окказиональных ритуала — *тонгсинг* и *мангенна*. Оба могут проводиться отдельно и как часть других ритуальных комплексов. *Тонгсинг* длительностью в один день может устраиваться либо по необходимости раз в год, либо как часть календарного ритуала Йоква Тонгам, отмечающего начало сельскохозяйственного цикла, либо как окончание развернутых похорон умершего естественной смертью. Трехдневный *тонгсинг* проводится раз в три года.

Ритуал *тонгсинг* направлен не только на восстановление жизненных сил участников, но и на восстановление порядка из хаоса. Акт сотворения мира воспроизводится не только в тексте мифа, сопровождающего *тонгсинг*, но и во время ритуальных действий. Во время ритуала также рассказывается антропогонический миф, важной частью которого является сюжет об инцестуальной связи первопредков.

Этот сюжет повторяется и во время ритуала *мангенна*, который проводится отдельно раз в год либо как часть дородовых или интеграционных свадебных ритуалов. Сюжет мифа об инцесте важен для регулирования социальных отношений внутри сообщества лимбу: он устанавливает ограничения на близкородственные браки и не поощряет относительную эндогамию внутри этнической группы.

В XX в. начались трансформационные процессы, которые затронули все сообщества на территории Южной Азии. Лимбу не оказались исключением. Их верования неизбежно подверглись влиянию как глобализации, так и санскритизации. Поэтому в рамках диссертационного исследования была поставлена задача проследить как основные причины, так и сами изменения.

Основными факторами, приведшими к трансформации традиционных верований лимбу, можно назвать политические, религиозные, социальные и культурные. Процесс изменения верований начался с момента вхождения лимбу в состав объединенного Королевства Непал в XVIII в., поскольку доминирующей религией в стране являлся индуизм. Санскритизация привела к изменению в ходе традиционных ритуалов, появились ранее отсутствовавшие церемонии. Ряд мест, почитаемых лимбу, был превращен в индуистские святилища. Возникли понятия ритуальной чистоты и нечистоты, ранее нехарактерные для социальных взаимодействий лимбу. Поскольку верования лимбу были безымянными, непальское общество включало их в индуистские практики. Некоторые черты индуистских божеств стали приписываться местным духам.

Рост антиколониальных настроений, недовольство непальского населения реакционистской политикой местных властей привели к усилению этнического самосознания среди коренных малочисленных народов Индии и Непала. Этнические организации стали появляться на территории Индии в начале XX в., в Непале — в конце XX в. Поскольку они стремились охватить большую часть родственных народов, то стали использовать по отношению к себе экзоним «киранти», который впоследствии вошел в официальные непальские документы. Этнической консолидации способствовало и возрождение традиционной письменности лимбу. Мундхум стал восприниматься не просто как наследие предков, но как священная книга, сопоставимая с сакральными индуистскими текстами.

Начало XX в. — это и период появления различных реформаторских религиозных движений. В Непале в 1930-х годах появился гуру Пахльгунанда, проповедовавший необходимость изменений в традиционных верованиях лимбу. По мнению пророка, именно следование устаревшим религиозным практикам влияло на социальное положение лимбу в непальском обществе. Его проповеди привели к созданию учения «Сатья Хангма», а также повлияли

на традиционные верования. Произошла не только письменная фиксация мундхума, также были внесены изменения в его содержательную часть, вместо множества богов и духов стала распространяться идея о едином верховном божестве, своими чертами напоминающем индуистский абсолют.

Наибольшей трансформации подвергся институт шаманов, что произошло из-за смешения социальных и религиозных факторов. Усилилась миграция лимбу в города, увеличился процент образованных членов общества. Лимбу оказались оторваны от традиционных клановых мест проживания и для выполнения ритуалов стали обращаться к индуистским жрецам. В новом учении «Сатья Хангма» значительную роль стали играть фигуры гуру Пхальгунанды и Атмананды, шаманы считались хранителями отсталых религиозных практик.

В течение XX в. «Сатья Хангма» трансформировалось в «религию киратов» и стало претендовать на замещение традиционной религиозной жизни лимбу. В качестве противодействия этому процессу консервативные лимбу были вынуждены также прибегнуть к изменению ряда аспектов традиционных верований. Прежде безымянная традиция получила название «юмаизм», активистами стали предприниматься попытки по фиксации и сохранению текстов традиционного мундхума.

Учение «Сатья Хангма» к началу XX в. трансформировалось в «религию киратов», поэтому в диссертационном исследовании поставлена задача проследить за изменениями и показать, какое место «религия киратов» занимает в жизни сообщества лимбу. Эта религия представляет собой современный конструкт, с одной стороны постулирующий приверженность традиционным практикам, с другой — заимствующий обрядность индуизма. Сильнее всего трансформациям подвергается ритуальная сторона жизни лимбу. Последователи «религии киратов» отказываются от кровавых жертвоприношений и подношений духам алкоголя. В ритуалы проникают индуистские символы.

Больше всего изменений произошло с календарными и окказиональными ритуалами. Как для последователей «религии киратов», так и для последователей более консервативного юмаизма календарные обряды уже не имеют традиционной значимости, превращаясь в ежегодные светские праздники. Утрачивается функция обеспечения плодородия в сельскохозяйственном обществе, но усиливается другая — этноконсолидирующая. Календарные праздники признаны в Непале на государственном уровне, что позволяет сообществу в определенной степени сохранять культурную независимость и сопротивляться процессу санскритизации.

В «религии киратов» исчез окказиональный ритуал *тонгсинг*, из-за сложности и нехватки шаманов сокращается число его проведений и для последователей юмаизма. Появились различные варианты проведения ритуала *мангенна*. Одна из его форм — чествование гуру киратов Атмананды, которое можно охарактеризовать уже как храмовую церемонию.

Ритуалы жизненного цикла сохраняют традиционные названия, однако в них проникают элементы индуистской обрядности. Это происходит или в результате санскритизации, или из-за осознанного стремления гуру киратов. В некоторые ритуалы жизненного цикла добавляются отсутствовавшие у лимбу практики (например, церемония первого кормления рисом), в других меняется ход церемонии (свадьба, изменение способа захоронения). Недостаточно данных на настоящем этапе исследования, чтобы с уверенностью утверждать, что все они продолжают сохранять трехчастную структуру.

Появление храмов, ранее отсутствовавших у лимбу, — самое заметное новшество в «религии киратов». В них проводятся регулярные службы, часть ритуалов также перемещается на храмовую территорию. В новых практиках видны следы прямого влияния доминирующей идеологии индуизма: поклонение статуям и изображениям гуру, обряды, включающие зажжение огня.

Нововведения в «религии киратов» преследуют ряд целей. За счет большей институционализации религия становится заметной на государственном уровне, а поскольку последователи — представители родственных этнических групп, она также становится существенным этноконсолидирующим фактором. Обращение к письменным текстам взамен устного наследия позволяет передавать учение среди последователей, оторванных от родных корней. Введение института священнослужителей вместо шаманов обеспечивает больший контроль над исполняемыми ритуалами и позволяет избегать длительного периода шаманского ученичества. Киранти вообще и лимбу в частности за счет выполнения церемоний, схожих с индуистскими, стремятся повысить свой социальный статус в непальском обществе.

Наличие единой религии для достаточно большого сообщества делает его заметным в непальском социуме и позволяет его членам формально противостоять санскритизации, хотя, как было сказано выше, индуистские элементы неуклонно интегрируются в религиозные практики. Другой способ противостояния глобализационным и интеграционным тенденциям — возрождение или сохранение собственных традиций. Охранительные тенденции распространены среди тех лимбу, кто не поддерживает «религию киратов» и придерживается юмаизма. Если «религия киратов» апеллирует к этнополитической общности киранти, то юмаизм — только к народу лимбу. Внутри одной этнической группы формируются разные религиозные идентичности, на основе которых возможно обращение и к разным этническим идентичностям: более широкой и более узкой.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

### ИСТОЧНИКИ

#### Полевые материалы этнографических экспедиций

1. ПМА Непал, Катманду, совр. провинция Коши, февраль-май 2010
2. ПМА Непал, Катманду, январь 2013
3. ПМА Индия, Дели, 2023

#### Официальные документы. Статистические данные.

1. Linguistic Survey of India. Sikkim. Part I / Language Division, Office of The Registrar General, India, 2009. 739 p.
2. National Population and Housing Census 2021. National Report on Caste/Ethnicity, Language & Religion / Government of Nepal, Office of the Prime Minister and Council of Ministers, National Statistics Office. Thapathali, Kathmandu, Nepal, 2021. 502 p.
3. Population by religious community, India – 2011. India, 2011 URL: <https://censusindia.gov.in/nada/index.php/catalog/11361> (дата обращения: 01.05.2023)
4. Population Census — 1991 / National Planning Commission Secretariat. Central Bureau of Statistics. Ramshah Path, Kathmandu, Nepal, 1993. CD.

#### Публикации в СМИ

1. Dhoulakoti P. Paryātakīy tathā dhārmik sthal mēnchuyāyēm ḍāṁḍākō vivād ke ho? [В чем заключаются споры, что окружают холм Менчхьяем, туристическое и религиозное место?] // Ujyālo online. ८ मंसिर २०७५ [24.11.2018]. URL: <https://ujyaaloonline.com/story/10527> (дата обращения: 01.05.2023).
2. Gautam K.V. Mēnchuyāyēmamā nirmāṇādhīn sanracanākō vivād culīṇḍai [Разногласия по поводу строительства нового здания на холме Менчхьяем] // Blast Khabar १७ मंसिर २०७५ [3.12.2018]. URL:

<https://www.blastkhabar.com/news/2018/12/03/100965.html> (дата обращения: 01.05.2023).

3. Kirāt samāchār. 2017. URL: <https://dokument.pub/fl-ipbook-pdf-n-603e04b821b3b.html> (дата обращения: 15.05.21)

4. Limbu Bh. Mēnchyāyēmamā nirmāñadhīn sanracanākō vivād baḍhdai [Продолжающиеся споры по поводу строительства нового здания на холме Менчхьяем] // Nagarik news. १६ मंसिर २०७५ [2.12.2018]. URL: <https://nagariknews.nagariknetwork.com/social-affairs/165547-1543746960.html> (дата обращения: 01.05.2023).

5. Mabuhang A. Mēnchyāyēma ḍāmḍākō 'bharjiniṭī' tōḍimḍai [Лишение «невинности» холма Менчхьяем] // Online Khabar. ४ मंसिर २०७५ [20.11.2018]. URL: <https://www.onlinekhabar.com/2018/11/720860> (дата обращения: 01.05.2023).

6. Muhiṅagum aṅasīmāñ liñḍēñ ātmānanda sē'in [Биография гуру Атмананды «Сеинга» Лингдена] б.г. URL: <https://kiratingse.net/biography/name-of-the-person/>. (дата обращения: 15.01.2022).

7. Paksawa P. Rāṣṭriy janagaṅanā: Limbū samudāyamā kun dharmā lēkhñē anyōla [Национальная перепись населения: путаница с тем, о какой религии писать в сообществе лимбу] कार्तिक २६, २०७८ [12.12.2021]. URL: <https://purbeline.com/478554> (дата обращения: 01.05.2023).

8. Phaitawali N. Limbū jātikō vivāh: 'Mēkhkhim' paddhati [Свадьба народа лимбу: метод «Меккхим»] // Yalambar Times. ३० जेष्ठ २०७५ [13.06.2019]. URL: <https://yalambartimes.com/?p=2332> (дата обращения: 01.05.2023).

9. Rai Sh.M. Satyahāñamā samprāday [Религиозная традиция Сатья Хангма] 26.04.2018-2021. URL: <https://kiratrai.org/satyahanma/> (дата обращения: 01.05.2023).

10. 'Tejbahadur' Thanglang M.P. Kirāt dhārmik saṁskār [Религиозные обряды киратов] // Mangsebung news. ३१ जेठ २०७७ [13 June, 2020]. URL: <https://mangsebungnews.com/2020/06/5349.html> (дата обращения: 01.05.2023).
11. Tiwari A., Rai R.K. Eastern Nepal's Mundum landscape // Nepali Times. 18.02.2021. URL: <https://www.nepalitimes.com/banner/eastern-nepals-mundum-landscape/> (дата обращения: 01.05.2023).
12. Tummyahang P.A. 120Aum̐ janmajayantī: Kirāta itihāsaivid mānasinha Chēmjōṅkā bahuāyāmaharu [120 лет со дня рождения: многогранность историка киратов И.С. Чемджонга]. URL: <https://libjubhumju.com/?p=2731> (дата обращения: 01.05.2023).
13. Rai B. Mahaguru Phalgunanda Lingden [Махагуру Пхальгунанда Лингден] // Kirāt samāchār. Kartik, 2017. P. 35–37.
14. Tumbaro R. Mahāgurū Phālgunandakā kehi aloukik kāryakarū [Некоторые сверхъестественные дела махагуру Пхальгунанды Лингдена] // Kirāt samāchār, Kartik 2017. P. 15–29.
15. Yonghang Mahāgurū Phālgunanda Liṅden ra vahānlāi herne dṛṣṭikon [Махагуру Пхальгунанда Лингден и взгляд на него] // Kirāt samāchār, Kartik 2017. P. 29–32.

### **Публицистика**

1. Chemjong I.S. Kirāt mundhum (Kirātko ved) [Мундхум киратов (веды киратов)]. Mahalakshminath, Lalitpur: Kirat Yakthung Chumlung, 2003. 129 p.
2. Chemjong I.S. Kirātī dantyakathā [Киратские сказки]. [Б.м.]: Sājhā Prakaśan, 2017. 76 p.
3. Nitaram T. Yākthuṅ sanskāraharū [Обряды яктхунгов]. Dharan: [Б.и.], 2011. 158 p.

4. Kainla B. Limbu jātimā kōkha pūjā [Поклонение чреву у лимбу]. Kathmandu: Nepal Rajkiya Pragya Pratishtan, 1992. 164 p.
5. Kainla B. Nawacait Mundhum [Навачаит мундхум]. Kathmandu: Limbu Sāhitya ra Sanskriti Utthān tatha Prakash Samaj, 2004. n. pag.
6. Kainla B. Sāmsōghā mundhum (prētātmākō ākhyān) [Самсогха мундхум (о духах предков)]. Limbu Sāhitya ra Sanskriti Utthān tatha Prakash Samaj, 2003. n. pag.
7. Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyādar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā [Праздники киратов: Часува, Пхолошьяндар, Часок Тангнам и Удхаули Сакела]. Ek paricay. [Б.м.]: Kirāt yākthuñ chumluñ, 2002. 28 p.
8. Mabuhang A. Limbu jātiko mundhum ra itihās [Мундхум и история народа лимбу]. [Б.м.]: Harishchandra Mabuhang ra bhim Mabuhang, 2013. 123 p.
9. Menyangbo T.L. Yākthuñ Mundhum [Мундхум яктхунгов]. Kathmandu: Tej Bahadur Menyangbo, 2005. 300 p.
10. Sañajumbho S. Nāmukasām mundhum [Намукасам мундхум]. [Б. м.]: [Б.и.], 2013. 156 p.
11. Shreshtha S.K. Kirātī Lokkathā Sangālo [Сборник киратских преданий]. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 2017. 112 p.
12. Subba Dh. Limbu Lokvartā [Сказки лимбу]. Kathmandu: Kanchan Printing Press, 2017. 35 p.
13. Tumbahang G. Limbu jātikō cinārī [Знакомство с народом лимбу]. Kāṭhamāḍau: ādivāsī janajāti utthāna rāṣṭriya pratiṣṭhān ra kirāt yākthuñ cumluñ, kēndriy kāryālay, 2011. n. pag.
14. Thebe Dh.Th. Kirātaharukō dharma (yumāsāma/jōsamani/satyahāna) [Б. м.]: [Б.и.], 2011

15. Yakthumba M. Akvāmā Mundhum [Мундхум Окванамы]. [Б.м.]: [Б.и.], 2019. 10 p.

16. Yakthumba M. Maulik Kirāt Dharma-Sanskar [Основные обряды киратов]. Dharan: Dhanjit Limbu & Raj Kumar Limbu, 2006. 159 p.

### **Диссертации**

1. Chemjong D. Dh. “Limbuwan is our Home-Land, Nepal is our Country”: History, Territory, And Identity In Limbuwan’s Movement. PhD Thesis. Cornell University, 2017. 287 p.

2. Gustavsson L. Religion and Identity Politics in the Indian Himalayas: Religious Change and Identity Construction among the Limboos of Sikkim. MA Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, University of Oslo, 2013. 160 p.

3. Limbu R.K. Performance in Limbu Mundhum: A Study of Cultural Representation. M.Phil. Thesis. Faculty of the Humanities and Social Sciences, Tribhuvan University, 2010. 110 p.

4. Thapa N. Phedangma among Limboos of Sikkim: Change and Continuity. M Phil Thesis. Department of Anthropology, School of Human Sciences, Sikkim University, 2017. 150 p.

5. Tumbahang M.B. A Linguistic Study of Limbu Mundhum. A Dissertation Submitted to the Faculty of Humanities and Social Sciences of Tribhuvan University in Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Linguistics. Kathmandu, 2013. 429 p.

### *На непальском языке*

1. Kandangavā K. Limbū jātilo mṛtyū samskāḥ: nirantartā ra Parivartan [Похоронные обряды лимбу: традиции и изменения]. A Dissertation Submitted to the Faculty of Humanities and Social Sciences of Tribhuvan University in

Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Social Sciences. Kathmandu, 2016. 87 p.

### **Интернет-ресурсы и группы в социальных сетях**

1. Интернет-портал Kirat ingse. URL: <https://kiratingse.net/>. (дата обращения: 15.01.2022).
2. Интернет-портал National heroes. URL: <https://www.imnepal.com/national-heroes-nepal/> (дата обращения: 01.05.2023). (дата обращения: 15.01.2022).
3. Charu pōlnē bārē mundhum [Мундхум о сожжении подношений] // Mahaguru Falgunanda. 16.06.2017. URL: <https://www.facebook.com/437237133102561/posts/766359716856966/> (дата обращения: 15.01.2022).
4. Kedem Bh. \*Māñahima\* ko sandarbh [По поводу ‘мангхима’] // mundhum. 15.08.2019. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2462719570491437/> (дата обращения: 15.01.2022).
5. Kedem Bh. сообщение о строительстве мангхима // mundhum. 30.08.2019. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2492049310891796/> (дата обращения: 15.01.2022).
6. Limboo Bh. Kun dēśbāṭa kati janā sadasyaharu chan yō mundhum grupamā? [Сколько участников группы мундхум из каких стран?] URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1432576990172372/> (дата обращения: 03.09.2019).
7. Limboo Bh. Chalaphalakā lāgi — "Sōdhuṅgēn Lēpmuhāñ" kō thiē? [Для обсуждения — кто такой Содхунгген Лепмуханг?] // mundhum. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1200258333404240/> (дата обращения: 03.09.19).

8. Yakhthung Sa. Manuṣyakō utpatti (saṣṭi) tathā māṅgēnā mundhum [Мундхум о происхождении (творении) человека и мангенна мундхум] // mundhum. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1470419469721457/> (дата обращения: 03.09.19).
9. Limbu Bh.S. сообщение о традиционном похоронном обряде // mundhum. 08.07.2018. URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/1788282327935168/> (дата обращения: 03.09.19).
10. Emehang J. D. Mundhum grupamā hāmī kahāṃ kahāṃ bāṭa jōḍi'ēkō chau? [Откуда участники группы мундхум?] URL: <https://www.facebook.com/groups/103303693099715/permalink/2305429856220410/> (дата обращения: 03.09.2019).
11. Limbu Bhim Varṣamā ēk choṭi garne samskāṛ [Обряд, который надо сделать раз в год] URL: <https://www.facebook.com/groups/mundhum/permalink/4681212705308768/?app=fbl> (дата обращения: 03.09.2022)

### **Видеоматериалы**

1. MANGENA a tradition of kirati Mundhum // Falelung TV . 07.06.2018. URL: <https://youtu.be/KvWtSs-ZXBg> (дата обращения: 01.05.2023).
2. Yēbā ra kirāt sēvāsābā lē phalāknē mundhum bic yastō bhinnatā cha, - māṅsēvāsābā [Разница в чтении мундхума йебой и служителем религии киратов заключается в следующем — мангсева саба] // Falelung TV. 19.04.2020. URL: <https://youtu.be/PccCDYbhDFM> (дата обращения: 01.05.2023).
3. "Mundhum ra satyahāṅamā dharmakō tālamēlanai mildaina" [В мундхуме и Сатья Хангме нет религиозной гармонии] // Global Network. 27.03.2020. URL: <https://youtu.be/w7CYbCKRJ2k> (дата обращения: 01.05.2023).

4. Nahen Lakma // Harkajang Limbu. 14.10.2017. URL: <https://youtu.be/k85cM303ILw> (дата обращения: 01.05.2023).
5. Kirat wedding Nepal // Hit tv Nepal. 28.11.2019. URL: <https://youtu.be/fEBhhMOBJ9E> (дата обращения: 01.05.2023).
6. Dharmopadesh 8. Nāmrō kirāt bhāṣā kirāt lipi hō. Kirāt dharmaguru Atmānanda Liṅdēn [8-я проповедь. Наш язык киратов — письмо киратов. Гуру киратов Атмананда Лингден] // Kirat TV. 8.12.2018. URL: <https://youtu.be/J9vw5C5QDcA> (дата обращения: 01.05.2023).
7. Kirat Festival Udhauli 2017 in Sanohatiban, Nepal // libju bhumju Channel. 3.12.2017. URL: <https://youtu.be/WgC3ccobk8w> (дата обращения: 01.05.2023).
8. Limbu's traditional worship (tongsing) // Limbu gopal748. 25.09.2016. URL: <https://youtu.be/J6qj62y4cSI> (дата обращения: 01.05.2023).
9. CHASOK TANGNAM 2078. DHARAN // Mahendra Sor Faben. 31.12.2021. URL: <https://youtu.be/NIp5oiuiN6U> (дата обращения: 01.05.2023).
10. Māñhimamā sēvā garna jādā kē kē sēvā sāmāgrī lānē? Ra dhyāna dinuparnē kurāharu bhīḍiyō hērnuhōs [Какие вещи нужно взять с собой, собираясь на службу в мангхим? Посмотрите, на что обратить внимание] // Mangsebung khabar. 20.07.2022. URL: <https://youtu.be/mUsWWLTD4CM> (дата обращения: 01.05.2023).
11. Ati durlabh bhīḍiyō. Ētīhāsik bhīḍiyō. Kirāt dharmaguru āmājyukō jhyāmṭā nṛṭya [Очень редкое видео. Историческое видео. Танец матушки гуру киратов] // Mangsebung Tv. 25.01.2019. URL: <https://youtu.be/MNDfDdSbu1E> (дата обращения: 01.05.2023).
12. Kamalā Liṅdēn ra Aśōka Taṇḍukārabich yastō bhayō [Так проходила [свадьба] между Камалой Лингден и Ашоком Тандукаром] // Mangsebung Tv. 7.03.2019b. URL: <https://youtu.be/JeC1pYeLgRA> (дата обращения: 01.05.2023).

13. Kirātīharu āgō yasari bālchna: Prasaṅg kirāt dharmaguru suputrī kamalā liṅdēn śubh bivāh [Так зажигают огонь кираты: свадьба дочери гуру [Атмананды] Камалы Лингден] // Mangsebung Tv. 8.03.2019с. URL: [https://youtu.be/IHR\\_sqmOyF4](https://youtu.be/IHR_sqmOyF4) (дата обращения: 01.05.2023).
14. Māgha 4 gatē matvarpuṅakārya: Kirāta dharmagurujuvāṭa viśvabharīkā kirātaharukō śira uṭhā'unu bhayō (hērihālnuhōs) [Важное мероприятие 4 магха: гуру киратов совершил «поднимание головы» для последователей религии киратов по всему миру (посмотрите)] // Mangsebung Tv. 19.01.2022. URL: <https://youtu.be/mgnVWn7imKk> (дата обращения: 01.05.2023).
15. Māṅgēnnā kina garnē? Manaprasād Thalaṅ [Зачем совершать мангенну? Манпрасад Тхаланг] // Mangsebung Tv. 16.06.2020с. URL: <https://youtu.be/E1RVg5wVDVQ> (дата обращения: 01.05.2023).
16. Māṅgēnnā, yastō huncha [Так совершается мангенна] // Mangsebung Tv. 4.10.2018. URL: <https://youtu.be/VYdoscaLe9E> (дата обращения: 01.05.2023).
17. Must be Absorbed in Mang // Mangsebung Tv. 23.03.2021. URL: <https://youtu.be/DdPkQSQhZRU> (дата обращения: 01.05.2023).
18. Phālgunandalē mahāmāṅtibārē ājabhandā 135 barṣa agāḍi bhannubhaēkō cha: Kirāta dharmaguru [Гуру киратов: Пхальгунанда говорил об эпидемии еще 135 лет назад] // Mangsebung Tv. 08.06.2020. URL: <https://youtu.be/aEgIIHyndHE> (дата обращения: 01.05.2023).
19. Satark rahannu, surakṣita hunu: Kirāt dharmaguru [Гуру киратов: быть начеку, чтобы быть в безопасности] // Mangsebung Tv. 10.05.2020б. URL: [https://youtu.be/mhNnZDxG3\\_U](https://youtu.be/mhNnZDxG3_U) (дата обращения: 01.05.2023).
20. Limbū samudāyakō pramukh parv cāsōka taṅnām tāplējunāmā suru [Начался главный праздник народа лимбу Часок Тангнам в Тапледжунге] // News24 Nepal. 8.12.2016. URL: <https://youtu.be/BSIJz7NE1Us> (дата обращения: 01.05.2023).

21. Limbu cultural wedding (chaarkalam), Nepali wedding video of Resmi & Yadap Rai // Smart vision Nepal. 01.04.2020. URL: <https://youtu.be/MNPeJnnwwIA> (дата обращения: 01.05.2023).
22. Mangsebung Temple (Kirat Dharma) // ST Nepal. 04.03.2019. URL: <https://youtu.be/FIisyiR9HQps> (дата обращения: 01.05.2023).
23. Yākthuñ limbu jātikō vivāh ritithitī [Брачные ритуалы народа лимбу-йактхунгов] // Yuma arts. 9.10.2017. URL: <https://youtu.be/uWHhA4bBRdU> (дата обращения: 01.05.2023).
24. Mundhum manthanabārē prājña Vairāgī Kāimlākā dṛṣṭikōṇaharū! [Взгляд ученого Баираги Каинлы на исследования мундхума] // Yuma Samyo. 05.11.2019. URL: <https://youtu.be/xPHV-wfIYNc> (дата обращения: 01.05.2023).
25. Nepali wedding in Limbu Culture of Chandra and Bhawana in Kathmandu, Nepal (31st July, 2015) // Bhakari online TV URL: <https://youtu.be/ugqYJqPVMfs?si=un2rHzrqpHXkmR4y> (дата обращения: 01.05.2023)

## ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М.Ф. Взаимосвязи мифа и ритуала в Древней Индии (по материалам ведийского канона) // Реальные и знаковые формы социальной дифференциации в архаике. Миф и формы его отражения в ритуальной практике: сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики» / отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 188-195
2. Альбедиль М.Ф. Репрезентация мифа в традиционной индийской культуре // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Вып. 12 (2). С. 262–275. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.207>.

3. Альбедиль М.Ф., Стрельцова Л.А. Непал. Как сохранить веру предков? // Азия и Африка сегодня. 2022. № 6. С. 58–65. <https://doi.org/10.31857/S032150750020423-7>.
4. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993. 321 с.
5. Басилов В.Н. Избранники духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.
6. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог В116. Съеденная книга. 16.21.-.30.32.-.36. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 01.05.2023).
7. Введение в востоковедение / под ред. Е.И. Зеленева, В.Б. Касевича. СПб.: Каро, 2010. 584 с.
8. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Общности. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. Т. 2. 429 с.
9. Габорио М. Непал и его жители. М.: Наука, 1985. 184 с.
10. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. 198 с.
11. Головнёв А. В., Белоруссова С. Ю., Киссер Т. С. Виртуальная этничность и киберэтнография. СПб: МАЭ РАН, 2021. 280 с
12. Давыдов И.П. Сравнительно-функциональный анализ мифа и ритуала как составляющих частей мифоритуального религиозного комплекса // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия, 2013. Вып. 1 (45). С. 39–56.
13. Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские. М.: Наука, 1997. С. 517–532.
14. Лимбу // Большая российская энциклопедия. URL: <https://bre.mkrf.ru/ethnology/text/2174503> (дата обращения: 01.05.2023).
15. Лобачева Н.П. Что такое свадебный обряд (опыт изучения брачно-свадебной обрядности) // ЭО. 1995. № 4. С. 56–64.
16. Маретина С.А., Котин И.Ю. Племена в Индии. СПб.: Наука, 2011. 152 с.
17. Мелетинский Е.М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография. У

- этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л.: 1984. С. 57-62
18. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Восточная литература РАН, 2000. 407 с.
19. Народы Южной Азии: Индия, Пакистан, Непал, Сикким, Бутан, Цейлон и Мальдивские острова / под ред. Н.Р. Гусевой, А.М. Дьякова, М.Г. Левина, Н.Н. Чебоксарова. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 814-815
20. Редько И.Б. Политическая история Непала. М.: Наука, 1986. 379 с.
21. Религиоведение // Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. 1256 с.
22. Руг М. Сидеть на краю чуда. Искусство и анимизм на службе человека и исцеления планеты // Экопоэзис: экогумани-тарные теория и практика. 2020. Т. 1, № 1. URL: <http://ecopoiesis.ru> (дата обращения: 26.01.2022).
23. Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М.; СПб: Нестор-История, 2022. 408 с.
24. Рыжакова С.И. Новый традиционализм и религии Южной Азии // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012>.
25. Стрельцова Л. А. Образы птиц в фольклоре народа киранти // Бестиарий IV. Земля и небо в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 155–166.
26. Стрельцова Л.А. Формы традиционных верований лимбу: проблемы определения // XX межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» 14–16 декабря 2017 г. Сборник материалов. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2018. С. 45–49.
27. Стрельцова Л.А. Сведения о народности лимбу в заметках британских дипломатов и исследователей XIX в. // Вестник СПбГУ. Востоковедение и африканистика. 2017. Т. 9, вып. 4. С. 384–396. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2017.404>.

28. Стрельцова Л.А. Архаичность представлений об устройстве мира у народности лимбу (попытка реконструкции) // Манускрипт. 2018. № 12 (98), ч. 2. С. 271–274. <https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-12-2.17>.
29. Стрельцова Л.А. Плетеные корзины и другие предметы в ритуале тонгсинг народности лимбу // Вещь и обряд: рациональное и иррациональное в архаике: сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XI. СПб: МАЭ РАН, 2018. С. 199–211.
30. Стрельцова Л.А. Функция мифа об инцесте в обществе непальских лимбу // Мужская и женская субкультуры в архаике: мифологемы, системы обозначения, функции. Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XII. СПб.: МАЭ РАН, 2019. С. 37–45.
31. Стрельцова Л.А. Мифы лимбу в киберпространстве: внутрикультурный диалог этноса // Традиционная культура. 2020. Т. 21, № 4. С. 132–140. <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.4.011>.
32. Стрельцова Л.А. Положение лимбу в этносоциальной структуре Непала (1774–1968) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12, вып. 3. С. 452–465. <https://doi.org/10.21638/spbu13.2020.309>.
33. Стрельцова Л.А. Жертвоприношения животных в традиционных ритуалах лимбу // Охота и война: организация, стратегия, опыт. Животные в архаике: мировоззрение, обрядовая практика, образ. Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». Вып. XIII. СПб.: МАЭ РАН, 2021. С. 191–198.
34. Стрельцова Л.А. Строительство культовых сооружений у непальских лимбу // Венок из даров дружбы: сборник научных статей в честь Маргариты Федоровны Альбедиль / ред.-сост. Я.В. Васильков и Т.И. Оранская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. С.317-327
35. Стрельцова Л.А. Религия киратов в Непале: поиски новой этнорелигиозной идентичности // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 66–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040048>.

36. Токарев С.А. Ранние формы религии. М: Политиздат, 1990. 400 с.
37. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. 624 с.
38. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7-60
39. Топоров В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Мировое дерево: универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 25–51.
40. Торчинов Е.А. Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998. 544 с.
41. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 273 с.
42. Успенская Е.Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. 12, № 3. С. 150–171.
43. Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 372 с.
44. Эриксен Т. Х. Что такое антропология? / Т. Х. Эриксен М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2014. 238 с.
45. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
46. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
47. Akkermann A. Das virtuelle Universum der Identität. Überlegungen zu einer Ethnologie des Cyberspace // Die off enen Grenzen der Ethnologie. Schlaglichter auf ein sich wandeln des Fach. Frankfurt am Main, 2000. S. 276–290.
48. Atkinson J.M. Shamanisms Today // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 307–330.
49. Balikci-Denjongpa A. Kangchendzönga: Secular and Buddhist perceptions of the mountain deity of Sikkim among the Lhopos // Bulletin of Tibetology. 2002. Vol. 38, no. 2. P. 5–37.
50. Beckford J.A. Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements. New York: Methuen, 1985. 327 p.

51. Bell C.M. *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press, 2009. 288 p.
52. Bista D.B. *People of Nepal*. Calcutta: State Mutual Book & Periodical Service, Limited, 1967. 210 p.
53. Bhatt K.P. *Ethnomathematics and Curriculum: An Ethnographic Study in Limbu Community // Interdisciplinary Research in Education*. 2022. Vol. 7, iss. 2. P. 47–58. <https://doi.org/10.3126/ire.v7i2.50472>.
54. Campbell A. *On the Tribes around Darjeeling // Transactions of the Ethnological society of London*. Vol. 7. London: Truner & Co Publ., 1869, P. 144–159.
55. Caplan L. *Land and Social Change in East Nepal: A Study of Hindu-Tribal Relations*. London; New York: Routledge, 2004. 250 p.
56. Chemjong I.S. *History and Culture of the Kirat People*. Kathmandu: Kirat Yakthung Chumlung, 2003a. 253 p.
57. Chilson C., Knecht P. (eds) *Shamans in Asia*. London: Routledge Curzon, 2003. 208 p.
58. Diamandaki K. *Virtual ethnicity and digital diasporas: Identity construction in cyberspace // Global media Journal*. American ed. 2003. Vol. 2, iss. 2. P. 1–14.
59. Gaenzsle M. *The Kiranti Groups of East Nepal // Contemporary Society: Tribal Studies*. Vol. V: *The Concept of Tribal Society*. New Delhi: Concept Publishing Company, 2002. P. 31–56.
60. Gaenzsle M.I. *Rai Mythology // Rai Mythology Kiranti Oral Texts / ed. by K.H. Ebert, M. Gaenzsle*. Harvard: Department of Sanskrit and India Studies, 2008. P. 5–16.
61. Gaenzsle M. *Scriptualisation in Eastern Nepal // Ritual, Heritage and Identity The Politics of Culture and Performance in a Globalised World / Eds. Ch. Brosius, K.M. Polit*. New Delhi: Routledge, 2011. P. 281-297
62. Gaenzsle M. *The Power of Script: Phalgunanda's Role in the Formation of Kiranti Ethnicity // Routeing Democracy in the Himalayas / ed. by Vibha Arora*,

- N. Jayaram. New Delhi: Routledge India, 2013. P. 50–73.  
<https://doi.org/10.4324/9780367818463-4>.
63. Gaenzle M. Redefining Kiranti religion in contemporary Nepal // Religion, secularism, and ethnicity in contemporary Nepal / ed. by D.N. Gellner, S.S. Hausner, Ch. Letizia. New Delhi: Oxford University Press, 2016. P. 326–352.
64. Gaenzle M. Satyahangma rituals: commemorating Phalgunanda in eastern Nepal // European Bulletin of Himalayan Research, 2021, n. pag.
65. Gellner D., Shrestha B.G. Limbu Adaptations of Religion in the Diaspora // Global Nepalis: Religion, Culture, and Community in a New and Old Diaspora / ed. by D.N. Gellner, S.L. Hausner. New Delhi: Oxford University Press, 2018. n. pag.
66. Grierson G.A. Limbu // Linguistic Survey of India. Vol. 3. Tibeto-Burman Family. Pt. 1. General Introduction, Specimens on the Tibetan Dialects, the Himalayan Dialects, and the North Assam Group. Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1909. P. 283–304
67. Hamilton F.B. An Account of The Kingdom of Nepal: And Of The Territories Annexed To This Dominion By The House Of Gorkha Until The Year 1814. New Delhi: Asian Educational Services, 1997. 364 p.
68. Handbook of East Asian New Religious Movements, ed. Lukas Pokorny, Franz Winter. Leiden; Boston: Brill, 2018. 636 p.
69. Hitchcock J.T. Introduction // Spirit Possession in the Nepal Himalayas. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976. P. xi-xxviii
70. Hodgson B.H. Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. London: Truner & Co Publ., 1874. 269 p.
71. Hodgson B.H. Miscellaneous Essays Relating to Indian Subjects. London: Truner & Co, 1880. 407 p.
72. Höffer A. A Recitation of the Tamang Shaman in Nepal. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag, 1994. 379 p.
73. Höffer A. The Caste Hierarchy and the State in Nepal: A Study of the Muluki Ain of 1854. Kathmandu: Himal Books Classic, 2012. 420 p.

74. Jones R.L. Sanskritization in Eastern Nepal // *Ethnology*. 1976a. Vol. 15, no. 1. P. 63–75.
75. Jones R.L. Limbu Spirit Possession and Shamanism // *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976. P. 29–55.
76. Jones R.L. Courtship in an Eastern Nepal Community // *Anthropos*. 1977. Bd. 72, H. 1./2. P. 288–299.
77. Jones Sh.K., Jones R. Limbu Women, Divorce, and the Domestic Cycle // *Kailash*. 1976. Vol. 4, no. 2. P. 169–184.
78. Kirkpatrick W. *Account of the Kingdom of Nepaul*. London: Blumer & Co Publ., 1811. 386 p.
79. Limbu R.K. Socio-Cultural and Historical Significance of the Mundhum Performance // *Molung research journal*. 2011. Vol. 2, no. 1. P. 131-137
80. Maskarinec G.G. *The Rulings of the Night: An Ethnography of Nepalese Shaman Oral Texts*. University of Wisconsin Press, 1995. 276 p.
81. Mills J.P. *The Ao Nagas*. London: Macmillan and Co Limited, St. Martin's Street, 1926. 510 p.
82. Pappadis M. *Limbu Folklore*. Kathmandu: Pilgrims Publishing, 2001. 97 p.
83. Ripinsky-Naxon M. *The Nature of Shamanism: Substance and Function of a Religious Metaphor*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. 304 p.
84. Risley H.H. *Limbu // The Tribes and Castes of Bengal*. Ethnographic glossary. Vol. 2. Calcutta: Bengal Secretariat Press, 1892. P. 14–20.
85. Roy B. *Gorkhas and Gorkhaland*. Darjeeling: Parbaty Roy Foundation, 2012. 502 p.
86. Sagant P. *The Dozing Shaman: The Limbus of Eastern Nepal*. New Delhi: Oxford University Press, 2008. 470 p.
87. Sagant P. *Becoming a Limbu Priest: Ethnographic Notes // Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. England, ARIS & PHILLIPS Ltd., 1976. P. 56–99.

88. Schlemmer G. New Past for the Sake of a Better Future: Re-Inventing the History of the Kirant in East Nepal // *European Bulletin of Himalayan Research*. 2003. No. 25–26. P. 119–144.
89. Schlemmer G. Following the Ancestors and Managing the Otherness. Marine Carrin. *Encyclopedia of the Religions of Indigenous People of South Asia*. Leiden: Brill, 2019. 13 p.
90. Srinivas M.N. A Note on Sanskritization and Westernization // *The Far Eastern Quarterly*. 1956. Vol. 15, no. 4. P. 481–496.
91. Subba C. *Limbu Culture and Religion*. Kathmandu: K.B. Subba, 1995. 334 p.
92. Subba C. Cho?lung: The Core of the Political Philosophy in Yakthung Mundhum // *Journal of Global Literacies, Technologies, and Emerging Pedagogies*. 2019. Vol. 5, iss. 2. P. 922–951.
93. Subba J.R. *History, Culture and Customs of Sikkim*. Sikkim: Gyan Publishing House, 2008. 463 p.
94. Subba J.R. *Mythology of the People of Sikkim*. Sikkim: Gyan Publishing House, 2009. 453 p.
95. Subba J.R. *Yumaism, the Limboo Way of Life. A Philosophical analysis*. Gangtok (Sikkim): Yakthung Munghum Salappa, 2012. 322 p.
96. Subba T.B. *Politics of Culture: A Study of Three Kirata Communities in the Eastern Himalayas*. Chennai: Orient Blackswan Publ., 1999. 154 p.
97. Subba T.B. Clear mountains, Blurred horizons. Limbu perception of their physical world // *Culture and the Environment in the Himalaya* / ed. by A. Guneratne. London: Routledge, 2010. P. 114–131.
98. Ślaczka A.A. *Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology*. Leiden: Brill, 2007. 412 p.
99. Sthaneshwar T. Songs of Transformation: Vernacular Josmanī Literature and the Yoga of Cosmic Awareness // *International Journal of Hindu Studies*. 2010. Vol. 14, no. 2–3. P. 201–228.
100. van Driem G. *The Grammar of Limbu*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1987. 593 p.

101. Wright D. History of Nepal. New Delhi: Asian Educational Services, 1990. 324 p.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

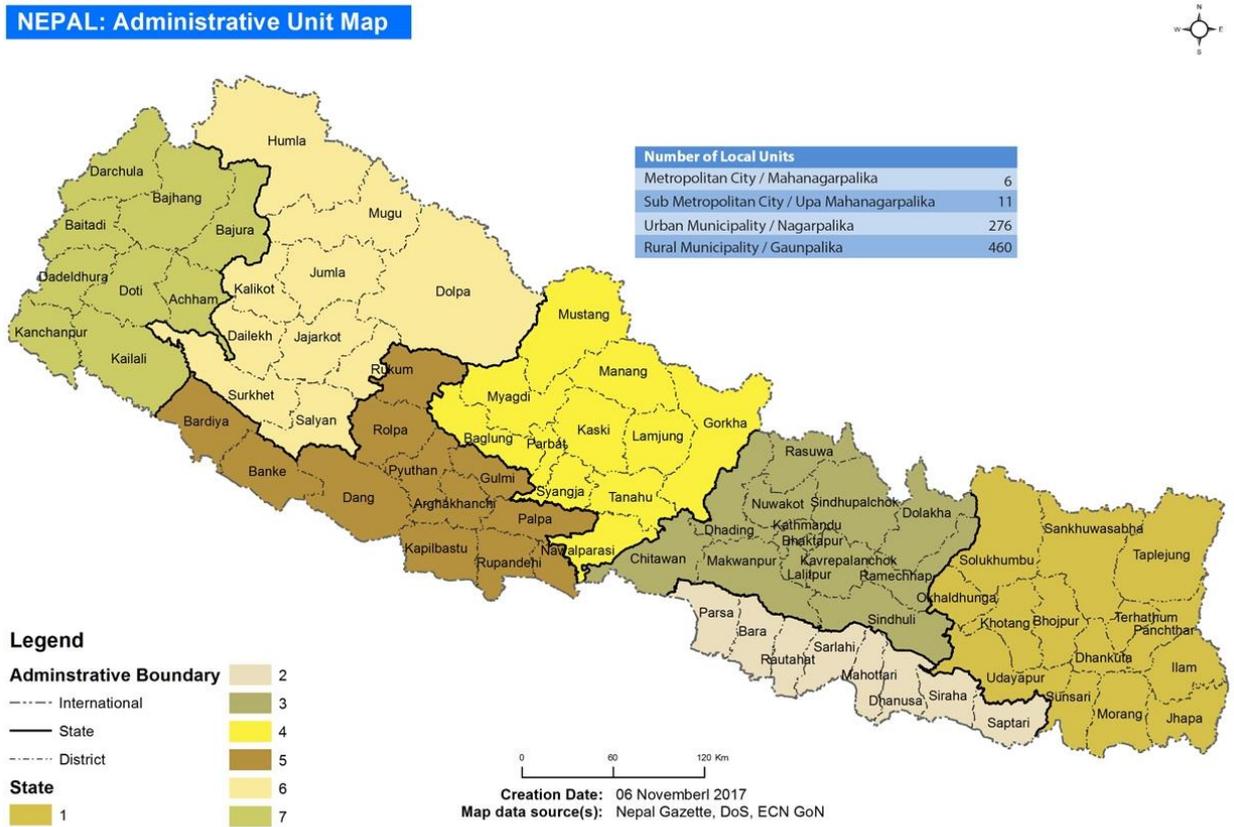


Рис. 1 Административное деление Непала в соответствии с Конституцией 2015 г. Источник: URL: <https://www.un.org.np/map/nepal-administrative-unit-map>

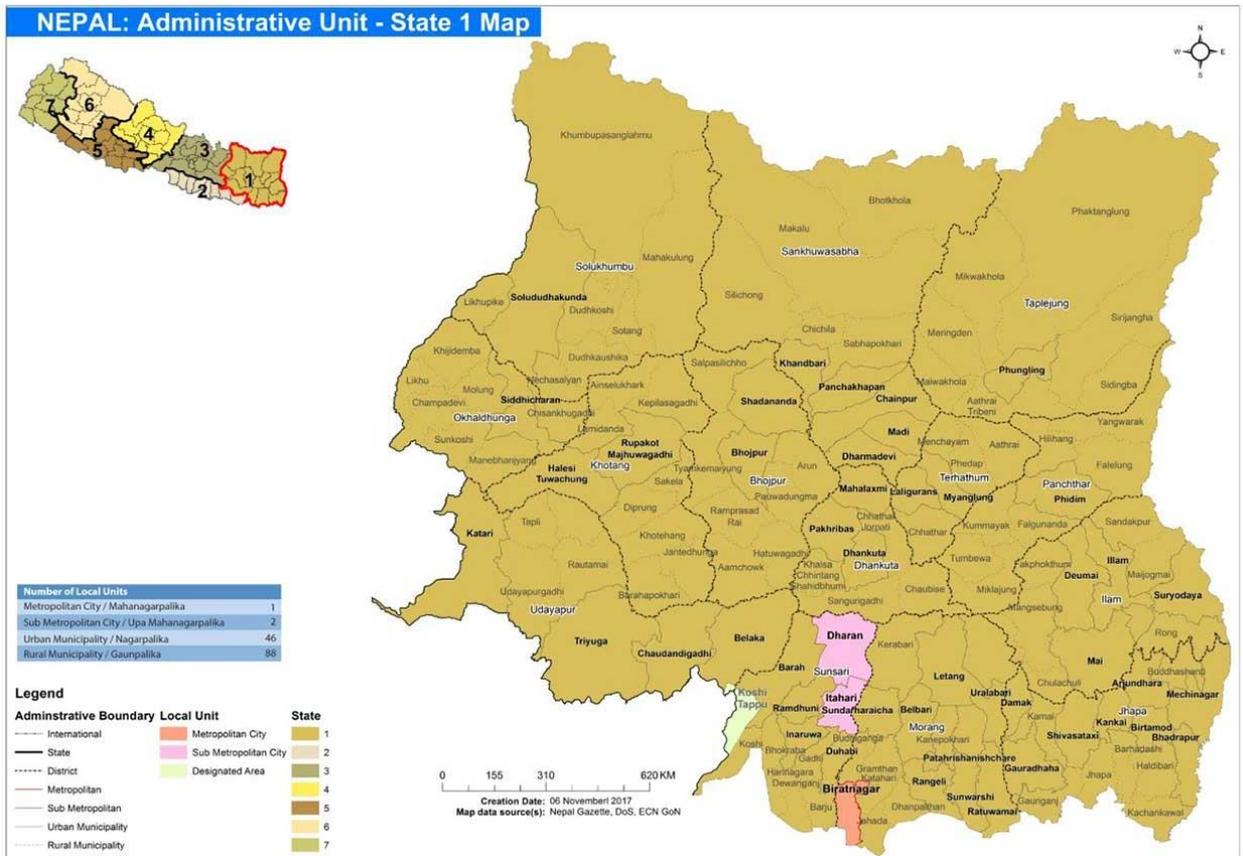


Рис. 2. Административное деление бывшей провинции № 1, с 1 марта 2023 г. провинции Коши.

Источник: URL: <https://www.un.org.np/map/nepal-administrative-unit-province-1-map>





Рис 4. Традиционное подношение во время Часок Тонгнама Источник: Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyādar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricay. [Б.м.]: Kirāt yākthuñ chumluñ, 2002. P.17



Рис 5. Традиционное празднование Часок Тонгнама Источник: Kirāt chaḍ: cāsuvā, pholaṣyādar, cāsok tañnām ra udhaulī sākelā. Ek paricay. [Б.м.]: Kirāt yākthuñ chumluñ, 2002. P. 21

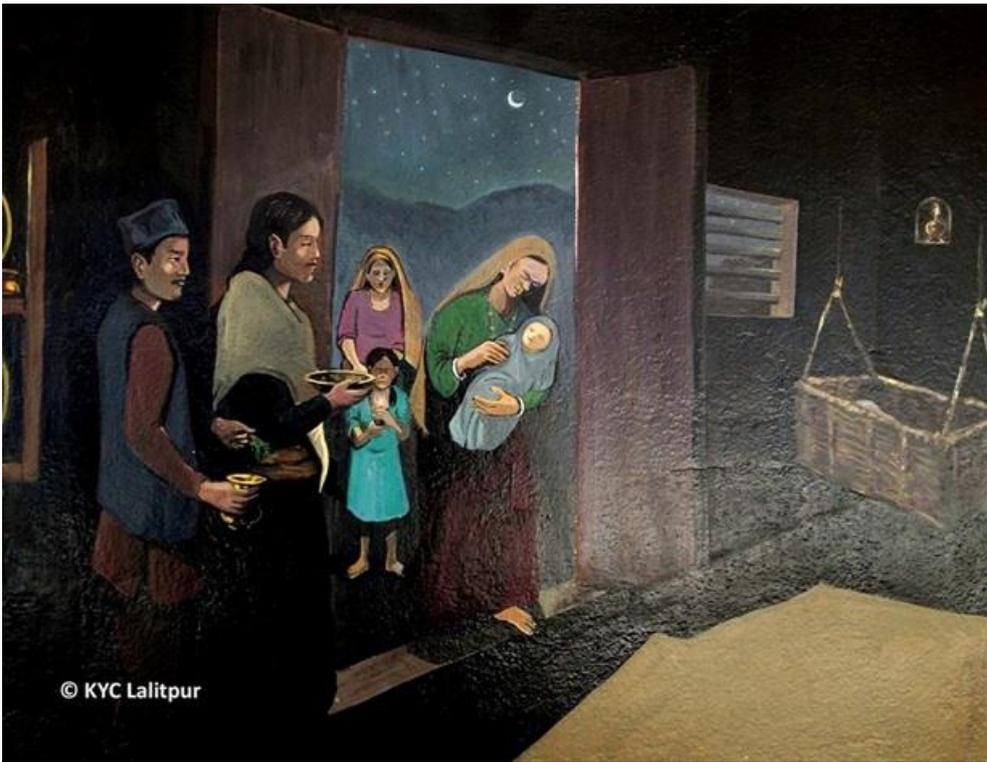


Рис. 6. Изображение ритуала янгданг пхонгма. ПМА Непал, Катманду, февраль-май 2010

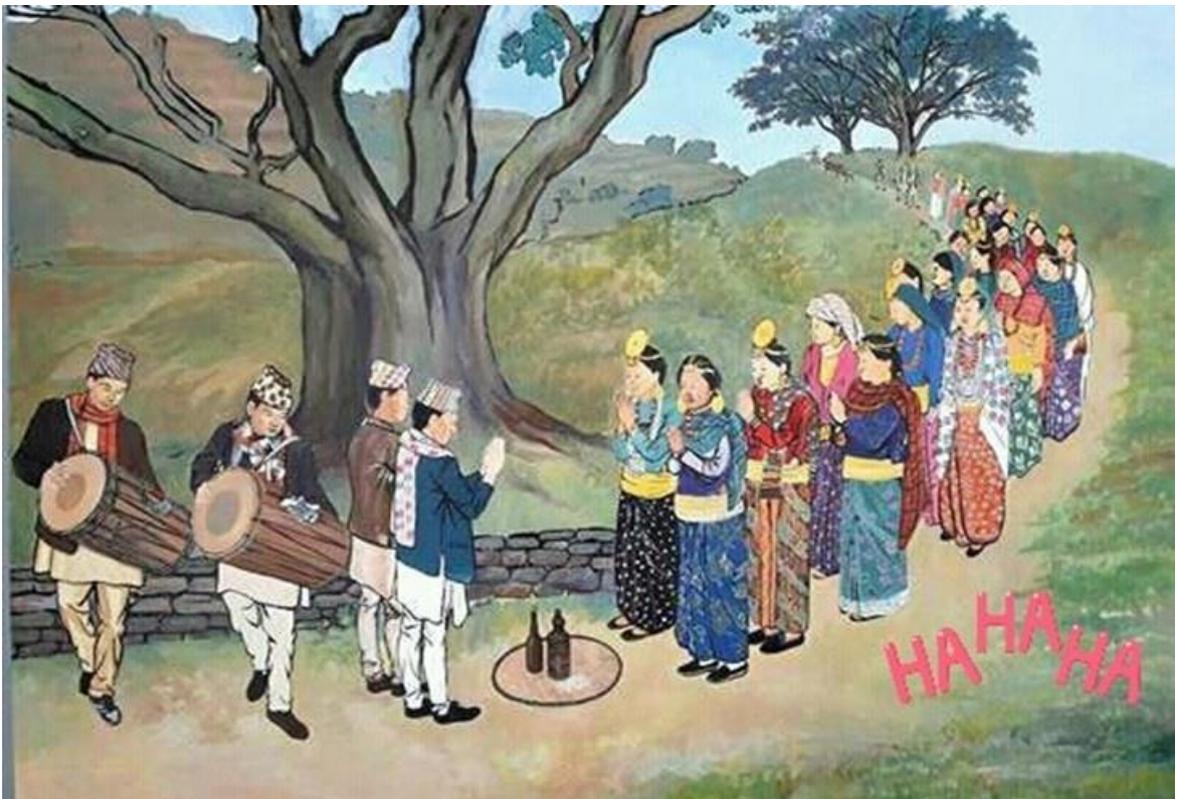


Рис. 7. Свадебная процессия. ПМА Непал, Катманду, февраль-май 2010



Рис.8 Жертва во время ритуала мангенна. Источник: группа «mundhum»



Рис. 9 Алтарь йагрангсинг. ПМА Непал, Катманду, февраль-май 2010, личный архив информанта.



Рис.10 Рукопись «Декларации истинной веры [принятой] собранием лимбу». Источник: URL <https://kiratingse.net/>

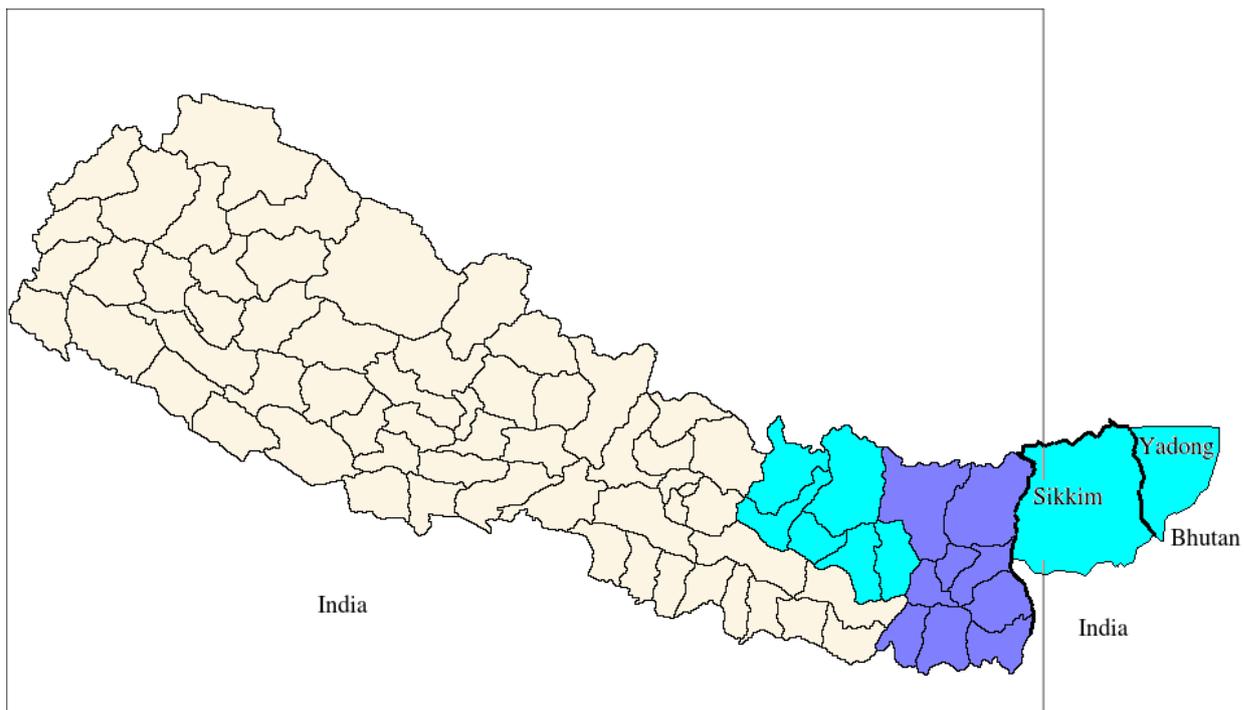


Рис.11 Исторические границы Лимбувана обозначены голубым цветом.

Источник: URL:

[https://en.wikipedia.org/wiki/Limbuwan#/media/File:Limbuwan\\_location.png](https://en.wikipedia.org/wiki/Limbuwan#/media/File:Limbuwan_location.png)



**मुहिगुम अङ्सीमाङ् फाल्गुनन्द लिङ्देन**

Рис. 12 Изображение гуру Пхальгунанды. Источник: URL <https://kiratingse.net/>



Рис. 13 Портрет гуру Атмананды. Источник: URL: <https://kiratingse.net/>