

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
НОВЫЕ СТАРЫЕ РЕЛИГИИ ВОСТОКА:
ФОРМИРОВАНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ
(отв. ред. – С.И. Рыжакова)**

НОВЫЙ ТРАДИЦИОНАЛИЗМ И РЕЛИГИИ ЮЖНОЙ АЗИИ

С.И. Рыжакова

Светлана Игоревна Рыжакова | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Ключевые слова

Южная Азия, племенные религии, новые религии, традиционализм, современность

Аннотация

В истории религий мира, помимо крупных религиозных деноминаций и небольших этноспецифических культов и практик, существует ряд течений, сочетающих локальные и этнические черты с глобальными. Некоторые из этих течений называют традиционалистскими религиями, движением социальной адаптации, архаическим социальным движением, культовым обновлением или возрождением. Речь идет о творческом переосмыслении наследия прошлого, его преобразовании и дополнении, переформатировании, “перевосхождении”, включении в широкий современный мировоззренческий контекст. Такие течения оттеняют и дополняют магистральные линии исторического развития других религий, культов и практик, иногда контрастируют с ними, а подчас играют роль катализаторов различных тенденций. Как правило, они сопряжены с формированием этнокультурных идентичностей, размежеванием или, наоборот, укреплением социальных связей – реальных и воображаемых. В настоящей блоке впервые в отечественной этнографии анализируются модели и стратегии формирования и трансформаций “новых старых” религий Востока, прежде всего Южной Азии, уже ставших заметным явлением в социальной, политической и культурной жизни региона. В тематический блок вошли статьи Е.А. Ренковской, С.И. Рыжаковой, Л.А. Стрельцовой, А.А. Бычковой, М.Б. Щербак.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 22-28-00505]

Статья поступила 10.04.2023 | Окончательный вариант принят к публикации 01.07.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Рыжакова С.И. Новый традиционализм и религии Южной Азии // Этнографическое обозрение. 2023. № 4. С. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH

Ryzhakova, S.I. 2023. Novyi traditsionalizm i religii Yuzhnoi Azii [New Traditionalism and Religions of the South Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH

В складках одежды Будды множество пространств...
(китайская поговорка)

В истории религий мира, помимо крупных религиозных деноминаций и небольших этноспецифических культов и практик, существует ряд течений, сочетающих локальные и этнические черты с глобальными. Локальные аспекты религий ограничивают их географически, привязывают верования к определенному месту или природным объектам (к конкретной горе, дереву и т.д.), к определенным этническим сообществам (к их божествам, духам предков и т.п.) или сегментам этих сообществ (группам посвященных, инициированных, избранных). Глобальные же черты проявляются в универсализме посланий, в стремлении к широкому распространению и прозелитизму. Взаимодействие локального и глобального характеризуется, в частности, творческим переосмыслением наследия прошлого, его преобразованием и дополнением, переформатированием, “перевоображением”, включением в широкий современный мировоззренческий контекст. “Новые старые” религии оттеняют и дополняют магистральные линии исторического развития других религий, иногда контрастируют с ними, а подчас играют роль катализаторов различных процессов в обществах. Почти всегда эти течения сопряжены с национально-культурным возрождением, социальным протестом, формированием этнокультурных идентичностей, размежеванием этнических сообществ или, наоборот, укреплением социальных взаимодействий – реальных и воображаемых.

Обобщающие обозначения таких религиозных течений многообразны и зависят от способов их интерпретации: это народные или традиционные (или скорее традиционалистские) религии (*folk, traditional religions*), движения социальной адаптации (необходимость приспособления общества к изменившейся окружающей действительности), архаические социальные движения (обращение к “древности”, реальной или воображенной, – одна из существенных их характеристик), культовое обновление или возрождение¹ (изменения в способах и объектах почитания – также нередкий их признак), “кризисные” культы (когда подчеркивается реакция на социальный, политический или экологический кризис). Видное место занимают религии, обозначенные в литературе терминами “современное язычество” (*Modern Pagan*²), в русскоязычных работах также “неоязычество”, изредка используемое и в английской номенклатуре (*Neo-Paganism*), “нативизм” (*Native Faith*)³, “этнические религии” (*Ethnic Religions*). Эти практики уже стали ощутимой частью современного религиозного и культурного ландшафта многих стран мира. Британским и американским движениям (особенно группам виккан и друидов) посвящено, пожалуй, более всего исследований; к настоящему времени немалая литература существует и по подобным группам в других ареалах (Бутинова 1991). Начиная с конца 1980-х годов наблюдался всплеск интереса к этой теме в Восточной и Центральной Европе (см.: Aitamurto, Simpson 2013); российский материал представлен в трудах Виктора Александровича Шнирельмана (Шнирельман 2001, 2012; Shnirelman 2002) и ряда других авторов (см., напр.: Богатова 2015). Известны и изучаются такие движения на Северном и Южном Кавказе, на Алтае и т.д.

В последние два десятилетия библиография исследований этой темы возрастает, (см.: Rountree 2018). Кроме того, сами участники данных сообществ активно пишут и печатают свои работы. Издаются специализированные журналы⁴, появляются национальные и международные ассоциации, проводятся конференции с сотнями участников, семинары и практические встречи самого разного уровня. Локальность – важное свойство этих течений, но их последователи общаются в настоящее время на глобальном уровне, нередко заимствуют друг у друга отдельные идеи и элементы, обмениваются опытом. Можно даже

говорить о формировании “глобального (нео)язычества” – единого коммуникативного, отчасти виртуального пространства, которое изредка “прорывается” и в оффлайн, причем контакты европейских групп с представителями традиционных религий Востока, в частности Индии, – нередкое здесь явление⁵.

Можно заметить, что все подобные группы, течения, направления имеют ряд общих черт. Это апелляция к древности, причем к своей, местной, локальной древности (“родноверие” – один из вариантов термина *Native, Indigenous Religion/Faith*). Это переосмысление роли и места человека в природе, отношении человека с другими существами, прежде всего с животными и растениями, но не только⁶. Космологии “новых старых” течений обычно политеистичны (плюрализм верований – одна из отличительных их особенностей), что нередко проявляется в значительной свободе самовыражения адептов, в импровизации, обращении к интуитивному началу и индивидуальному творчеству: догматов как таковых может не быть. Однако во всех движениях, формирование которых шло на основе того или иного культа, наблюдается и кодификация элементов. Многие из “новых старых” религий выстраиваются на основе иерархии богов и часто содержат представление о верховном боге, к которому в некоторых теологиях сводится все многообразие мира и совершаемых в нем действий. “Новые старые” религии характеризуются антиколониальным настроением, патриотизмом, романтическим импульсом, противостоянием христианизации (и вообще доминирующей религии)⁷, стремлением бороться за свои права. Политический фактор тоже играет определенную роль в их конфигурации – однако в каждом конкретном случае разную.

Формирование “новых старых” религий – одно из следствий диалектического процесса противостояния и одновременного взаимодействия тенденций к глобализации и локализации (процесса, обозначаемого в последние годы термином “глокализация”): повышенное внимание к местному, своему, “малому” всякий раз происходит на новом уровне технологического прогресса, коммуникативной связанности и расширяющейся осведомленности. Так, во второй половине XVIII в. партикулярные тенденции эпохи романтизма были “уравновешены” идеями и практиками масонства, в конце XIX – начале XX в. глоболизирующую роль сыграли антропософия и теософия. Широкое распространение крупных церквей в ряде случаев вызвало к жизни более четкую артикуляцию, структурное и идейное оформление противостоящих им религий. По-видимому, именно так – в противопоставлении, но одновременно и в параллелизме укрепляющемуся буддизму – складывалась религия Тибета: бон. Христианизация многих народов Азии, Океании, Австралии, Латинской Америки вызывала ответную реакцию, и это были как отказ от старых культов, исчезновение и забвение обычаев, обрядов, традиций (применялись прямые запреты и действия, косвенно приводившие к маркированию их как непрестижных, маргинальных), так и, напротив, укрепление, подновление, уточнение диалектных, разрозненных и неорганизованных представлений, верований и формирование на их основе “новых старых” культов и церквей. Парохиальная тенденция второй половины XX в. соседствовала с еще более явным расширением как числа, так и сферы деятельности появляющихся религиозных практик, в частности, в рамках идей, объединяемых под зонтичным термином “нью-эйдж”. Многие новые профетические, мессианские, миллениаристские, целительские культы, часто синкретического характера, содержат элементы традиционных верований; правда, наблюдается и противоположное стремление: отказ от наследия прошлого и формирование новых религий (напр., культа курангара в Центральной Австралии; см.: *Кабо* 1991).

Локальные культы и верования играют значительную роль во всем мире, хотя их конфигурация и взаимоотношения с господствующими религиозными деноминациями весьма различны. Социальные и культурные особенности

каждой крупной историко-культурной области влияют на модели этих взаимоотношений, в том числе и на взаимодействие специалистов священного, признанных официальными церквями, и местных, традиционных “специалистов” – будь то шаманы, маги, медиумы или врачеватели.

Романтизм и позднее национально-культурное возрождение многих народов заложили основы всех подобных движений. Выделим главные принципы их формирования: обнаружение культурных особенностей, своеобразия (этнического или территориального); выявление и отчасти изобретение “славного прошлого”; внимание к устному творчеству, фольклору, этнографической самобытности. Однако каждое движение подключалось к этой магистральной линии в разное время, что отражалось на его облике. Социальный протест и антиколониальная направленность – общее место для всех “новых старых” религий. Так, противодействие индейских народов колониальной политике США выразилось среди прочего в ряде нативистских движений (см.: *Цеханская* 1991).

Элементы, принадлежащие категории “старого” в исследуемых нами религиях, это: 1) риторика, пафос, апеллирующие к “древности” и традиционности; 2) содержание культов, большинство которых связано с природой (*nature worship* – так часто обозначается это в английской литературе), хотя природные объекты (солнце, луна, вода или конкретная река, гора, растения и т.п.) могут интерпретироваться и как символы богов; 3) привязка к традиционным занятиям – охоте, земледелию или рыбной ловле; праздники в таких религиях обычно совпадают с циклами хозяйственной деятельности. Однако эти движения содержат немало и нового. Они являются результатом относительно недавней, хорошо документированной инициативы конкретных людей; нередко можно точно проследить происхождение и обстоятельства формирования новых практик. Кроме того, их содержание и структура оказываются результатом взаимодействия с другими религиями, часто гораздо более структурированными, обладающими властными рычагами, и в этом взаимодействии есть и отрицание, и заимствование. Наконец, “новые старые” религии отвечают на современные вызовы – от индивидуальных проблем человека до экологического состояния среды обитания.

В данной статье речь идет о течениях, часто формирующихся на основе конкретных племенных культов, которые кодифицируются и уточняются; по-новому определяется содержание традиционных практик, творчески переосмысливаются интерпретация и система значений⁸. На наших глазах “новые старые” религии обрастают инфраструктурой, создают свои церкви, регистрируют организации как религиозного, так и культурного или просветительского статуса, возводят святилища или храмы, иногда создают учебные заведения.

Мы обратимся к опыту стран Востока, и прежде всего Южной Азии, к истории формирования религий, созданных на основе таких культов. Мы постараемся прояснить модели существования новых практик, увидеть, как они в одних случаях шли вразрез с религиями власти, противостояли им, в других – становились дополнительной, вариативной формой “официальных” верований. Речь идет о том, что последователи и адепты “новых старых” практик обращаются к своим мифам, известным и практикуемым религиозным обычаям и обрядам, этническим по происхождению и характеру, но обретающим новые формат, структуру, название. Как и неоязыческие движения и течения Запада, они самими своими создателями нередко сравниваются и сопоставляются с крупными доминирующими церквями, прежде всего христианскими, мусульманскими и буддийскими, с их мифами, идеологией и обрядностью, и выступают альтернативными практиками, провозглашаемыми более естественными, родными, понятными и подходящими для данного народа, данной этнической группы, жителей данной местности.

Перемена религии: обращение, возвращение, аккультурация, трансформация, адаптация

Фундаментальная проблема религиозной конверсии порождена представлением о принципиальной возможности изменения того, что составляет суть религии (в том числе смены или добавления определенной религиозной идентичности). В Южной Азии множественность религиозных деноминаций тесно сочетается со сложным социальным устройством; смена религии оказывает существенное влияние на этнокультурную и социальную идентичность сообществ. Это прекрасно демонстрирует коллективная монография “Религиозное обращение в Индии: способы, мотивация и смыслы”, изданная в 2003 г. под редакцией Ровены Робинсон и Сатхианатхана Кларка (*Robinson, Clarke 2003*).

Политический аспект оказывается очень значимым при всяком обращении, поэтому иногда инициатором такого рода перемен выступает властная элита. Известны случаи продолжительного мирного сосуществования групп, исповедующих разные религии. Так, синтоизм не предполагает “входа” и “выхода”: японец не “перестает быть” синтоистом, даже не исполняя никаких обрядов, потенциально в любой момент жизни он может подновить и укрепить свою связь со священным. Весьма немногие обязанности наложено на буддиста-мирянина, который может принять послушнический или монашеский статус на некоторое время, а потом сложить обеты и вернуться к обычной жизни. В рамках других деноминаций принята более жесткая позиция: “или – или”. Однако во многих религиях и обществах был выработан целый ряд трансформационных и адаптационных стратегий, предусматривающих постепенное сближение разного, формирование пространства диалога: аккультурация в католичестве, санскритизация и концепция “возвращения к дхарме” в индуизме и т.п. Кроме того, на уровне реальных практик, особенно в странах Юго-Восточной, Восточной и Южной Азии, доминирует модель “и – и”, предполагающая сочетание отдельных традиций и элементов разных религий, мировоззрений, культов и обрядов.

Религиозная аффилиация сложного многочисленного населения Индии фиксируется в переписях населения. В настоящее время около 8% жителей страны относят себя к исповедующим “иные религии и религиозные верования”, содержание этой графы варьируется от переписи к переписи. С 1991 г. помимо “зороастризма” (исповедуемого небольшим сообществом парсов) и “анимизма” в графу начинают вводиться конкретные названия, ранее обобщавшиеся как “племенные религии”: санамахизм, сарнаизм, батхуизм и некоторые другие. Число подобных религий в последнее время увеличивается. При этом открытый прозелитизм, и прежде всего обращение в христианство, в Индии в настоящее время серьезно ограничен.

Модели и стратегии “новых старых” религий Востока

Интересен и разнообразен опыт создания “новых старых” религий в различных историко-культурных ареалах Востока. Так, три основные мировоззренческие системы Китая – даосизм, конфуцианство и буддизм – не исчерпывают всего многообразия религиозной культуры этой страны. Здесь, и прежде всего в Южном Китае, распространены культы богов, домашних покровителей, женского божества “Госпожи, посылающей детей”, владык небесных созвездий, атмосферных божеств, богов болезней, магов древности, божеств богатства (*Малявин, Кожин 1991*). Общекитайский пантеон инкорпорировал многих

местных богов и почитаемых героев, в целом же он формировался в рамках бюрократической системы китайской империи; божества выполняли функции своего рода чиновников, а под влиянием даосской и конфуцианской идеологий нивелировались первоначальные различия этих божеств. Все же относительно самостоятельность локальные культы и традиции в Китае сохраняли.

В Южной Азии сосуществуют все формы и прослеживаются все этапы развития религий, разные уровни их синтеза, вариативности, консенсуса между ними и самостоятельности. Местные культы частично объединяются в рамках крупных, однако их особенность во многих случаях сохраняется и проявляется в контрнарративах, противостоящих общепринятому нарративу, а также в альтернативных верованиях и специфических представлениях. Примером тому является исследование множественности форм бытования, сюжетных линий и интерпретаций паниндийского эпоса “Рамаяна”, как и связанных с ним культов (Richman 1991, 2000).

Примечательно, что, хотя ведийская религия и брахманизм были чрезвычайно патриархальны и основывались на культах преимущественно мужских богов, повсюду в Южной Азии наблюдается огромное количество локальных культов богинь⁹. Кроме того, встречается множество племенных культов, в том числе имеющих анимистический характер¹⁰ (вера в души, путешествующие и трансформирующиеся, такие как ратха у халам, фала у рианг и твипра и мн. др.), почитание местных растений и животных, восходящее к этнокультурным субстратам. Сложность и неоднозначность понятия “индуизм” предполагали возможность различных подходов к его объяснению (см. об этом, в частности: Lorenzen 2006; Pennington 2005).

Литература о племенах Индии весьма обширна (Singh 1985; Dhanaraju 2015: 11; Biswas, Chandan 2008: 117; др.). В определении племен второй половины XIX и значительной части XX в. хорошо прослеживается влияние романтизма и существовавшей социальной иерархии. Основными признаками племени, как известно, стали его определенная область обитания, отличный от окружающих народов язык, занятия, сохраняемые анимистические верования и обряды, изолированность или отдельность от других групп. Так, например, Кумар Суреш Сингх цитирует “Киратарджунетянтр”, в которой говорится: “...царь киратов прекрасно владел боевым искусством. Не унижайте его, называя жителем гор” (Singh 1985: 3). Очевидно, что быть жителем гор – значит, обладать низким статусом. *Млеччха* и *атавика* – “варвары” и “обитатели лесов и гор”, по брахманическим текстам, тоже оказываются подобны племенам. В ходе переписи населения Британской Индии 1891 г. ввели категорию “Forest Tribes” (“лесные племена”), к которой отнесли около 16 млн человек. В 1911 г. к признакам этой категории добавили “анимизм” и исповедание “племенной религии”. Противопоставление племен неплеменам шло во многом по линии пищевых привычек: так, нага, поддерживая свое отличие от обитателей равнин, жаловались, что терпят пренебрежение от хинду “за нашу говядину” и от мусульман “за нашу свинину”. Все племена – в отличие от кастовых индийцев – изготавливают и употребляют алкогольные напитки.

В независимой Индии некоторые политики, публицисты и писатели, надеясь удалить из официального употребления английское *tribe*, начали изобретать его синонимы: появились термины *адиваси* (“первожители”, “туземцы”), *гириджан* (“обитатели гор”), *ваньяджати* (“лесные группы”), *адимджати* (“первобытные группы”), *джанаджати* (“народности”, “племена”), *анусучит джанаджати* (“зарегистрированные народности”) (Dhanaraju 2015: 12), которые, однако, за исключением “адиваси”, не получили широкого распространения. Джайпал Сингх Мунда, политик и активист племенного движения, в ходе

работы Конституционной ассамблеи предложил убрать термин “племя” и ввести вместо него изобретенный термин “адиваси”. Однако Бхимрао Рамджи Амбедкар не поддержал эту идею, так как новый термин не был конкретен и не обладал юридической силой. В результате в Конституции Индии оставили определение “зарегистрированные племена”. С колониальных времен их называют еще “местными”, “индигенными народами” (*natives, indigenous people*). Кроме того, появились и новые категории.

В ходе работы Конституционной комиссии в Дхебаре в 1960–1961 гг. была признана значительная разнородность тех групп, которые оказались причислены к “зарегистрированным племенам”. Во второй половине 1960-х годов была создана субкатегория “примитивные племенные группы” (*primitive tribal groups; PTG*), объединяющая существующие внутри “зарегистрированных племен” наименее развитые сообщества, практикующие охоту и собирательство, фактически не имеющие доступа к образованию, численность которых не растет или даже снижается. С 2002 г. официальное обозначение этой субкатегории – “особо уязвимые племенные группы” (*particularly vulnerable tribal groups; PVTG*). Народы и группы, считающиеся в Индии племенами, серьезно различаются по своим численности и уровню социального и экономического развития. Так, почти семимиллионный народ санталы обладает разными укладами жизни. У ахемов, чхутия, качари, кхаси, бхилов, гондов были свои государственные формирования, а другие народы оставались лесными собирателями и жили небольшими сообществами.

Особенной сложностью и пестротой верований и практик отличается индийский Северо-Восток (Nath 2011). Индуизм, распространившийся здесь у равнинных народов, в первую очередь ассамцев, основан на неовишнуизме и бхакти, связанных прежде всего с личностью и реформаторской деятельностью Шанкардевы (1449–1568) и с формированием института *sampr* – своего рода монастырей, повлиявших на изменение социального и религиозного облика всего равнинного Ассама. Демократическое начало в саттрах по идее противостояло брахманической замкнутости, кастовой сегрегации, системе представлений о “чистоте” и “загрязнении”, разделяющей общество. Но со временем кастовая иерархия проникла и в саттры. На протяжении многих веков в Ассаме инклюзивизм и эксклюзивизм противостояли друг другу; в начале XX в. возникла Шанкарадева-сангха (Cantlie 1984: 273). Индуизированы были мейтей, частично димаса, коч, джайнтия (пнар), частично мисинг, у которых современная религиозная картина весьма сложна. Хорошо известна амбивалентная роль христианства, которое, с одной стороны, повсеместно разрушало местные культуры, но с другой – оттачивало их, оформляло и способствовало созданию предпосылок для будущего национального возрождения. Параллельно с христианизацией развивалось образование, шло формирование интеллигенции у малых народов. Христианство значительно повлияло на социальный и культурный облик многих племен Индии.

Каждый из штатов Северо-Востока Индии значительно отличается от других по своей религиозной картине. Главными трендами в ее формировании были противостояние и создание параллельных сект. В Мизораме в настоящее время преобладает христианство, в основном американские протестантские деноминации, а в Трипуре – индуизм, но народы мох и чакма считаются буддистами, принадлежащими Сангхараджи-никаи восточнобенгальской традиции. И хотя они регулярно проводят Шив-пуджу, Кали-пуджу, Лакшмир-пуджу, Набаграха-пуджу, но все эти праздники иные – не такие как у индуистов. У народов бодо Ассама важными обрядами являются Кхарчи-пуджа, Гория- и Кар-пуджа, которые совершают и местные ассамцы, и бенгалцы. Тханмана-

пуджа (или Ганга-пуджа) у чакма и Туима-пуджа у типра – это церемонии почтения богини рек, а Лакшмир-пуджа, длящаяся всю ночь, проводящаяся без участия брахманов, с жертвоприношением животных и большими пирами в конце, посвящена богине Лакшми, но не той, что известна в брахманическом индуизме. Вишнуизация принесла на Северо-Восток укрепление социальной иерархии, кастеизм, ограничение свободы женщин, изменение пищевой модели, прежде всего запрет на употребление мяса. Но в Ассаме вишнуизм шел “снизу”, объединял массы. В Манипуре же он был принесен из Бенгалии и насаждался “сверху”, через элиту. И если в других частях Индии вишнуизм, и особенно бхактийский, противостоял брахманизму и кастеизму, то в Манипуре он способствовал их распространению и носил невернакулярный, чужой характер. Противостояние вишнуизма и местной религии началось в годы правления Гариба Ниваза (1709–1748), укрепление вишнуитских традиций продолжалось при царе Бхагьячандре (1763–1798). Это вело к возвышению социальной роли и превосходству брахманов, к запрету многих элементов местной культуры, в том числе языка в пользу бенгальского и санскрита. Однако народ бодо (качари) не попал под влияние неоиндуизма – в начале XX в. в его среде распространилось течение брахмоизма, а в настоящее время наблюдается рост влияния батхуизма.

Локальные верования некоторых племенных народов Индии ныне обрели собственные названия и официально признаны отдельными религиями, а их последователи отделяют себя от представителей других деноминаций. Такие религии распространены прежде всего в северо-восточных штатах Индии, но есть они и в других ареалах, где проживают группы, относящиеся к категории зарегистрированных племен, со своей социальной структурой, языками, фольклором, верованиями и практиками. Эти этнические религии – в первую очередь контекст их формирования и организационная деятельность, а также сам факт идентификации с ними – в немалой степени политизированы. Нередко здесь налицо изменение и институционализация традиционной религиозности, артикуляция и укрепление этнической идентичности.

Среди признанных “новых старых” религий Южной Азии можно назвать доньи-поло у ади Аруначала (и сходный культ у мисинг Ассама), медам-мепхи у ахоров, батхуизм у бодо (противостоящий сформировавшемуся в конце XIX – начале XX в. брахмоизму), санамохизм у мейтей, сенг-кхаси или ниям-кхаси у кхаси (Jyrwa 2011; Kerrsingh 2012; Mawrie 2009), херака у ряда нага (Arkotong 2016), маттар-баном у сора, религия киранти (киратов) у ряда народов восточногималайского ареала, а также сарнаизм у санталов. Существует термин *ади-дхарма*, зафиксированный еще в Переписи населения 1931 г. и относящийся к религиозности таких низкокастовых групп, как чамары или равидаси, существующих на пограничье сикхизма и чтящих “альтернативный Адигрантх”.

Перечисленные “новые старые” религии соседствуют с другими религиозными направлениями. Так, в штате Аруначал-прадеш живет около 40 народов, которые практикуют разные религии: буддизм махаяны (народы северо-западной части штата) и тхеравады (народы юго-восточной части штата – кхампти, сингпо, мохлунг, частично тикхак), доньи-поло же распространена среди народов средней зоны (ака, апатани, ади, ньиши, тагин, гало) и частично у народов на юго-востоке (тангса, ванчо, нокте).

Примечательно, что при описании мировоззрения всех “новых старых” религий Индии их авторы, создатели или лидеры стараются избежать однозначного определения своих учений как “монотеистических” или “политеистических”. Во всех случаях очевидна тенденция “причесать”, несколько упорядочить и соединить разнообразие реальных культов, верований и практик.

Одно из божеств обязательно начинает пониматься как верховный бог, творец и создатель, однако другие культы не искореняются. Например, в доньи-поло мириады *уйю* – амбивалентных божеств-духов, обитающих повсюду, уравниваются единым Верховным Богом, который тоже именуется Уйю (Uyu). При этом существуют Аане-Донгьи – мать-солнце, сотворившая мир, “космическая верховная власть”, и Аатху-Поло – луна-отец, получающий тем не менее свою силу от солнца, а также Сочоне (яз. бодо – Swchwne) – мать-земля, обитель всех живых существ и вместилище всех покойных. Аабху-Таньи – так в этой религии именуют и систему верований и практик, и персонафицированного хранителя, защитника людей. Святилища доньи-поло называются по-разному: *намло* (на яз. ньиши), *нело* (на яз. апатани), *гамти* (на яз. гало), *дере* (на яз. ади), *рангфраа* (на яз. тангса), *ранг-о* (на яз. нокте). “Высший институт почитания, высшая форма духовного существования, Бог почитается в виде символа Аане-Донгьи – солнца; существуют и другие почитаемые объекты, помещаемые в святилища на небольших возвышенностях” (Showren 2011: 223). Обряды проводятся жрецами *ньуб* (*nyubs*).

Религия доньи-поло распространена и среди мисинг, которые, по-видимому, переселились на равнины Ассама с гор, из области Ади в современном Аруначале. Их традиционные верования сходны с верованиями апатани и других народов центральных районов штата Аруначал-Прадеш, в представлении которых Седи-бабу – отец, сотворивший мир из ничего (ПМА 2022). Седи-бабу создал Мсло-найну, и вместе они создали животных и все прочее. Весь мир же понимается как физическая манифестация Седи. Седи – это земля, а Мсло-найна – небо. У Седи – два глаза, с помощью которых он наблюдает за миром: Доньи – солнце, Поло – луна. После сотворения мира Седи замолчал, ушел на покой; ему не приносят жертв. Доньи-поло – это своего рода символ Седи, единство двух светил, и божество, которое почитают. Мисинг почитают и других богов, *уие* (*uie*) – они амбивалентны, могут оказаться и благами, и вредными, их необходимо задабривать. Были у мисинг и свои жрецы – *мибу*. Однако в XV в. мисинг оказались под некоторым влиянием неовишнуитского бхакти, традиций некоторых саттр в смеси с культом тантрического бога Хара-Хари; соответственно, появились *бхакаты* и *хаттула* – исполнители этих культов (см.: Pegu 2011: 184–195). Позднее же в среде мисинг сформировались кевалия¹¹, кала-сангхати, нисамалия – религиозные секты, смесь племенных культов, тантрического буддизма и вишнуизма. С 1926 г. начинается христианизация мисинг. В начале же 2000-х годов под влиянием формирующейся в Аруначале религии доньи-поло проявилось стремление этого народа к сохранению и защите этнической идентичности, к возрождению традиций; была создана организация “Доньи-поло йекам кебанг” (“Donyi Polo Yekam Kebang”). Однако в целом религиозная ситуация у мисинг весьма неоднозначна и конфликтна, поскольку на территории их проживания конкурируют различные деноминации.

Среди индуизированных племенных групп Ассама в XVIII в. начали формироваться синкретические культы: например, секта кала-сангхати и ее вариант – моамария, где бытуют тайные практики и мистицизм. Закат буддизма и рост культов Шивы и Шакти способствовали развитию альтернативных движений, таких как традиция натхов, которая распространилась весьма широко и постаралась “прописать” себя в каждом из обществ северных и центральных областей Индостана, в частности, среди ассамцев, где она противостояла брахманизму. Те же племенные народы, которые восприняли неовишнуизм, сформировали такие этнические сообщества, как сарания или коч. Религиозное движение махапурушия (смесь племенных черт и вишнуизма) у племени деори стало ответом на религиозно-культовую реформу Шанкардевы и на экономические и

социальные перемены XV–XVI вв. Шла в Ассаме и некоторая, в целом весьма ограниченная, исламизация племен; из местных народов ей подверглись главным образом меч.

У народа бодо (качари), обретшего на западе Ассама автономную территорию Бодоленд, к настоящему времени сложились две религии. В первое десятилетие XX в. сформировалось движение, призывавшее вернуться “назад к ведийскому прошлому” и разорвать связи с этническим началом; лидером движения стал Каличаран Брахма, а религия получила обозначение брахмоизм, Брахма-дхарма. Несколько позднее появилась другая тенденция: обращение к этническому, своим обрядам, получившая название батхуизм (*Bathou dwhwrwm*, Батху-дхарма) – яркий пример “новой старой” религии.

Батхуизм был организационно оформлен в 1992 г., когда сформировался “Религиозный союз всех батху” (“All Bathou Religious Union”; ABRU) (яз. бодо: *Bathou Dwhwrwmari Gouthum*). Описание батхуизма приведено, в частности, в работах фольклориста Анила Боро (*Boro* 2014). Содержательно эта “новая старая” религия представляла собой совокупность обрядов и обычаев, выстроенных в монотеистическом ключе, где нет идолов, где верховным богом является Батху, а его символом – кустарник сидж (молочай, *Euphorbia genus*). Стебель сиджа имеет пять граней; “пять” – избранное число, играющее важную роль для классификации всех элементов бытия и принципов творения (что иногда сравнивают с пятью первоэлементами, *панчабхута*). Так, пять элементов практики батхуизма: 1) постоянно думать о сидже, или высшем духе; 2) почитать высший дух; 3) почитать Майнао-бури, богиню достатка и зерна; 4) осознавать силу земли, воды и ветра; 5) выполнять свои жизненные обязанности (*Boro* 2011: 178). Последователи батхуизма должны следовать пяти заповедям: 1) молитва, медитация; 2) помощь другим; 3) подавание бедным в нужде; 4) любовь ко всем; 5) объединение усилий для решения всех проблем. Любовь в батхуизме также обращена к пяти адресатам: к Богу, людям, скоту, растениям и родине (*Ibid*: 179). Монотеизация имеющихся религиозных практик – существенная тенденция в истории батхуизма. “Древний гимн” бодо, созданный в рамках батхуизма, представляет собой обращение к единому Богу, Абсолюту, Госаи, с просьбой о спасении – одновременно как к создателю, защитнику и разрушителю. Однако традиционно бодо почитают конгломерацию из 18 богов, к которым обращаются в рамках Кхераи-пуджи и обряды которым проводят жрецы *доури*.

Организация ABRU ввела новый порядок религиозной жизни: она присвоила себе и право одобрять деятельность жрецов *доури*, и функции контроля за религиозными практиками, и прерогативы по их организации и унификации. В деревнях начали возводить своеобразные храмы – *батхусали*, которые стали обязательной частью священного ландшафта, каждый вторник стали устраивать службы – *тхансали*. ABRU стремится закрепить празднование Кхераи-пуджи во второй вторник месяца *магх*, сделать его официальным на уровне штата Ассам. Создают миссионерские школы (*Bathou Mission Schools*): интернаты и школы дневного пребывания, в которых преподают основы батхуизма, музыку¹² и ремесла. Проводятся конференции, симпозиумы. Написаны книги, считающиеся священными: “Прославление имени Батху” Харешвара Мачахари (“*Bathou Mung Santhou*”) и “Гиби-Битхай, книга поэзии” Бихурама Боро (“*Gibi Bithay*”). Создаются поэтические произведения; сложился новый песенный жанр *батху-ародж* (*Bathou Aroj*), частично основанный на практике мантр. Раньше бодо использовали только мантры (яз. бодо – *mwnthwr*), которые произносили деревенские целители и колдуны *оджа*, теперь же организация ABRU во многом отстранила и их, и *доудини* (женщин – шаманок и медиумов) от чтения мантр.

В настоящее время различают несколько разновидностей батхуизма: гуди-батху, бибар-батху, мони-батху, зангкхрао. Гуди-батху (*Bwli Bathou*) – старейший и наиболее традиционный формат: здесь приносят в жертву петухов, голубей, козлов, возливают и пьют рисовую брагу, ряд обрядов проводят доудини, которые впадают в транс. Наиболее отделившийся от традиционного – формат бибар-батху, в рамках которого практикуются не кровавые жертвы, а только цветочные подношения, в нем не участвуют доудини, нет впадающих в транс. Именно этот наиболее приближенный к индуизму вариант батхуизма в настоящее время приобретает наибольший вес в обществе. Анил Кумар Боро пишет, что “многие переходят в батхуизм из брахмоизма и христианства” (Boro 2011: 182), однако точных статистических данных пока еще нет.

Сила традиционных верований большинства из 19 племен, живущих в современном штате Трипура, отражена в работах Приябраты Бхаттачарджи (*Bhattacharjee* 1994) и его сына Пратипа Браты Бхаттачарджи (*Bhattacharjee* 2013). В Трипуре хорошо прослеживается некоторая брахманизация местных культов (закключающихся в почитании духов, обитающих вокруг, душ предков, принесении им освященной воды в бамбуковом коленце, чтении мантр на своих языках, устройении кровавых жертвоприношений и подношении богам алкоголя) и влияние буддизма на обычаи некоторых народов. Местных жрецов много (*ачаи/очаи, оджа, чантаи* и др.), их категории и описание собраны в небольшой работе Бетти Лалу (*Laloo* 2011); на Северо-Востоке они очень разнообразны: есть жрецы наследственные, есть избираемые, есть как бы “угадываемые” – настоящие избранники духов. Приябрата Бхаттачарджи пишет:

Правительство Трипуры начало политику поддержки традиционной культуры, верований и практик, потому что было обнаружено, что социально-религиозные культурные праздники, сопровождающиеся народными песнями и танцами, возвращают мораль людей, ценность их местной культуры, самоуважение, способствуют сохранению самоидентичности. По случаю Дня Республики веселые празднования, на которых представляется культура племенных народов, организуются по всей Трипуре (*Bhattacharjee* 1994: 121).

Идея того, что племенная культура должна найти свое место в рамках национальной интеграции, восторжествовала в середине 1990-х годов (*Ibid.*: 123).

Особая ситуация сложилась у нага¹³, которые к настоящему времени практически полностью христианизированы, причем не поверхностно, а весьма глубоко и успешно. Примечательно, что среди нага имеется своеобразный опыт инкультурации христианства: через попытки соединить его идеологию и духовные традиции народа в их особом прочтении. Ярким примером тому может быть работа “Бог – земля – люди” баптистского пастора и теолога Мара Имсонга, принадлежащего к народу ао (*Imsong* 2011). Автор использует такие сложные концепты, как “священное достояние” (*sacred commons*), “сакральное достояние” (*sacramental commons*), “вселенское достояние” (*cosmic commons*) для расширительной интерпретации понятия *лим* (“земля”), куда входят все составляющие “священного целого”: не только почва и поверхность земли, но и все, что на земле находится, а также небо над ней. Ричард Итон исследовал формы обращения трех народов нага – ао, сема и ангами – в христианство и показал, как разные социальные и культурные обстоятельства влияли на формирование их этнических религий (*Eaton* 1997: 271). Среди нага – правда, среди народа ронгмей, занимающего “окраинное”, в чем-то периферийное положение в ряду прочих нага – развилась “новая старая” религия херака, противостоящая не только христианству как прежде всего колониальной религии, но во многом и местным традиционалистским культам (паупеи) (см. об этом подробнее: *Arkotong* 2016).

В настоящем тематическом блоке представлены статьи, посвященные “новым старым” религиям, сложившимся у народов Южной Азии, – преобразованным и изобретенным этноспецифическим племенным культам. Е.А. Ренковская на основе полевых этнолингвистических исследований анализирует феномен религии маттар-баном у сора, С.И. Рыжакова обратилась к религии мейтей, получившей название санамахизм, А.А. Бычкова описывает религиозное движение херака у нага ронгмей, Л.А. Стрельцова – ситуацию вокруг религии киранти у народов Непала. Пятый случай, исследованный в статье М.Б. Щербак, представляет иную модель: конструирование буддизма как “своей” религии махарами – низкастовой группой Махараштры, последователями Амбедкара. Навааяна – своеобразный “новый буддизм”, существенно отличающийся от всех разновидностей традиционного, “старого”, буддизма.

Во всех исследованных случаях четко прослеживаются влияние исторического и политического контекстов эпохи зарождения этих движений, роль лидеров-создателей, конфигурация отношений с другими религиозными деноминациями. Несмотря на то что каждая из этих “новых старых” традиций возникала и формировалась, как кажется, самостоятельно, в их появлении и развитии можно выделить сходные черты: их начальная институционализация проходила в период роста национально-освободительной борьбы народов Южной Азии; все они имеют определенную антиколониальную направленность; все складывались в среде племенных и низкостатусных групп, противопоставленных средним и высокостатусным; все они отмечены влиянием трайбализма – укрепления своей, индигенной и автохтонной идентичности. Эти “новые старые” культы и формирующиеся на их основе религии ориентированы на вполне определенные этнические группы и не стремятся к широкому распространению. Главными их “оппонентами” оказываются христианство и индуизм, с организованными структурами которых возникают подчас конфликтные ситуации, хотя нередко можно наблюдать и взаимное заимствование содержательных элементов. Однако интересно, что сегодня “новые старые” религии зачастую располагаются на одних интернет-платформах с другими этническими религиями; по нашим наблюдениям, они начинают участвовать в глобальном обмене информацией (это и онлайн-конференции, и другого рода общение) и формировании связей, минуя национальный уровень. “Общемировое язычество” или этнические религии – тонкий, но уже наметившийся слой надконфессиональной глобальной реальности, а “новые старые” религии Южной Азии постепенно подключаются к формированию все еще весьма неопределенной, но уже вполне осязаемой сети.

Примечания

¹ Религии или религиозные движения “возрожденческого” характера объясняются антропологом Энтони Францисом Кларком Уоллесом как целенаправленные организованные действия данного сообщества по созданию более удовлетворяющей его в данный момент времени культуры (Wallace 1956). Во многом выработанная Уоллесом теория, использованная и дополненная Петером Уорсли (Worsley 1957), Витторио Лантернари (Lanternari 1963) и другими, применима и к случаям “новых старых” религий Азии.

² В англоязычной литературе подобные религиозные движения в настоящее время принято обозначать термином *Pagan* (в ряде случаев *Witch*, *Witchcraft*, что используется рядом течений как самоназвание) с прописной буквы, аналогично обозначению других религий – *Christian*, *Christianity* и т.д. (Rountree 2018: 1, 19; см. также: *Pizza*, *Lewis* 2009).

³ Согласно формулировке американского антрополога Ральфа Линтона, “любая осознанная, организованная попытка со стороны членов общества возродить или сохранить те или иные элементы его культуры” (Linton 1943).

⁴ Один из наиболее интересных – журнал *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*.

⁵ Так, интерес к Индии, к индуистской мифологии, обрядам и культам особенно отчетливо был проявлен в латышском и литовском движениях “современного язычества”, или этнической религиозности. Создатель латышской диетурибы Эрнстс Брастыньш (как и некоторые его предшественники) писал тексты о существенных, с его точки зрения, чертах индуизма и о взаимосвязи и близости этих черт с принципами формируемой им религии. Позднее отдельные элементы индийских религиозной культуры, философии, мировоззрения и практик были освоены множеством отдельных самостоятельно действующих малых групп. В Литве “индийский след” виден в современной деятельности движения Ромува: одна из наиболее известных лидеров этого движения Иния Тринкунене установила тесные связи с международной Ассоциацией этнических религий. Тринкунене часто бывает в Индии, а с начала нулевых годов и индийцы приезжают в Литву, проводят совместные с представителями Ромувы “огненные обряды” (ПМА 2005–2010, 2016–2019).

⁶ *Non-human, other then human beings* – эти термины ныне постоянно мелькают в названиях докладов и секций на антропологических и этнографических конференциях.

⁷ У американских и канадских индейцев, среди аборигенов Австралии и разных народов Океании “новые старые” религии возникали прежде всего как реакция на христианизацию (Цеханская 1991).

⁸ Так, Йонас Тринкунас, создатель литовского движения Ромува, первоначально не собирался упорядочивать его содержания. В середине 1990-х годов он говорил, что “каждый литовец знает, что такое *древняя литовская вера*”, что она выражается в богатом фольклоре, народных обычаях и традициях. Однако в середине нулевых годов он публикует небольшой катехизис, описание основ этой веры, и признается, что осознал необходимость ее определения и уточнения (ПМА 1995, 2003, 2005).

⁹ Почитание богинь очень важно в местных, малых традициях. Повсюду богини связываются с природным пространством (с горами, реками, лесами – такие культы, как Вана-Дурга), противопоставляемым цивилизации, культуре. Однако почитание богинь достигает и высокого уровня, особенно в Восточной Индии.

¹⁰ Так, в Ассаме религию разделяют по культам следующим образом: адхатабади (анимизм), санатана-бади (вишнуизм), шайбо-бади (шиваизм), шакто-бади (шактизм).

¹¹ В высшей степени гибридная тайная монашеская традиция, с инициацией (*шарана*), обрядами *бхаджани* и *панча-макара*.

¹² Музыкальные инструменты – барабаны *кхам*, флейты *сипхунг* с пятью отверстиями, цимбалы *зотха* – сопровождают все обряды.

¹³ Принадлежность определенных этнических групп к суперэтносу нага в ряде случаев проблематична. Так, одни считают народ северных районов Манипура тангкул входящим в нага, другие – нет. Народ карби (автономный район Карби-Англонг шт. Ассам) тоже иногда относят к числу нага. В наиболее расширительном смысле пространство нага обозначено в этнополитической идее Нагалима, согласно которой в него входят территории расселения групп, относящихся к нага, – и не только в штате Нагаленд, но и в Манипуре, Ассаме и Аруначал-Прадеше, а также в Мьянме.

Источники и материалы

- ПМА 2005–2010 – Полевые материалы автора. Рига, Цесис, Смилтене, Друсты, Вецпиебалга, Валмиера (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение.
- ПМА 2016–2019 – Полевые материалы автора. Рига, Айзкраукле, Лиелварде, Саулкрасты, Кулдига, Вентспилс, Лиепая (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение. Вильнюс, Каунас, Паневежис, Игналинский район (Литва). Беседы с участниками движения Ромува, включенное наблюдение.
- ПМА 1995 – Полевые материалы автора. Рига, Цесис, Турайда (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба, включенное наблюдение.
- ПМА 2003 – Полевые материалы автора. Вильнюс (Литва). Беседы и интервью с Йонасом Тринкунасом, Инией Тринкунене и другими участниками движения Ромува. Рига (Латвия). Беседы с участниками движения диевтуриба и с участниками фольклорного движения.
- ПМА 2005 – Полевые материалы автора. Рига, Бривземниеки, Цесис, Вецпиебалгский район. Беседы с участниками фольклорного движения, включенное наблюдение.
- ПМА 2022 – Полевые материалы автора. Деревня Мечаки, р-н Дибругарх, шт. Ассам, Индия. 30.10.2022.

Научная литература

- Богатова О.А. “Повторное изобретение” и трансформация локальной религиозной традиции: эрзянский неоязыческий ритуал // Этнографическое обозрение. 2015. № 5. С. 33–50.
- Бутинова М.С. Религиозный синкретизм в Океании // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 238–272.
- Кабо В.Р. Судьбы первобытной религии в XX в. Австралийский феномен // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 218–237.
- Малявин В.В., Кожин П.М. Традиционные верования и синкретические религии Китая // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 120–162.
- Цеханская К.В. Нативистские синкретические религии индейцев Северной Америки // Локальные и синкретические культы / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Восточная литература, 1991. С. 289–315.
- Шнирельман В.А. (сост.) Неоязычество на просторах Евразии. М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2001.
- Шнирельман В.А. Русское неоязычество. М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2012.
- Aitamurto K., Simpson S. (eds.) Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. L.: Routledge, 2013.
- Arkotong L. The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India. Guwahati: Bhabani Offset & Imaging Systems Pvt. Ltd., 2016.
- Bhattacharjee P. Tribal Pujas and Festivals in Tripura. Agartala: Directorate of Tripura State Tribal Cultural Research Institute and Museum, 1994.
- Bhattacharjee P.B. The Religious Life of Tripura: Special Emphasis on Tribal Beliefs and Practices. Agartala: Naba Chandana Prakashani, 2013.
- Biswas P., Chandan S. Ethnic Life-Worlds in North-East India: An Analysis. Singapore: Sage, 2008.

- Boro A.K.* Traditional Religion of the Bodo: From Traditional Practices to Institutionalization // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 174–183.
- Boro A.* Bathou Religion and Its Impact on Boro Society: A Folkloristic Study. PhD diss. abstract. Guwahati University, Guwahati, 2014.
- Cantlie A.* The Assamese. L.: Curzon Press, 1984.
- Dhanaraju V.* (ed.) Debating Tribal Identity: Past and Present. New Delhi: Dominant Publishers & Distributors Pvt. Ltd., 2015.
- Eaton R.* Comparative History as World History: Religious Conversion in Modern India // Journal of World History. 1997. Vol. 8. No. 2. P. 243–271.
- Imsong M.* God – Land – People: An Ethnic Identity. Dimapur: Heritage Publishing House, 2007.
- Jyrwa J.F.* Christianity in Khasi Culture. Shillong: K.J.P. Assamby Press, 2011.
- Kerrsingh T.J.* The Philosophy and Essence of Niam Khasi. Shillong: Ri Khasi Enterprise, 2012.
- Laloo B.* Sacred Persons: Tribal Priests of North East India. Shillong: DBCIC Publications, 2011.
- Lanternari V.* The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults. N.Y.: Alfred A. Knopf, 1963.
- Linton R.* Nativistic Movements // American Anthropologist. 1943. Vol. 45. P. 230–240.
- Lorenzen D.N.* Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History. New Delhi: Yoda Press, 2006.
- Mawrie B.L.* The Khasis and Their Natural Environment: A Study of the Eco-Consciousness and Eco-Spirituality of the Khasis. Shillong: Vendrame Institute Publications, 2009.
- Nath D.* (ed.) Religion and Society in North East India. Delhi: DVS Publishers, 2011.
- Pegu L.N.* Changes of Mising Religious Beliefs and Practices Impact of Hinduism, Christianity and Other Religions // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 184–195.
- Pennington B.K.* Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Pizza M., Lewis J.* (eds.) Handbook of Contemporary Paganism. Leiden: Brill, 2009.
- Richman P.* (ed.) Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia. N.Y.: University of California, 1991.
- Richman P.* (ed.) Questioning Ramayanas: A South Asian Tradition. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Robinson R., Clarke S.* (eds.) Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings. New Delhi: Oxford University Press, 2003.
- Rountree K.* (ed.) Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe. N.Y.: Berghahn, 2018.
- Shnirelman V.A.* “Christians! Go Home!”: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // Journal of Contemporary Religion. 2002. No. 17. P. 197–211.
- Showren T.* The Philosophy of Donyi Polo: Reading the Consciousness of Indigenous Religion of Arunachal Pradesh // Religion and Society in North East India / Ed. D. Nath. Delhi: DVS Publishers, 2011. P. 219–229.
- Singh K.S.* Tribal Society in India: An Anthro-po-Historian Perspective. New Delhi: Manohar, 1985.
- Wallace A.* Revitalisation Movements // American Anthropologist. 1956. Vol. 58. P. 264–281.
- Worsley P.* The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia. L.: MacGibbon & Kee, 1957.

Editor's Introduction

Ryzhakova, S.I. *New Traditionalism and Religions of the South Asia* [Novyi traditsionalizm i religii Yuzhnoi Azii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 4, pp. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S0869541523040012> EDN: HIRTMH ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Svetlana Ryzhakova | <https://orcid.org/0000-0002-8707-3231> | sryzhakova@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

South Asia, tribal religions, new religions, traditionalism, modernity

Abstract

In the history of religions, in addition to large religious denominations and smaller ethnic specific cults and practices, there are a number of movements that combine local and ethnic features with global trends and patterns. The generalizing designations of such religious forms are diverse: these are folk or traditional religions, movements of social adaptation, archaic social movements, cult renewal or revival, etc. We are talking about the creative rethinking of the legacy of the past, its transformation, expansion, “reformatting”, re-imagining, and inclusion in a broad modern worldview context. Sometimes they play their role as catalysts for other movements and trends. They set off and complement the main lines of the historical development of other religions, and sometimes contrast with them. Almost always, they are associated with the formation of ethnic-cultural identities, the demarcation or, vice versa, strengthening of ties – real and imaginary. This article, for the first time in Russian ethnographic scholarship, examines the models and strategies for the formation and transformation of the “new old” religions of the East (especially South Asia), which have already become a noticeable phenomenon in the social, political, and cultural life of the region. The article introduces a special thematic section that features contributions by E.A. Renkovskaya, S.I. Ryzhakova, L.A. Streltsova, A.A. Bychkova, and M.B. Shcherbak.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 22-28-00505]

References

- Aitamurto, K., and S. Simpson, eds. 2013. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. London: Routledge.
- Arkotong, L. 2016. *The Poetry of Resistance: The Heraka Movement of Northeast India*. Guwahati: Bhabani Offset & Imaging Systems Pvt. Ltd.
- Bhattacharjee, P. 1994. *Tribal Pujas and Festivals in Tripura*. Agartala: Directorate of Tripura State Tribal Cultural Research Institute and Museum.
- Bhattacharjee, P.B. 2013. *The Religious Life of Tripura: Special Emphasis on Tribal Beliefs and Practices*. Agartala: Naba Chandana Prakashani.
- Biswas, P., and S. Chandan. 2008. *Ethnic Life-Worlds in North-East India: An Analysis*. Singapore: Sage.
- Bogatova, O.A. 2015. “Povtornoe izobretenie” i transformatsiia lokal’noi religioznoi traditsii: erzianskii neoyazycheskii ritual [The “Reinvention” and Transformation of a Local Religious Tradition: The Case of an Erzya Neopagan Ritual]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 33–50.

- Boro, A.K. 2011. Traditional Religion of the Bodo: From Traditional Practices to Institutionalization. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 174–183. Delhi: DVS Publishers.
- Boro, A. 2014. Bathou Religion and Its Impact on Boro Society: A Folkloristic Study. PhD diss. Abstract, Guwahati University.
- Butinova, M.S. 1991. Religiozniy sinkretizm v Okeanii [Religious Syncretism in Oceania]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 238–272. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Cantlie, A. 1984. *The Assamese*. London: Curzon Press.
- Dhanaraju, V., ed. 2015. *Debating Tribal Identity: Past and Present*. New Delhi: Dominant Publishers & Distributors Pvt. Ltd.
- Eaton, R. 1997. Comparative History as World History: Religious Conversion in Modern India. *Journal of World History* 8 (2): 243–271.
- Imsong, M. 2007. *God – Land – People: An ethnic Identity*. Dimapur: Heritage Publishing House.
- Jyrwa, J.F. 2011. *Christianity in Khasi Culture*. Shillong: K.J.P. Assamby Press.
- Kabo, V.R. 1991. Sud'by pervobytnoi religii v XX v. Avstraliiskii fenomen [The Fate of Primitive Religion in the 20th Century: Australian Phenomenon]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 218–237. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Kerssingh, T.J. 2012. *The Philosophy and Essence of Niam Khasi*. Shillong: Ri Khasi Enterprise.
- Laloo, B. 2011. *Sacred Persons: Tribal Priests of North East India*. Shillong: DBCIC Publications.
- Lanternari, V. 1963. *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Alfred A. Knopf.
- Linton, R. 1943. Nativistic Movements. *American Anthropologist* 45: 230–240.
- Lorenzen, D.N. 2006. *Who Invented Hinduism: Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press.
- Maliavin, V.V., and P.M. Kozhin. 1991. Traditsionnye verovaniia i sinkreticheskie religii Kitaia [Traditional Beliefs and Syncretic Religions of China]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 120–162. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Mawrie, B.L. 2009. *The Khasis and Their Natural Environment: A Study of the Eco-Consciousness and Eco-Spirituality of the Khasis*. Shillong: Vendrame Institute Publications.
- Nath, D., ed. 2011. *Religion and Society in North East India*. Delhi: DVS Publishers.
- Pegu, L.N. 2011. Changes of Mising Religious Beliefs and Practices Impact of Hinduism, Christianity and Other Religions. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 184–195. Delhi: DVS Publishers.
- Pennington, B.K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Pizza, M., and J. Lewis, eds. 2009. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden: Brill.
- Richman, P., ed. 1991. *Many Ramayanas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. New York: University of California.
- Richman, P., ed. 2000. *Questioning Ramayanas: A South Asian Tradition*. New Delhi: Oxford University Press.
- Robinson, R., and S. Clarke, eds. 2003. *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. New Delhi: Oxford University Press.
- Rountree, K., ed. 2018. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe*. New York: Berghahn.

- Shnirelman, V.A., ed. 2001. *Neoiazychestvo na prostorah Evrazii* [Neo-Paganism in the Eurasia's Space]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sv. apostola Andreia.
- Shnirelman, V.A. 2002. "Christians! Go Home!": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview). *Journal of Contemporary Religion* 17: 197–211.
- Shnirelman, V.A. 2012. *Russkoe neoiazychestvo* [Russian Neopaganism]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sv. apostola Andreia.
- Showren, T. 2011. The Philosophy of Donyi Polo: Reading the Consciousness of Indigenous Religion of Arunachal Pradesh. In *Religion and Society in North East India*, edited by D. Nath, 219–229. Delhi: DVS Publishers.
- Singh, K.S. 1985. *Tribal Society in India: An Anthroppo-Historian Perspective*. New Delhi: Manohar.
- Tsekhanskaia, K.V. 1991. Nativistskie sinkreticheskie religii indeitsev Severnoi Ameriki [Nativist Syncretic Religions of North American Indians]. In *Lokal'nye i sinkreticheskie kul'ty* [Local and Syncretic Cults], edited by S.A. Arutiunov, 289–315. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Wallace, A. 1956. Revitalisation Movements. *American Anthropologist* 58: 264–281.
- Worsley, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. London: MacGibbon & Kee.