

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

89-40

147-8

Н. Р. Гусева

РАДЖАСТХАНЦЫ

народ
и проблемы

КОНТРОЛЬНЫЙ ЗНАК.



Москва
«НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
1989

ББК 63.5(5 Ид)
Г 96

Рецензенты

Б. Х. КАРМЫШЕВА, А. А. КУЦЕНКОВ

Ответственный редактор

С. А. АРУТЮНОВ

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



Гусева Н. Р.

Г 96 Раджастханцы. Народ и проблемы.— М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.— 230 с.: ил.

ISBN 5-02-016499-2

В книге, посвященной населению индийского штата Раджастхан, рассказывается об этническом составе населения, выделяются этнокастовые, а также кастовые группы в его составе, описываются их быт, религии и обычаи, праздники, материальная культура. Завершают монографию разделы об искусстве и литературе раджастханцев и родственного им населения Западных Гималаев. Главный вывод автора — народы Индии едины, каждый из них имеет общие этногенетические корни не только с соседними, но и с более отдаленными этносами. Автор — известный советский индолог, доктор исторических наук, лауреат премии имени Дж. Неру.

Г $\frac{0505000000-196}{013(02)-89}$ 167-89

ББК 63.5(5 Ид)

ISBN 5-02-016499-2

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

ПРЕДИСЛОВИЕ

Название «раджастханцы» не является этнонимом какого-либо определенного этноса — оно возникло недавно, в 50—60-х годах XX в., и принято в науке для определения населения штата Раджастхан (бывшей Раджпутаны).

Это население отличается полиэтничностью и поликастовостью, а также наличием резкой сословной дифференциации, сохранявшейся в устойчивых формах вплоть до середины XX в. и подвергшейся серьезным нарушениям лишь после постепенного включения всех (местных) раджпутских княжеств (данный процесс завершился в 1956 г.) в состав Республики Индии. Длительная территориальная раздробленность населения штата, сохранение в княжествах активно действующих феодальных институтов и экономическая, социальная и культурная отсталость обусловили заторможенность процессов сложения национального самосознания раджастханцев — здесь играли и во многом продолжают играть ведущую роль такие формы самосознания, как сословная и кастовая.

Языковое единство тоже не сложилось в этой среде — в границах княжеств формировались диалекты, каждый из которых сходен с диалектами соседних областей и довольно заметно отличается от диалектов более отдаленных районов. В соответствии с лингвистической политикой правительства Индии теперь их причисляют к языку хинди в качестве его западных диалектов. В документах, прессе и литературе диалекты часто объединяют общим названием «раджастхани».

Письменная литература на этом языке, относящаяся, как и языки соседних штатов, к индоарийской группе, была известна в довольно небольшом объеме уже в IX—X вв. Главное литературное наследие раджастханцев — фольклор: народные песни и сказки, а также генеалогические предания и героические песни воинского сословия раджпутов.

Из-за долго сохранявшегося застойного характера социальной и экономической структуры общества раджастханцев и особенностей физико-географических условий, во многом способствовавших взаимной изоляции отдельных групп населения, в его среде сохранилась сильная приверженность древним традициям. Вот почему здесь прослеживаются как активно действующие, так и пережиточные формы правовых, семейных и религиозных институтов, а также многие стороны культуры, уходящие своими корнями в глубину веков. Материальная культура тоже во многом отмечена чертами, связанными с далеким прошлым, — это отразилось на планировке деревень, типе традиционного жилища, характере домашней и рабочей утвари и т. п.

Систематическим изучением раджастханцев русские и советские ученые занимались мало. Отдельные сведения об историческом развитии этого народа содержатся в некоторых работах по истории Индии и Пакистана, данные об

экономике и социальных отношениях — в книгах об экономическом и социальном развитии народов Индии [53; 54; 55; 36; 11; 12; 161; 125; 126], и лишь две работы посвящены им как отдельному предмету исследования и описания [83; 78], хотя Раджастхан с каждым годом начинает играть все более заметную роль в экономической и политической жизни Индии.

Внимание многих исследователей — историков, археологов, этнографов, лингвистов — за последние десятилетия привлекает интереснейшая проблема исторических взаимоотношений, складывавшихся в древности между автохтонными народами Южноазиатского субконтинента и арьями (или арийцами, как их иногда называют в литературе и прессе), которые волнообразно проникали сюда на протяжении II тыс. до н. э. через перевалы северо-западных гор. В состав арьев входило много близких по хозяйству и культуре племен, говоривших на языках одной группы древней индоевропейской семьи. Их можно обобщенно разделить на две большие волны — более раннюю, появившуюся на субконтиненте во второй четверти и середине II тыс. до н. э., и более позднюю, которой приписывается создание Ригведы, первого памятника древнеиндийской устной литературы. И доведийские и ведийские арьи смешивались с автохтонными народами, и в процессе этого смешения складывались новые этнические группы, потомки которых населяют большую часть современной Индии. Землями, где впервые протекали процессы этого смешения, являются северо-западные районы страны, и в том числе область современного штата Раджастхан.

В данной работе автор ставит перед собой задачу уделить внимание этногенетическим проблемам, связанным с формированием отдельных социальных групп в составе раджастханцев, специфическим чертам межэтнических и межкастовых отношений в их среде и отличительным особенностям материальной и духовной культуры, сложившимся в разных географических областях штата: в западной пустыне, на восточном плато и в горных районах.

При написании книги были использованы не только литературные источники, но и материалы полевой работы автора. Пребывание в городах и деревнях и допустимое по условиям работы участие в повседневной жизни народа во многом помогли понять и попытаться гипотетически решить хотя бы некоторые из множества проблем, характерных для истории и жизни раджастханцев.

Глава I

ШТАТ. НАСЕЛЕНИЕ. ИСТОРИЯ

Общая характеристика штата и населения

До освобождения Индии от колониальной зависимости в 1947 г. на территории Раджастхана существовало 19 княжеств, управлявшихся князьями-раджпутами, и вся эта область носила название Раджпутаны. Князья считались формально независимыми от английских колониальных властей; но на деле были закабалены отношениями протектората. И лишь в центре этих земель княжество Аджмер-Мервара официально находилось на положении одной из провинций Британской Индии (так называемых комиссарских провинций). После 1947 г. начался процесс постепенного объединения княжеств, и в 1949 г. образовался Союз княжеств Раджастхана — новая административная единица, где роль президента играл избираемый князьями *раджпрамух* (им стал правитель княжества Джайпур) [50, с. 68, 71, 75; 78, с. 57—64]. В 1950 г. по Конституции Республики Индии Раджастхан был объявлен одним из штатов Индии, входившим в «группу В», включавшую княжества и их союзы (только Аджмер вошел в третью группу штатов — «группу С»).

В 1956 г. в результате нарастания в Индии движения за национальное самоопределение и за создание равноправных штатов, чьи границы охватывали бы этнические территории крупных народов, деление штатов на группы, соответствовавшие бывшим провинциям Британской Индии и княжествам, было ликвидировано. Возникло 14 крупных штатов, одним из которых стал Раджастхан (включая и Аджмер) с центром в Джайпуре. Князья были отстранены от политической власти в своих бывших княжествах. Сейчас штат административно делится на 26 дистриктов.

Раджастхан расположен в западной части центральноиндийских земель и граничит с Пакистаном. Протяженность этой границы достигает почти 1100 км. По своей территории это второй по величине штат Индии. Он занимает около $\frac{1}{10}$ части всей площади страны. К северу от него расположены штаты Пенджаб (Пенджаб) и Харьяна, к северо-востоку — штат Уттар-Прадеш, к востоку — Мадхья-Прадеш и к югу — Гуджарат.

С северо-востока, почти от Дели, постепенно повышаясь к юго-западу, по его территории проходит невысокий хребет гор Аравалли, разделяющий штат на две заметно различающиеся по своим физическим характеристикам зоны: восточную (около 40% территории), где расположен основной массив обрабатываемых земель, и западную (около 60%), на которой простираются земли пустыни Тар и полупустынных, малопригодных для земледелия областей. Леса, занимающие около 4% всей площади Раджастанхана, в основном находятся на юге и юго-востоке штата, хотя невысокими деревьями и кустарниками покрыты и горы Аравалли, и каменистые холмы на полях, и полупустынные земли западной зоны.

Климат штата засушливый и жаркий. От песчаных бурь и засух особенно страдают земли западной зоны, где сосредоточено скотоводство. Здесь разводят верблюдов, крупный рогатый скот, коз и овец. Но и в восточной зоне задержка муссонных дождей приводит к пересыханию рек, прекращению работы ирригационной сети и, естественно, к гибели урожая.

На запад от Аравалли горизонт подземных вод расположен на уровне 130 м, а гряды дюн достигают высоты 170 м. На юге области, где выпадают более обильные дожди, есть зелень и травяной покров, но пустыня наступает на эти плодоносящие земли. Осадки распределены крайне неравномерно: на западе, в дистрикте Джайсалмер, в среднем выпадает в год 18 см, а на юго-востоке, в дистрикте Джхалавар, — 100—108 см [258, с. 14—16]. Все скудное земледелие западной области было связано с орошением из глубоких колодцев или из каналов, берущих начало в редких водных источниках. Традиционное орошение из колодцев часто еще осуществляется при помощи верблюдов, вытаскивающих из глубины большие кожаные мешки с водой, а на водотоках — при помощи так называемых персидских колес с ковшами. Пруды и искусственные озера удерживают воду лишь три-четыре месяца в году [131, с. 584—590; 371, с. 83].

На орошаемых землях выращивают преимущественно пшеницу, богарными же являются просяные культуры, под которыми в штате занято почти 70% всех площадей, засеваемых зерновыми культурами. В восточной зоне основной культурой является пшеница, на севере штата главным образом возделывают зернобобовые, рапс и горчицу. Повсюду хороший урожай дают кукуруза, ячмень, арахис, а из числа технических культур — хлопчатник (в 1981 г. было принято правительственное постановление о расширении в Раджастанхане, Панджабе и Харьяне на 10—15% площадей под хлопчатником, что вызывалось ростом потребностей национальной текстильной промышленности и расширением индийского экспорта [29, с. 6]). Увеличиваются посевы сахарного тростника и табака [125, с. 86—87]. Общий объем продуктов земледелия превысил в 1978—1979 гг. 7,8 млн. т.

В западной зоне, в ее северной части, используются воды

уходящей постепенно в пески реки Гхаггар, а в южной — воды Луни. Восточная зона обводняется гораздо более обильно реками Чамбал, Кали Синдх, Банас, Парбати, Махи и Банганга. Решающую роль в проблеме расширения ирригационной сети играет Большой Раджастханский канал, строительство которого завершилось в середине 80-х годов XX в. Он начинается с Панджаба и проходит по западной зоне Раджастхана, где должно быть орошено около 1,5 млн. га земли, тогда как в 1977—1978 гг. в штате в целом орошалось около 3,2 млн. га. Этому способствовало не только постепенное расширение ирригационной сети, но и электрификация колодцев. К концу 1970 г. их количество превысило 172 тыс. [323, с. 466].

Улучшение обводнения земель способствует не только росту земледелия, но и расширению и упрочению скотоводческого хозяйства. Ведь именно здесь разводят огромное количество овец, чья шерсть широко потребляется в ремесленном производстве штата и вывозится в другие области страны. Поголовье коз тут самое большое в Индии, и козлятина в стране — основной вид мясной пищи. Разводят во множестве и верблюдов.

Первая очередь канала с сетью отводов была завершена уже в 1975 г., и 65 тыс. крестьянских хозяйств получили воду на свои поля. Постройка второй очереди является одной из ведущих в шестом пятилетнем плане хозяйственного развития Индии [115]. Пустыня Тар скоро превратится в зеленые поля, цветущие сады и один из ведущих центров скотоводства Индии. Общая длина канала должна быть 570 км*.

В штате имеется еще много земель, пригодных для обработки, и рост сельскохозяйственного производства главным образом происходит здесь за счет расширения посевных площадей. Во второй половине 70-х годов они составили 17 млн. га [125, с. 86].

Необходимость повышения уровня землепользования доказывается успешным ведением хозяйства на государственной опытной ферме в Суратгархе (дистрикт Гангангар), построенной в 1956 г. с помощью советских специалистов и при использовании советской сельскохозяйственной техники.

В Раджастхане сосредоточено значительное количество полезных ископаемых: почти 90% всеиндийского количества изумрудов, гранатов, свинца, цинка, гипса и сернистых руд добывается здесь, равно как и 75% асбеста, полевого шпата, 20% слюды, 25% медных руд; есть тут и серебро, мрамор, промышленные известняки и соль [323, с. 466]. Развивающаяся горнодобывающая промышленность поставляет сырье для других штатов и для местных фабрик и заводов, количество которых еще очень невелико. К началу 80-х годов в штате было немногим более 5 тыс. фабричных предприятий, в том числе государственный приборостроительный завод и атомная электростанция

* В память Индиры Ганди этот канал в 1984 г. назван ее именем.

в г. Котах (восточный дистрикт Котах), который называют индустриальной столицей штата [323, с. 466; 125, с. 89—93].

Рост промышленности связан с усилением процесса урбанизации, который начался в независимой Индии, но стал заметно нарастать здесь лишь после образования штата Раджастан.

В этом штате живет 33 млн. человек (прирост с 1961 г. — около 13 млн. человек).

Разрушение границ княжеств дало возможность их населению вступить в тесные взаимные экономические и культурные контакты. Это способствовало ускорению процесса исторического развития раджастанцев, преодолению их многовековой отсталости и постепенной ликвидации пережитков феодального прошлого. Но все же, несмотря на урбанизацию, Раджастан остается штатом, где процент городского населения все еще заметно ниже, чем в других крупных штатах Индии. В 1961 г. он составлял в среднем 16,3, в 1971 — 17,6 (а 1901 г. — 14,1) [260] *.

Стали возникать городские агломерации. Так, Джайпур слился с Амбером и Санганером, Биканер — с Бхинасаром и Тангашахаром, и этот процесс продолжается.

Плотность населения тоже заметно меняется: в горных и лесистых, а также в пустынных областях она ниже, чем в центральных, издревле земледельческих, где расположено больше развитых городов. Так, в Адждмере, по переписи 1971 г., плотность равна 421 человек на 1 кв. км, в Савай Мадхопуре — 113, а в Пали — 78 человек. В пустынных областях, где можно было бы ожидать весьма низкую плотность населения, она доходит до 70 человек. В орошаемых районах эта цифра выше. Население здесь сконцентрировано в городах и на землях возле источников орошения, где плотность доходит до 160—170 человек на 1 кв. км, тогда как песчаные земли на огромных пространствах заселены довольно слабо. Деревни западной зоны по своим размерам превосходят более густо расположенные деревни восточной: их населяет в среднем по 650 человек, тогда как к востоку от Аравалли — по 607 человек (в горных деревнях население не превышает 415 человек) [375, с. 24—30].

Из-за многовекового засилья феодальных отношений грамотность раджастанцев в целом низкая. Начальные школы стали повсеместно открываться в сельской местности лишь в 60-х годах. Посещаемость школ недостаточна, что во многом связано с сохранением института ранних браков, создающих для девочек особые трудности. В деревнях дети рано включаются в

* В разных дистриктах эта цифра заметно колеблется: в Адждмере она превышает 37%, в Джодхпуре — 32, в Джайпуре — 30%, тогда как в Сирохи она равна 18%, в Нагауре — 13, в Савай Мадхопуре — 12, в Бхильваре и Пали — 11, в Альваре — 9, а в Джалоре — всего 4,5%. Но в ряде городов выявляется заметный рост населения: за десятилетие (1961—1971) в Кхерли, например, население увеличилось на 53%, в г. Джайпуре — на 52, в г. Пали — на 50, в г. Биджайнагаре на 48, в г. Тангапуре — на 45, в г. Амбере — на 43, в г. Альваре и г. Хиндауне — на 38% [261—273].

хозяйственную деятельность и, как правило, заканчивают лишь три-четыре класса.

Это еще больше относится к районам расселения этнических групп, связанных своим происхождением с древнейшими пластами автохтонного населения субконтинента, т. е. тех групп, которые в индологической литературе Индии и стран Запада принято именовать племенами, а в советских исследованиях — малыми народами. Это экономически отсталое население, живущее по лесистым склонам гор и холмов южных и юго-восточных дистриктов штата или ведущее кочевой или полукочевой образ жизни на территориях других дистриктов и поддерживающее с оседлыми раджастханцами отношения обмена товарами или услугами [475]. Переписи относят этих людей к числу зарегистрированных племен. По данным 1971 г., они составляли свыше 11% населения штата (более 3 млн. человек).

Самые высокие показатели грамотности в центральных дистриктах. Так, в Адждмере свыше 30% населения грамотно и подавляющее большинство живет в городах (51% городского населения и только 16% сельского), причем весьма заметна разница между грамотностью мужчин и женщин (в городах 66 и 40%, в селах — 26 и 5% соответственно) *.

В составе раджастханцев много членов зарегистрированных каст (бывших неприкасаемых). Ганди дал им название хариджанов, и так их чаще всего именуют в прессе. Исследователи причисляют их к кастам IV группы (I — высокие, II — средние, III — низкие, IV — бывшие неприкасаемые). Их роль и место в обществе будут рассмотрены ниже в соответствующих разделах, здесь же необходимо указать, что самая низкая посещаемость начальных школ отмечена среди детей именно этих каст, равно как и самый высокий процент занятости женщин и детей в трудовых процессах.

Значительная часть этих каст в непрекращающемся процессе кастообразования складывалась и складывается из отдельных групп племен, и, возможно, поэтому их численность велика в южных областях штата. Так, в Джайпуре они составляют 24% населения, в соседнем Савайи Мадхонпуре — 21%. В среднем же их число равняется 16—17%, что выше среднеиндийского показателя (14,7%). Эти касты вместе с зарегистрированными племенами составляют 28% населения штата [165, с. 9].

Цифровые показатели, касающиеся занятости населения в различных сферах трудовой деятельности, неоднородны. Это связано не только с разными географическими зонами и со степенью урбанизации, но и с этнокастовым составом жителей

* В Джайпуре, где в южных районах племена составляют до 25% населения, число грамотных равно 24% (46% городских жителей и 14% сельских, мужчины в городах грамотны на 57%, женщины — на 24%, а в селах — на 40 и 6%); в пустынном дистрикте Джодхпур общая грамотность равна 21%, причем грамотность женщин не превышает 11%, а в селах даже 2%; в юго-западном дистрикте Джалор общий показатель лишь 10%, а грамотность женщин в селах не превышает 5% [267; 266; 269; 272].

разных областей штата. Среднее соотношение работающих и неработающих в городах составляет 1:3, а в деревнях 1:2. Число работающих колеблется от 30 до 40% (мужчины: в городах — от 40 до 52—55% и в селах — от 52 до 63—65%; женщины: в городах — от 3 до 7% и в селах — от 8 до 22—23%); в числе сельскохозяйственных рабочих процент женщин (как правило, из состава каст IV группы) в три раза выше процента мужчин, а из числа всех работающих мужчин в штате в сельском хозяйстве занято до 58%, из числа всех работающих женщин — до 80% [261].

Следует отметить, что процентное соотношение мужчин и женщин в Раджастанхане отличается от общендийского. В Индии, по данным всех переписей XX в., число женщин непрерывно снижается: в 1901, 1941 и 1971 гг. в стране на тысячу мужчин было 972, 945 и 930 женщин соответственно, в Раджастанхане же эти показатели равны 905, 906 и 911, что хотя и не говорит о снижении их общего числа, но все же указывает на очень низкую численность в целом по штату [375, с. 39]. Это является непосредственным результатом длительной стагнации экономической и культурно-бытовой отсталости, сохранения до недавнего времени института детских браков и отсутствия медицинского обслуживания населения.

Самая высокая рождаемость и самая низкая смертность характерны для западной зоны (особенно для ее развитых северных районов), тогда как наименьшая рождаемость и наивысшая смертность отмечаются у жителей горных областей на юге и юго-востоке штата [375, с. 157], где значительную часть населения составляют зарегистрированные племена.

Возрастной состав населения Раджастанхана на вторую половину 70-х годов XX в. в процентном отношении выражается в следующих цифрах: 0—14 лет — 43,5, 15—29 лет — 23,1, 30—44 года — 16,8, 45—59 лет — 11,3 и 60 лет и выше — 5,3. Это заметно превышает общендийский показатель только во второй возрастной группе (на 1,4%), а в первой — ниже этого показателя (на 1,7%) [375, с. 293].

Территория расселения раджастанханцев не ограничивается пределами штата Раджастанхан, хотя там проживает основная масса людей, говорящих на диалектах языка раджастанхани. Большая группа лиц, причисляющих себя исторически к той или иной социальной прослойке — главным образом к воинскому и землевладельческому сословию раджпутов и кастовой группе торговцев-марвари, — живет и в других областях Индии, в основном в штатах Химачал-Прадеш, Уттар-Прадеш и Мадхья-Прадеш.

В составе раджастанханцев есть и группы выходцев из соседних штатов. Одни из них сохраняют приверженность к родному языку, а другие указывают раджастанхани как родной. Так, сог-

ласно переписи 1961 г. (т. е. первой после создания штата Раджастан, что делает ее особенно ценной), в Индии зафиксировано около 15 млн. носителей языка раджастанхи, в том числе на территории штата свыше 11,3 млн. человек (из 20 млн. его населения в те годы), остальные же называли своими родными языки хинди, урду, панджаби, синдхи и гуджарати [226, с. СХVIII, ССХVIII, 1—21, 71]. В штате было зафиксировано и около 832 тыс. носителей языка бхили [226, с. 89—91].

Язык раджастанхи включает в себя 73 локальных диалекта и говора. Наиболее крупными являются: марвари (около 5782 тыс.), мевари (около 1820 тыс.), джунхари (свыше 1591 тыс.), собственно раджастанхи (свыше 713 тыс.), хараути (свыше 561 тыс.), багри (около 310 тыс.), мальви (около 237 тыс.) и кхайрари (свыше 111 тыс.) [226, с. 82—88].

Среди диалектов хинди здесь наиболее широко распространен брадж, или брадж-бхаша, на котором говорит население историко-культурной области Брадж (Бридж, Вридж) с центром в г. Матхура на правом берегу Джамны. Эта река неоднократно служила исторической границей распространения на восток военных и хозяйственных контактов раджастанцев. Культурные связи между обеими группами населения издревле были широки и многоплановы, что обусловило и языковую близость.

Ряд исследователей объединяет главные юго-восточные диалекты раджастанхи в диалект джайпури, на котором говорит в общей сложности около 3 млн. человек.

Наиболее крупный и значимый диалект марвари сложился исторически в западных, пустынных областях штата. В него в некоторых источниках включается и багри (диалект северо-восточных и северных районов штата). К нему довольно близка также северо-западная форма джайпури — шекхавати. Марвари, будучи диалектом, которым широко пользовались торговцы-марвари, выезжавшие далеко за пределы земель Раджапутаны, стал восприниматься в Индии как главная форма языка раджастанхи: группы лиц, говорящих на марвари, учтены в Северной, Западной и Восточной Индии.

Есть и такие диалекты этого языка, которые не встречаются в Раджастане, но учитываются в других областях, например годжри, на котором говорит около 210 тыс. человек в штате Джамму и Кашмир, или бхояри, носители которого, около 5 тыс. человек, живут в Махараштре [226, с. 83]. В числе диалектов, которые распространялись далеко за пределы Раджастана, входит и банджари. На нем в Раджастане говорит около 1250 человек. Банджари известен также и под названием лабхани или ламани. Он связан своим происхождением с западными областями Раджастана и может быть сближен с марвари [226, с. 82, 425]. Это язык этнической группы банджара, которых в литературе часто называют цыганами.

Из числа говоров языка раджастанхи известны такие, ко-

торые тоже можно связать с этнической группой, например нимари, являющийся смесью мальви и языка бхили. Этим говором пользуются многие бхилы. Однако есть и говоры, которыми пользуются определенные социальные круги. В среде раджпутов, например, известен говор рангри, представляющий собой смесь мальви и марвари, в среде этнокастовой группы ахиров — говор ахирвати, у кузнецов-лохаров зафиксирован говор лохари и т. п. [226, с. 82—87, 422—423].

Диалекты языка раджастхани представляют собой картину так называемой лингвистической непрерывности — восточные их формы мало отличаются от браджа, в сочетаниях с которым они породили ряд говоров, а западные, главным образом марвари, переходят за границу Раджастхана и в сочетаниях с языком синдхи порождают западные говоры, переходящие в собственно синдхи. В целом раджастхани более близок языку гуджарати. Так считали лингвисты, исследовавшие североиндийские языки в конце XIX в., отмечая тем не менее, что в переписи 1891 г. его, за исключением диалекта марвари, объединяли под общим названием «хинди» не только с хинди, но и с бихари [418, гл. VII]. Следует сказать, что перепись 1971 г. пошла по этому же пути. Переходной формой между раджастхани и гуджарати считают язык бхили, диалекты которого распространены в горных областях, лежащих у границ Раджастхана и Гуджарата до гор Сатпура на юге, а также диалект кхандеши (или ахирани) в Кхандеше.

Из числа других индоарийских языков, распространенных в северных областях Южноазиатского субконтинента, наиболее близко к раджастхани стоят языки группы пахари («горные»), распространенные на западных и южных отрогах Гималаев и в Непале. (Непальская и южная ветви этих языков известны под названиями найпали, кхас, или кхаскура, горкхали и парбатия.) Диалекты западной и центральной частей этой всей области сближаются с раджастхани более заметно, чем остальные [62, с. 64—70]. По целому ряду культурных явлений и традиций раджастханцам более всего родственны носители западных диалектов пахари.

Исторический очерк

Поскольку основным этнокультурным субстратом, легшим в основу формирования раджастханцев, являются арьи как доведийской, так и ведийской волны, следует прежде всего вкратце остановиться на их истории.

Территорией, откуда двинулись в сторону Индии арийские, или индоиранские, племена, была Юго-Восточная Европа, или, по определению индийского археолога Б. К. Тхапара, Украина [463а, с. 112], где они вместе с соседними протославянскими племенами входили в состав срубной этнокультурной историче-

ской общности, границы которой доходили до рек Воронежа и Камы [153]. Их соседями с востока были создатели андроновской культуры, которых ряд исследователей тоже относит к индоиранцам [129, с. 7, 50]. Близость языков и культур всех этих племен в эпоху бронзы была очень велика, что сохранилось и в эпоху раннего железа [137]. Многие топонимы и гидронимы указанных областей носят ярко выраженный индоиранский, или арийский, характер, который во многом сохраняется и по сей день [139; 140], что служит устойчивым показателем не только культурной, но, главное, и языковой близости древних племен евразийских степей.

Эта генетическая преемственность восходит к еще более древней эпохе — к ямной этнокультурной общности III тыс. до н. э. [56; 99]. В первой половине II тыс. до н. э. «в степях Евразии завершился бурный процесс этнических передвижений (возможно, стимулированный изобретением конных колесниц), активных межэтнических контактов и ассимиляций, в результате которого после стабилизации обстановки произошло формирование новых этнокультурных областей — срубной и андроновской» [129, с. 50].

Протяженность срубной культуры огромна — с запада на восток 2,7—3 тыс. км [154], и ее племена в XVI—XII вв. до н. э. проявляли непрерывную тенденцию к миграционным движениям [39, с. 151], равно как и племена андроновской культуры того же времени (сложение и развитие ее относится также к XVII—XII вв. до н. э. [75, с. 45]). Протославяне тоже были не только наследниками, но и активными участниками создания срубной культуры: ряд историков и антропологов утверждает, что «формирование черт, присущих древним славянам, относится... к III—II тыс. до н. э.» [14; 123], связывает существование славян как общности, от которой отделились индоиранцы, с V тыс. до н. э. [316] и считает, что скифский язык, выделившийся из индоиранской общности, особо близок славянским языкам [9, с. 3].

Подсчитано, что у древних арийских языков со славянскими прослеживается гораздо большее количество сходжений, чем с любым другим языком индоевропейской семьи [146, т. IV]. Проведенная реконструкция названий экологических реалий в праславянском языке показывает, что в нем наиболее полно сохранилась древнейшая индоевропейская система этих названий, которая к тому же характеризует природу Юго-Восточной Европы, а «после общеславянского периода носители общеславянских диалектов в значительной мере продолжали жить в подобной области» [303, с. 167].

Арийский субстрат, безусловно, играл большую роль в формировании поднепровских славян, обнаруживающих значительное сходство, например, со скифами лесостепной полосы, которые антропологически восходят к местному населению эпохи бронзы [15; 79], т. е. являются связующим звеном, реально де-

монстрирующим этногенетическое родство между арийскими и древнеславянскими племенами. Такое значительное сходство, прослеживаемое по многим параметрам, могло сложиться лишь в условиях длительной культурно-хозяйственной близости предков славян и древних арьев, которая имела место на землях взаимно близкого проживания той и другой группы племен, в Юго-Восточной Европе, и длилась до начала активных миграционных передвижений арийских племен на восток.

Это долговременное и глубокое сближение культур отдельных племен должно было происходить и, несомненно, происходило в ту далекую эпоху, когда индоиранские племена жили, по определению И. Оранского, «на одной общей территории, говорили на близкородственных друг другу арийских диалектах» [106, с. 43] и когда существовала срубно-андроновская общность племен, чьи смешанные или соседствующие памятники занимают огромное пространство от Днепра до Урала [154, с. 22—32].

Срубно-андроновская территориальная близость в эпоху бронзы обусловила и выработку сходных или даже общих элементов культуры не только между протоарийскими и протославянскими племенами, но и между протославянами и андроновцами; памятники культуры которых археологи открывают с каждым годом все дальше к западу от Урала и Волги [153; 60]. Наиболее архаичные мотивы орнаментов андроновцев и срубников сохраняются вплоть до нашего времени, например; у населения русского Севера, в Вологодско-Архангельских землях [482], что служит одним из доказательств древних связей между группами племен—создателей этих культур, и в том числе предков славян и древних индоиранцев. Переход к производящему скотоводческому хозяйству вызвал в начале II тыс. до н. э. «миграционный взрыв», уведший значительную часть срубных и, главное, андроновских индоиранских племен в восточном и юго-восточном направлениях с земель их расселения. В эпоху поздней бронзы население, по своему антропологическому типу преобладающее в южнорусских степях, появляется в Северном, затем в Южном Таджикистане и в Узбекистане [13, с. 203—204].

О пребывании в Средней Азии и в Северной Бактрии индоиранских племен уже во II тыс. до н. э. свидетельствует и авестийский язык, в котором явно прослеживается более ранний индоиранский субстрат; именно здесь произошло наложение языка Авесты на этот субстрат [56]. На территории Бактрии во II тыс. до н. э., по данным археологии, были известны и амулеты с изображениями, связанными с индоиранской традицией [96].

О длительном сохранении духовных традиций племен—создателей срубной культуры, несмотря на огромные расстояния их кочевых миграций, свидетельствуют обнаруженные советскими археологами срубные захоронения на Алтае (Пазырык-

ский курганный комплекс) и даже в Туве (Аржанский комплекс) IX—VIII вв. [42] или, по другой датировке, VII в. до н. э. [328, с. 301].

Существует обширная литература, освещающая пути проникновения племен—носителей срубно-андроновских традиций в Сибирь, в Приаралье из Южного Приуралья, что точно документируется [71, с. 3], и — шире — в Центральную Азию, Иран и Индию; советские археологи вносят в фонд мировой науки с каждым годом все больше новых данных [71]. Следует уделить внимание главным образом тому, что в создании этих традиций активно и длительно участвовали и праславянские племена, поэтому мы будем в данной работе неоднократно обращаться к выявлению следов таких традиций (в разной мере их сохранности) у населения северо-западных областей Южноазиатского субконтинента, и в частности в Раджастхане.

Сложная лингвистическая картина штата восходит к древней эпохе появления первой, доведийской волны арьев (и постепенного смещения их с автохтонным населением) а вслед за ними — второй, ведийской. Арьи второй волны расселялись по уже в значительной мере освоенным землям Индо-Гангской равнины, с боями, оттесняя группу автохтонов и первопришельцев арьев в сопредельные территории. Закрепив за собой обширную площадь, они назвали ее Арьявартой, «Страной (праведных) арьев». Юго-западная граница этой страны пересекала земли современного Раджастхана: северо-восточная их часть была заселена народом матсьев, который стали тоже относить к «праведным» аряям, а вся остальная его территория, как и земли более южного современного штата Гуджарат и лежащие к востоку долина Джамны в области города Матхуры, — народами «неправедными» [212].

В таком памятнике, как «Манавадхармашастра» («Законы Ману») *, — своде религиозных (дхармических) законов — народ матсьев упоминается как население более узкой области — страны Брахмариши, считавшейся второй по степени своей святости после той области древней территории Панджаба, которая называлась Брахмавартой [58, II, 17—22]. Брахмаварту можно условно назвать «страной Ригведы», так как признано, что этот памятник был завершён именно здесь (в своих поздних разделах, тогда как более ранние его части создавались, видимо, на пути арьев в эти земли) [118, с. 9—19, 58].

Исследователи продолжают спорить о том, являлись ли арьи разрушителями цивилизации Хараппы (или цивилизации долины Инда), которая сложилась и расцвела на северо-западе Южноазиатского субконтинента в IV—III тыс. до н. э. и прекратила свое существование во II тыс. до н. э. Это была зем-

* Датировка этого памятника колеблется между III в. до н. э. и I—II вв. н. э. [58, с. 6]. Следовательно, содержащиеся в нем данные могут отражать традиции, сложившиеся задолго до его составления и ставшие, видимо, на протяжении многих столетий нормами, приемлемыми для всего общества.

ледельческая цивилизация, знавшая развитое градостроительство, ремесло, искусство и письменность (пока не расшифрованную). Ее создатели умели обрабатывать медь и бронзу, но еще не знали железа [368; 477; 478; 148; 92]. В Раджастхане открыт ряд очагов этой цивилизации, а более южные ее очаги найдены даже в штате Махараштра [463, с. 55—63].

На протяжении всей истории раджастханцев протекали сложнейшие процессы их этногенеза. Физическое смешение самых разных этнических групп на территории Раджастхана, начавшееся в глубокой древности, привело к разнообразию местных расовых типов, а хозяйственно-культурные контакты — к синкретизму и к синтезу явлений культуры, что и сообщило этому краю неповторимое своеобразие.

Вопрос о точном времени и последовательности прихода арьев в Индию остается в науке все еще дискуссионным, равно как и проблема путей проникновения на субконтинент их отдельных миграционных волн.

Гаскопки, проводившиеся в 60-х годах в Свате (Пакистан), и анализ материалов открытой здесь культуры могильников Гандхары привели исследователей к заключению, что первая волна мигрантов-арьев характеризуется наличием в погребении медных и бронзовых предметов и может быть датирована серединой II тыс. до н. э., а вторая, которую связывают с наличием железных предметов, — началом I тыс. до н. э. Синхронизируемые с этими находками параллели обнаруживаются во множестве в среднеазиатских степях и в северных областях Ирана [462, с. 112]. Ученые отмечают, что арьи второй волны воевали с первопришельцами и разрушали их поселения, и даже ставят под сомнение вопрос о единстве этнической принадлежности этих мигрантов [462, с. 113].

Широкие колебания в датировке появления ариев на субконтиненте не дают возможности принять какую-либо из них, тем более что материалы литературных памятников древней Индии содержат много сведений о более раннем приходе ариев. Мы считаем нужным ориентироваться здесь на факты языка, указания в древнейших литературных источниках и целый ряд явлений глубокой старины, как описанных, так и сохраняющихся в народных традициях.

Судя по тому, что язык Ригведы, создававшейся в «течение многих веков различными семьями брахманов», не имеет диалектных различий, «представляет хронологически более древний этап» по сравнению с санскритом классического периода и может быть по ряду характеристик соединен «с различными пракритами, минуя санскрит» [118, с. 59—60], можно предположить, что именно на его разговорных диалектах, не отраженных в сакральном языке Ригведы, говорили ранние арийские переселенцы, исходно связанные с традициями восточноевропейской группы индоевропейских племен.

О том, что древние арьи не являлись этнически гомогенным

массивом, писали все историки, и на страницах их работ всегда фигурируют такие определения, как «племена арьев», «расы арьев», «ведийские племена» и т. п. При общем типологическом единстве, позволяющем именовать все эти племена арьями, которое определяется единством расовой принадлежности, хозяйственного уклада, общественного строя, языка и культурных представлений, они, безусловно, отличались одно от другого рядом специфических черт, выражавшихся, видимо, в диалектных особенностях, в большей или меньшей приверженности тем или иным ведийским божествам и, вероятно, в некоторых чертах материальной культуры — одежде, утвари и т. п. Эта переменчивость неизбежно должна была исторически обуславливаться дисперсностью расселения протоарьев на землях Юго-Восточной Европы, т. е. на исходной территории, откуда они начинали свое продвижение к субконтиненту, огромной пространственной растянутостью их перекочевки и длительностью времени, которое эти перекочевки занимали. Свыше тысячи лет здесь протекали процессы взаимной физической и культурно-хозяйственной ассимиляции, в которые втянулись, с одной стороны, индоарьи, а с другой — группы автохтонного дравидоязычного и мундаязычного населения, носители дравидоидного и веддоидного расовых типов. О длительности этих процессов говорит полная утрата автохтонными народами своих языков — в памятниках древней письменной (как она ни скудна) и устной литературы не содержится указаний на отличные от индоарийских языки этих народов, сохранившиеся ими на данной территории до рубежа нашей эры. Так, в языке бхиллов, самого многочисленного субстратного пласта, игравшего большую роль в этногенезе раджастханцев, обнаруживается лишь незначительное число неарийских элементов (как в лексике, так и в грамматике). Некоторые лингвисты возводят их к языкам мунда или дравидийским [312; 126, с. 23—28].

В первые военные и мирные контакты с местным населением вступили, естественно, арьи более ранней волны, доведийские или ранневедийские, выяснение происхождения которых очень важно для науки и донныне широко дискутируется. Большинство исследователей, убедительно обосновывая свои доказательства, приходят к заключению, что Ригведа создавалась на протяжении длительного периода времени. Т. Елизаренкова подытоживает: «Разумным представляется считать временем создания РВ вторую половину II тыс. до н. э. (ближе к рубежу I тыс. до н. э.), хотя дата эта... весьма гипотетична. Несомненно, однако, что часть гимнов могла быть создана и позднее — вплоть до начала I тыс. до н. э.» [118, с. 15]. Следует добавить, что часть гимнов создавалась и ранее, в период арийских перекочевки или, возможно, до их начала.

В Ригведе и других памятниках древнеиндийской литературы содержится рассказ (предание?) о тяжелой битве Судаса, царя арийских племен, и в том числе «праведных» бхаратов, против

коалиции десяти «неправедных» племен, в которую входили и матсьи. Это позволяет соотнести их с более древними арьями, уже вступившими в прочные союзнические отношения с автохтонными народами и вместе ополчившимися против Судаса, советником которого был «белый» брахман Васиштва. В Ригведе эти десять племен называются «не приносящими жертв» [118, с. 294], т. е. не знающими ведийских ритуалов, а значит, неарьями, и вхождение матсьев в их число, видимо, тоже свидетельствует именно об их более древних контактах с доарийским местным населением.

В литературе содержится много сведений о добрых качествах народа матсья. В «Законах Ману» рекомендуется ставить воинов этого народа в первые ряды при построении войска к битве [58, VII, 193], наряду с теми, кто рожден в «праведной» земле Куру — царстве героев эпоса «Махабхарата», и даже целая книга этой великой поэмы, «Виратапарва», посвящена описанию жизни изгнанных Пандавов (светлых героев эпоса) при дворе благородного царя матсьев Вираты. В названии народа матсья некоторые исследователи усматривают вошедший в санскрит этноним местного доарийского народа мина (оба эти слова значат «рыба», что восходит, видимо, к тотемизму) [334, с. 7—8].

Главным источником, руководствуясь которым ученые пытаются восстановить, хотя бы и весьма приблизительно, и исторические события наиболее древнего периода истории северо-западных областей Южноазиатского субконтинента, и даже их лингво-географическую картину, остается Ригведа.

О географической зоне создания (или, точнее, завершения) Ригведы судят по упоминаемым в ней гидронимам и по экологическим характеристикам местности. Она простиралась от р. Кубха (Кабул) на западе до р. Сарасвати (Гхаггар) на востоке; упоминания о более восточных реках Индии — Джамне, Сарайю и Ганге — единичны. В западной части данной зоны расположен хребет Гиндукуш, через перевалы которого издревле пролегалли торговые пути, связывавшие субконтинент с Афганистаном и с прилегающими к нему странами. Большую роль играли кроме широко известного Хайберского перевала проходы и дороги в горах, расположенные к северу от него. Считают, что через них осуществлялись торговые связи жителей долины Инда эпохи Хараппы с населением бассейна Амударьи [462, с. 108]. Эти пути были действенными и во второй половине I тыс. до н. э., и одним из них воспользовался в IV в. до н. э. Александр Македонский в своем индийском походе [455, с. 417—440].

Упомянутая культура гандхарских могильников предоставила в распоряжение науки ряд археологических свидетельств, говорящих о одновременности появления насельников этой области и о ряде различий в их материальной и духовной культуре, которые, однако, можно объяснить двояко — и появлением но-

вых пришлых волн населения, и исторической эволюцией поселившихся там этнических групп во II—I тыс. до н. э.

Описанные пакистанскими и индийскими археологами материалы раскопок свидетельствуют о наличии разных типов погребального обряда — захоронений и кремации, использовании населением двух видов керамики — красной и серой, употреблении медных, бронзовых (в XVI—X вв. до н. э.) и железных (начиная с X—IX вв. до н. э.) предметов, а также о разведении лошадей [286, с. 11].

Исследование останков черепов выявило два главных краниологических типа создателей этой культуры — евродолихоморфный, или протоевропеоидный, связываемый здесь с XVI—XIII вв. до н. э., и лептодолихоморфный, или средиземноморский, соотносимый с X—VI вв. до н. э. [185]. Эти два типа соотносят с двумя главными волнами арийских миграций — более древней, которой было свойственно использование меди и бронзы, и более поздней, когда в хозяйстве мигрантов большую роль уже играло железо, в силу чего они смогли быстро освоить широкие территории субконтинента.

Выявлено много этнографических и археологических параллелей между указанной культурой и культурами Северного Ирана и среднеазиатских степей [453а, с. 92—103], где, по всей видимости, остались при продвижении к востоку из степей и лесостепной зоны Юго-Восточной Европы значительные массы индоиранских (арийских) племен, впоследствии прошедшие длительный путь исторического развития, — к ним, вероятно, этногенетически восходят среднеазиатские скифы.

Предполагают, что упомянутая культура гандхарских могильников может быть сопоставлена с ведийскими арьями, но за отсутствием эпиграфических свидетельств окончательно это решить нельзя. Открытым остается также и вопрос о разных данных измерения черепов, относящихся к более раннему и более позднему периоду этой культуры, — возможно, это были две волны пришлых индоевропейцев разной этнической принадлежности [462, с. 113], которые «не были генетически или физически гомогенны» [339, с. 76; 300, с. 345—377]. Это не расходится со свидетельствами ведийской литературы о множественности племен, именуемых арьями, и об их взаимных сражениях на территории субконтинента. Такие археологические находки, как узкие бронзовые топоры, обнаруженные в ареале данной культуры и не встречающиеся на субконтиненте в предшествующее время, найдены в ряде мест Северного Ирана, а также на Северном Кавказе (Майкоп). Они датируются здесь началом II тыс. до н. э. [462, с. 110], что является, возможно, вехой, указывающей начало пути арьев в сторону субконтинента.

Индийский археолог Б. Б. Лал считает, что в ареал распространения ригведийских арьев (1500—1300 гг. до н. э.) входили территории современного штата Харьяна и северных областей

Раджастхана и лишь в более позднее время (800—500 гг. до н. э.) они проникли в область нижних притоков Джамны [345, с. 280], т. е., видимо, и в восточные области Раджастхана, как и в соседние с ними земли штата Мадхья-Прадеш. Подчеркивая, что только в послеригведийский период в литературе встречаются несомненные указания на использование железа, Б. Б. Лал соглашается: железная металлургия способствовала освоению новых территорий [345, с. 281]. В своем докладе, который затем был опубликован в Москве в 1981 г. в «Трудах Международного симпозиума по этническим проблемам истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.)», Б. Б. Лал опровергает точку зрения другого индийского ученого, Д. П. Агравала, считающего, что открытая в Южном Раджастхане культура Банаса может быть соотнесена с арьями и послужить свидетельством «первых попыток этих номадов Индии перейти к оседлой жизни в поселениях» [163].

По мнению Б. Б. Лала, культура Банаса, частично, прослеживаемая и в штатах Гуджарат и Мадхья-Прадеш, датируется второй четвертью II тыс. до н. э. и по времени своего существования никак не может быть связана с арьями [345, с. 284], но, очевидно, лишь с позднехараппскими поселениями, с жизнью племен окраинных земель цивилизации Хараппы, т. е. автохтонных этнических групп, а не арьев. С этими местными народами арьи первой волны, наиболее древние носители индоарийских языков [168, с. 314, 324] или доведийские (и частично ранневедийские), которым приписывают создание самых древних слоев культуры гандхарских могильников [167, с. 342—347], встретятся в области культуры Банаса лишь в начале I тыс. до н. э., вытесняемые на юг пришельцами последующих волн арийских мигрантов. Археологические данные подтверждают факты встреч и совместного пребывания тех и других этнических групп на некоторых территориях [329].

Поскольку города цивилизации Хараппы обнаружены и южнее Раджастхана (лишь одним из примеров может считаться торгово-портовый город Лотхаль в Гуджарате [410]), есть все основания полагать, что в древности его территория была охвачена этой цивилизацией шире, чем показывают уже обнаруженные здесь ее следы: появление новых находок, возможно, дело ближайшего будущего.

Ряд исследователей приписывает арьям создание так называемой культуры серой расписной керамики (что до сих пор является спорным вопросом) и прослеживает продвижение ее создателей из крайних северо-западных областей субконтинента к востоку и юго-востоку: ее наиболее ранние очаги расположены на «территории Ригведы». В Панджабе такие находки датируют третьей четвертью II тыс. до н. э., а в Раджастхане, например в Нохе (дистрикт Бхаратпур) и в Джодхпуре (дистрикт Джайпур), — IX—VIII—VI вв. до н. э. [345, с. 287—288]. Эти 400—500 лет, видимо, следует принимать за время проник-

новения и расселения в Раджастане ведийских (ригведийских, а также послеригведийских) арьев. Следует подчеркнуть еще раз, что в начале I тыс. до н. э. арьи уже знали индустрию железа.

Их союзнические отношения, равно как и битвы, с арьями более ранних волн, а также их ассимилятивно-интеграционные контакты с автохтонными народами протекали в условиях длительного процесса формирования древних рабовладельческих государственных образований как с республиканским, так и с монархическим строем правления; и в тех, и в других правители были, как правило, представлены членами сословия (варны) воинов (кшатриев).

На территории раджастанских дистриктов Альвара, Джайпура и Бхаратпура (наряду с соседними районами северо-западных и северных областей субконтинента) сложилось описанное выше царство Матсья, упоминаемое рядом с самыми сильными арья-кшатрийскими царствами Куру, Панчала и Шаурашена [58, II, 19; VII, 193]. Индийский исследователь Р. Гаур полагает даже, что Раджастан был второй после Панджаба зоной расселения арьев и лишь отсюда они продвинулись на территории современных штатов Уттар-Прадеш и Мадхья-Прадеш [307, с. 332].

Земля (или земли) Куру упоминается в ведийской и в буддийской литературе то как горная и недоступная страна богов, то как процветающее царство и объект завоевания, а то как две страны (из которых в одной, Утгара [«Северная»] Куру, усматривают Кашмир [355, т. I, с. 84]). Это царство было обширно, независимо и богато и управлялось «кшатриями Лунной линии». Две ветви рода Куру — сыновья царей Панду (Пандавы) и Дхритараштры (Кауравы) — выступают как стержневые, взаимно противостоящие группы героев «Махабхараты». Многие племенные объединения и ранние государства входили в границы земель Куру, которые охватывали значительную часть северо-запада субконтинента.

Монархия была сравнительно поздней формой правления. Ей предшествовали, а в дальнейшем одновременно с монархическими государствами существовали «ганы», которые иногда в литературе именуется джанападами (республиками), но на деле являлись государствами, управлявшимися группой лиц, обычно из кшатриев, т. е. из среды воинской знати — часто конгрегацией представителей всех семей этой знати. Такая группа соправителей известна в древнеиндийской литературе как *сабха*, или *сангха* («собрание», «совет»). Соправителями кшатрийской аристократической верхушки были брахманы. Они же считались советниками кшатриев-монархов. Судя по многим упоминаниям в ведийской и эпической литературе, брахманы — очевидно, из числа наиболее выдающихся представителей этого сословия — неоднократно вступали с кшатриями не только в соперничество, но и в открытую борьбу за власть. Известен ряд

случаев, когда брахманы не только были наставниками и советниками царей-кшатриев (фактически их соправителями), но и сами правили как цари и являлись основателями брахманских династий.

Брахманы же были и хронистами и бардами, передававшими в своих кастах от поколения к поколению изустный летописный свод, включавший не только религиозно-ритуальные правила и предписания, но и весь объем современной им литературы и науки, описания исторических событий и генеалогии правящих родов [41а, с. 17—31]. При всех неизбежных отклонениях от исторических реалий и при не менее неизбежном стремлении мифологизировать и людей и события эти сведения, будучи впоследствии зафиксированы в письменности, представляют собой те источники, на которые опираются историки, проводя кропотливую работу и по их сопоставлению, и по противопоставлению и выявлению истинной сути тех или иных событий.

Судя по труду древнеиндийского грамматика Панини (IV в. до н. э.) в ганах основоположники правящих родов кшатриев именовались раджами, их прямые потомки были известны как раджанья, тогда как все остальные кшатрии — как раджан; по другим же источникам, раджаньяка-ганой управляли действительно раджаньи — потомки основателей главных родов, но раджака-ганой — не раджи, а все кшатрии сообща. В «Махабхарате» слово «раджан» применяется к царям (говорится, что в некоторых странах в каждом доме по царю), и в памятниках буддийской литературы тоже указывается, что в республиках были сангхи по несколько тысяч царей [169, с. 113—114].

Кроме государства Матсья на часть территории Северного Раджастхана со времен «Махабхараты» и до конца I в. до н. э. простиралась республика Яудхейев, охватывавшая своими границами и значительную часть территории Панджаба; их южным соседом была республика Арджунаянов, в которую входила и область Джайпура; часть районов оказалась в республике Кшудраков, союзников своих соседей Малавов; на рубеже нашей эры источники фиксируют в области Читора республику Шиби [169, с. 119—121]. Восточные области Раджастхана входили в республику Сурасена, центром которой являлся г. Матхура, а юго-восточные, видимо, в республику Аванти, границы которой охватывали западную часть штата Мадхья-Прадеш [126а, с. 52—53] (в дальнейшем Аванти стала известна как Мальва)*.

Нет возможности определить время их сложения и историю развития. Известно, что временами они объединялись в военные конфедерации и оказывали сопротивление чужеземным вой-

* Таким образом, мы видим, что уже в ту далекую эпоху протекал процесс сложения этноконсолидирующих союзнических государств, основными территориями которых являлись земли Раджастхана.

скам, вторгавшимся на субконтинент через перевалы северо-западных гор, в частности войскам Александра Македонского.

Захват Ахеменидской державой в конце VI в. до н. э. части окраинных северо-западных областей субконтинента, а также вторжение в 327—325 гг. до н. э. греко-македонских армий и дальнейшее распространение на северо-западе эллинистического влияния практически прошли не замеченными для древнего населения Раджастанана — нет указаний на то, что при дворах правителей Матсья или Аванти пользовались иранским или греческим языками, как не обнаружено тут и произведений искусства, создававшихся под прямым влиянием греческого стиля.

Во второй половине I тыс. до н. э. на территории Ирана, Афганистана, Бактрии и соответственно на северо-западе субконтинента появились пришедшие с территории современной Средней Азии и Казахстана большие группы сакских и сакско-тохарских племен.

Смешиваясь с местным населением новых для них стран и переходя к оседлоземледельческому хозяйству, саки создавали сначала небольшие государства, возглавляемые их воинственными князьями. После времени правления первого сильного их князя Моги (II—I вв. до н. э. [369, с. 15]) в течение короткого времени они упрочили свои позиции настолько, что стали проникать в области, лежавшие к югу от Панджаба вплоть до Синда и Гуджарата, а также в направлении Ганго-Джамнского двуречья. Это проникновение осуществлялось по расчищенным и издревле освоенным путям военных и торговых коммуникаций, ведущим от Парфянского и Греко-Бактрийского царства вглубь, на юг и восток субконтинента.

Пришедшие вслед за первой ветвью саков тохарские племена их второй ветви (часто именуемые «юе-чжи»), опираясь на результаты предшествовавших им завоеваний, основали сильную империю Кушанов, проникнув в область Северного Панджаба из Северной Бактрии, из страны, которая с середины I тыс. до н. э., по-видимому, «стала называться Тохаристаном» [28, с. 481]. Они захватили северо-запад субконтинента, распространили при императоре Канишке (I в. или начало II в. н. э.) [28, с. 487]) свою власть на значительную часть территории Северной Индии (державу Кушанов в эпоху своего расцвета простиралась на северо-запад до Аральского моря). Кушанские правители в большинстве своем исповедовали буддизм, хотя на их монетах часто встречаются и изображения индусских богов.

Вплоть до распада Кушанской империи в III в. н. э. землями входивших в ее состав индийских царств управляли назначаемые (или утверждаемые?) верховными властями наместники — кшатрапы.

В описываемой области субконтинента, на землях которой протекали активные интеграционно-ассимилятивные процессы между арьями и неарьями и формировались сложные по своему этногенетическому фонду индоарийские народы (ставшие

основным субстратом последующего населения), кроме указанных выше государственных образований складывались и другие. Так, на юге этой области, на землях современного Гуджарата, существовали ко времени сакских вторжений три царства — Анартта, Сураштра (или Саураштра) и Лата, часть которых была включена в империю Маурья и после ее распада, возможно, управлялась наместниками индо-греческих царей [427, с. 9—10], происходившими, вероятно, из местных кшатрийских родов. При Чандрагупте и Ашоке Маурья (III в. до н.э.) эти области управлялись не кшатриями, а Вайшьей Пушьягуптой и Яваной Гушаспхой, соответственно. Слово «вайшья», входящее в имя первого правителя, свидетельствует о его принадлежности к третьей варне, а слово «явана» в имени второго, по интересной и, безусловно, правильной мысли индийского историка Х. Д. Санкалии, далеко не всегда должно обозначать ионийского грека, как считают многие исследователи. Оно вполне могло служить указанием или на выходца из стран за пределами западной границы — человека, широко общавшегося с греками, или конкретно на иранца, натурализовавшегося в Индии, но воспринимавшегося здесь как «явана», т. е. как представитель народов Парфии и Бактрии, подвергавшихся воздействию эллинской идеологии и образа жизни (в древней Индии их всех именовали «яванами») [427].

В конце IV в. земли Кушанской империи вошли в индийскую империю Гуптов, а в конце V в., при распаде этой империи, местные князья стали создавать собственные независимые царства — в те годы стали известны династии Гуджаров в области Броча, Майтраков в области Валлабхи, Гарулаков в области Двараки, столицы бога-царя Кришны, и Каттачури к северу от р. Тапти. Тогда же установилась и власть династии Гурджаров-Практихаров в Северном Гуджарате и южных областях Раджастхана [427, с. 11].

Князья в подавляющем своем большинстве были потомками, восприимчивыми и продолжателями традиционной жизни и политической деятельности старых кшатрийских династий, которым, будучи взаимно разрозненными и ослабленными в результате непрерывных взаимных столкновений, пришлось временно покориться сакам и стать их данниками и вассалами, а также и наместниками — кшатрапами.

Указанная зависимость от Кушанов не означала полного и безропотного им подчинения. В I в. н. э. конфедерация правителей земель Мальвы и сопредельных царств нанесла сакам чувствительный удар, оттесняя их в крайние северо-западные области; согласно данным пуран, эту конфедерацию возглавлял Викрамадитья, кшатрийский правитель Мальвы [111, с. 69].

Яудхеи, в свою очередь, подняли восстание против Кушанов, начав его во второй половине II в. на своей территории на востоке Раджастхана и объединив соседние земли, в том числе и Мальву; это привело к падению империи [11, с. 70].

Вслед за этими событиями в западной части Центральной Индии усилилась местная династия, именуемая Бхарашива, центром происхождения которой была область Бунделкханда между нижним течением Джамны и горами Виндхья (часть территории автохтонных племен андхака-вришни). Судя по локализации и по доступным историческим сведениям, это была династия кшатриев, вероятно, смешанного арийско-автохтонного происхождения*. Бхарашивы были фанатичными шиваитами и вместе с тем приверженцами арийского жертвоприношения коня — ашвамедхи, а резиденцией некоторых их царей была Матхура [111, с. 70—71; 116а, с. 82] — один из центров цивилизации доарийских народов и давний центр кришнаизма, бывшего изначально тоже религией автохтонов.

Сакские кшатрапы западных земель субконтинента подвергались и ударам со стороны укрепившейся здесь на рубеже новой эры династии Сатаваханов, границы государства которых в период их расцвета охватывали север Махараштры, значительную часть Гуджарата и Мальвы, т. е. снова районы расселения и передвижения на юг теснимых арьями местных народов. Судя по тому, что Сатаваханов в источниках часто именуют андрами (как и до сих пор один из южноиндийских дравидоязычных народов) — да они в поздний период своего правления и царили в Андхра [126а, с. 74—75], — их происхождение следует связывать с неарьями, а путь к Андхра был историческим путем движения андхаков (андхров) на юго-восток и юг.

Во время правления этой династии снова проявилась древняя линия борьбы брахманов с кшатриями за социально-политическую гегемонию. В надписях II в. говорится: царь Гаутамипутра («Сын Гаутами», т. е. сын Дурги, супруги бога Шивы) «сломал гордость и чванство кшатриев» [126а, с. 75]. Но вполне вероятно, что эти правители-брахманы этногенетически восходили к «черным риши» [46а] («пророкам, мудрецам») из среды местных народов, о чем говорит, кстати, и значение их имен. Сатаваханы сражались с кшатрийскими правителями, сакскими кшатрапами из западной династии Кшахаратов и оторгли от их земель в начале II в. юго-восточную часть.

Наиболее известным кшатрапом из династии Кшахаратов оказался Рудрадаман — судя по имени, тоже шиваит (Рудра — другое имя Шивы). Он был одним из правителей Мальвы, называемых махакшатрапами — «великими кшатрапами». В его государство в середине II в. входили (или частично подчинялись ему, подпадая и под власть других правителей) Мальва,

* У них имелось и другое имя — Нага, т. е. обобщающее название, которым арии определяли местные народы. Предположительно оно вызвано двумя причинами: 1) «нага» на санскрите значит «нагой» — слово могло стать разговорным определителем для представителей местных народов, практически почти не пользовавшихся одеждой, и 2) в среде этих народов было распространено поклонение кобрам — «нагам». О борьбе с этим культом говорит в числе многих преданий и позднебрахманский миф о битве Кришны с многоглавой коброй Калией, жившей в водах Джамны в области Матхуры [347, с. 92].

Гуджарат, значительная часть Раджастхана и некоторые прилегающие к этим землям районы [126а, с. 79]. Если первые кшатрапы из этой династии, возможно, и были саками, то остальные, судя по их именам, — местными по происхождению или полностью индуизированными, и в состав их имен часто входило имя Рудры-Шивы и его сына Сканды-Карттикеи, а также слово *синха*, т. е. «лев» (встречающееся в составе их имен уже в памятниках до начала нашей эры) или *сена* («войско») — обе эти части типичны только для имен кшатриев [427, с. 106], как и отмеченные уже в буддийской литературе титулы «раджа» и «раджанья» [26, с. 117—120].

После Рудрадамана централизованная власть северо-западных правителей уже не была прочна. Процессу ее ослабления немало способствовала и деятельность представителей бунделкхандской брахманской династии Вакатаков, пришедшей к власти в третьей четверти III в. [126а, с. 75]. Они называли себя Виндхьяшакти. Это имя, означающее «сила гор Виндхья», знаменательно не столько своей географической привязкой, сколько этноисторическим смыслом — ведь земли по обе стороны гор Виндхья в течение многих столетий были областью активного кипения «ассимилятивного котла», территорией, с боями захватываемой арьями и обороняемой постепенно отходившими к югу или укрывавшимися в горах доарийскими народами. Горы Виндхья, как и вся гористая область Бунделкханда, длительно служили местами укрытия и естественной базой сопротивления автохтонных народов как арьям, так и сакам.

Вакатаки, будучи брахманами, могли опираться на авторитет адаптируемого ими жреческого сословия местных народов и собрать под свои знамена крупные силы. Они были первыми из числа индийских правителей, присвоивших себе титул махараджей («великих царей»), и это царство (власть в котором все же перешла к кшатриям, судя по таким именам последующих правителей, как Праварасена, Рудрасена и др.) в период расцвета простиралось от Бунделкханда и Мальвы до побережья Гуджарата и далеко на юг (до южных границ Махараштры) и на юго-восток (Андхра).

По словам индийского историка К. М. Паниккара, Вакатаки «восстановили старое общественное устройство, нарушенное вторжениями кушанов и яванов...» [111, с. 71]. Следует обратить внимание на то, что в эпиграфических памятниках описываемых земель особо подчеркивалась приверженность правителей ведийско-дхармическому образу жизни и ритуалам индуизма: про каждого из царей, восстававших против кушанского господства и преуспевших в деле освобождения своих государств, обязательно говорится, что он совершал ашвамедху, и указывается, сколько именно раз проводился этот ритуал.

Буддизм отступал за северные границы субконтинента, и в дальнейшем это учение наряду с некоторыми формами древнеиндийского языка («буддийского санскрита») обнаруживает

себя в культуре пограничных стран и отражено, в частности, в сакско-хотанских памятниках Центральной Азии (иногда именуемых тохарскими) [127, с. 10—12] середины I тыс.

В распоряжении исследователей нет данных о численности групп сакских племен времени ранних и более поздних их приходов на субконтинент. Общество северо-западного его региона эпохи Кушанской империи было полиэтничным, и собственно саки составляли, по всей видимости, лишь сравнительно небольшую его долю — вероятно, это была правящая в столице империи (город Таксила) верхушка, часть придворной и воинской знати и часть рассеянных среди местных сельских жителей групп земледельцев и скотоводов. Об этой малочисленности говорят многие уступки, на которые вынуждены были пойти Кушаны на субконтиненте: усвоить не только языки и письменность, принятые в среде правящих кругов местных царств [28, с. 475—484], но и местные формы религиозной идеологии — отходя от распространенного в кушанской Бактрии зороастризма [90, с. 84—117], принимать индуизм, буддизм и снова индуизм, а также наряду с обращением в индуизм и систему «варна-каста» со всеми связанными с ней дхармическими предписаниями и ограничениями. Процесс ассимиляции осевших в древней Индии саков (и юе-чжи или индо-скифов [346]) привел к «кшатризации» воинов и соответственно и к их подчинению брахманскому диктату. Растворением саков в местной этнической среде завершился период их активной экспансии на земли Южноазиатского субконтинента, которая была своеобразным «историческим пиком» давних взаимных контактов саков с его населением, восходящих к эпохе бронзы [89, с. 151—165; 133, с. 166—187].

Брахманский диктат был, по мнению ряда историков, еще со времен Ригvedы направлен на теократизацию власти и на полное подчинение царя жрецу, о чем содержатся упоминания и в «Брахманах» и в самой Ригведе [416, IV, 50], и в «Атхарваведе» [169, с. 8—9]. Такое определение, как «раджа» (царь), в ригведийскую эпоху могло относиться к предводителю племени, повелителю небольшого раннегосударственного образования. В дальнейшем, в процессе становления государственной власти, которой подчинялись уже крупные территориальные объединения, стала появляться более разнообразная титулатура, определяющая царя как «самрат», «адхират», «раджадхираджа», «махараджа» и др., но все эти названия, говорящие о всевластии, не свидетельствовали ни в коей мере о независимости царей от брахманов как первых и единственно мыслимых посредников между земными властелинами и богами и как воплощения самой божественной сущности на земле.

В поздневедийский период в памятниках литературы отражены уже представления и о царях как о носителях этой сущности. В «Махабхарате» говорится, что сам Вишну воплотился в образе первого царя. В «Законах Ману» утверждается, что

царь был создан из частиц лучших из богов и «он — великое божество с телом человека» [59, VII, 3—8].

Кушанские правители восприняли и упрочили эту тенденцию, увековечив в своих надписях Канишку и Кадфиза в качестве «сыновей бога» (*devaputra*) [285, с. 37—39; 179, с. 80]. В дальнейшем цари индусской династии Гупта уже самими брахманами восславлялись как воплощения Вишну. Ряд историков считает, что таким путем брахманы-вишнуиты, пурохиты (советники) этих царей, укрепляли в русле индуизма позиции раннего вишнуизма в его противодействии более древнему шиваизму, широко распространенному в центральных и западных областях Индии [327, с. 162—163]. Они были объектами гуптской экспансии в период, когда в стране создавалась новая мощная империя под идеологическими знаменами вишнуизма.

Особое место в формировании вишнуизма занимает Матхура. Здесь, в этом древнем культурном и экономическом центре, расположенном на берегу такой важной водной артерии, как Джамна, ранее упрочивали свои позиции буддийские и джайнские монашеские общины [298]. Брахманская экспансия тоже была особенно активной на этом стыке путей на запад и с запада на юг и юго-восток, тут оседали и закреплялись пришлые племена, продвигавшиеся с северо-запада. Местная религия (кришнаизм), получившая в санскритской литературе название «бхагаватизма», приняла в индуизме форму поклонения Кришне как восьмой аватаре (воплощению на земле) бога Вишну, и Матхура стала превращаться в опорную базу вишнуизма-кришнаизма уже в период сакско-кушанского господства [347, с. 85; 413]. Идея обожествления царя достигла здесь своего апогея — Кришна как бог и одновременно как царь был провозглашен полным воплощением Вишну, его земной ипостасью. Этот процесс, как и другие методы освоения брахманами богов автохтонного населения, четко охарактеризовал итальянский ученый Э. Ферро Луцци: «Ни один из великих богов современного индуизма... не имеет достоверного арийского происхождения» [301, с. 709].

Итак, в первые века нашей эры в самых ранних источниках фиксируются два сложившихся в монархиях явления — деификация (т. е. обожествление) царя (он — сын бога, частица бога или сам бог) и унификация его титулатуры: он — прежде всего раджа, его сын и наследник — раджапутра, его ритуальная власть — раджадхарма, а его непосредственная светская власть — кшатра [456, с. 265].

Определение кшатриев правящих родов как «сыновей царей» — «раджапутра», должно быть, начало свое бытование в языке именно в те века, когда устанавливалось господство представителей этой варны в государствах и с монархическим, и с республиканским строем правления — об этом говорит весь свод литературы той эпохи. Но эпиграфически слово «раджут» фиксируется лишь в эпоху феодализма, и завершение освоения

территории Раджастхана сословием феодальных правителей связывается именно с более прогрессивными формами экономики [216, с. 64]. В то же время раджпутские династии упрочили свою власть в Гуджарате, Мальве, на Джемне и в ряде областей Северной Индии, где ранее были кшатрийские государства. Позднее Раджастхан стал именоваться «Раджпутана», т. е. «Земля князей-раджпутов».

Так в целом рисуются основные модели структуры общества в государствах Северо-Западной и Западной Индии в первой половине I тыс. н. э., когда еще продолжались вторжения среднеазиатских племен в поздне- и послекушанскую эпоху.

С V в. н. э. начались битвы с белыми гуннами (хуннами, хуну), или эфталитами, которые через Иран вторглись из Средней Азии [22, с. 183—185] на северо-запад субконтинента. Центром гуинов стала область крайнего северо-запада [467, с. 276], и отсюда они начали проводить свои первые экспансионистские походы в направлении юго-восточных земель.

Правители (вожди), утверждая свою власть в этих областях распавшейся империи Кушанов, приняли титул «Кушанашах», и он встречается на гуннских монетах. Вскоре они провозгласили своей столицей Пешавар, где правила первая династия гуинов, Кидара (Кидариты), но до середины V в. нет точных сведений об их вторжениях в более южные области. Как и саки, они постепенно усвоили многие элементы индийской культуры; стали пользоваться шрифтом *брахми*, на их монетах появились символы индуизма, а правители стали шиваитами и покровителями брахманов [202, с. 46—57, 107] — так протекал процесс ассимиляции гуинов кшатрийско-брахманским пластом, с которым в первую очередь вступили в военные и политические контакты все, кто приходил на субконтинент. Раджпутские надписи упоминают о походах гуинов в V—VI вв. на раджпутские княжества вплоть до Мальвы, о битвах и мирных союзах с ними и даже об укреплении этих союзов путем заключения взаимных браков. В VI в. средоточием гуинов стал Панджаб, но в походах они доходили и до Гуджарата [202, с. 61—64, 110—130]. К этой эпохе, совершенно очевидно, восходит упорочение их позиций в рядах кшатрийства и признание их династического рода одним из раджпутских родов (кулов).

В раннегосударственных образованиях в Раджастхане, вошедших в литературу как республики-джанапады (в отличие от древней монархии Матсьев), уже к IV в. н. э. изменилась система управления; и кшатрийскую (или кшатрийско-брахманскую) коллегиальность, исторически изжившую себя, тоже заменил монархический строй правления [169, с. 137] эпохи раннего феодализма. В литературных источниках начиная с того времени уже не встречается указаний на такие органы правления, как сабха или сангха, но говорится о власти раджей и махараджей (обязательными советниками которых все же были брахманы). Наиболее сильными и известными из них к VII в.

стали укрепившиеся после распада империи Гупта княжества (или царства) Читор, Мевар и Гурджаратра [165, с. 4].

Разрозненные княжества существовали в эти века по всей Северной Индии — кшатрийско-брахманский блок упрочил свою власть в эпоху Гупта, и феодально-монархические государства стали в дальнейшем единственной формой государственных образований. Их правители вели непрерывающиеся взаимные войны, и в начале VII в. Харшавардхана из династии Пушпабхути, одержав ряд побед, подчинил себе земли, включавшие Дели на севере и Мальву на юге, а впоследствии и земля вдоль Ганга, но княжества Раджпутаны отстояли свою независимость. Когда арабы пытались в начале VIII в. вторгнуться в Индию, эти княжества оказали и им стойкое сопротивление [111, с. 120]. В процессе войн возвысилась раджпутская династия Гурджара-Пратихаров в VIII—IX вв., а усилившиеся раджпутские правители из разных родов захватили вскоре земли Северной Индии.

Князя из рода Томар воскресили древнюю столицу Пандавов, героев «Махабхараты», г. Индрапрастху на Джемне, дав ему название Дхиллика (в 736 г.) [70, с. 76—77], и этот город до сих пор существует под именем Дели.

К X в. раджпуты Пратихары, упрочив свою власть на севере в результате непрерывных войн с правителями восточноиндийских царств, были ослаблены битвами с другими раджпутскими князьями, укрепившимися за счет поглощения более мелких княжеств и за счет заключения взаимных военных союзов. В X—XI вв. таким путем усилились кулы Чауханов (Чахуманов), Томаров, Парамаров, Гухилотов, Чалукьев (Соланки), Чанделлов (Чхандалов) и др. [302, с. 77—85].

В XI в. на северо-западные области стали совершать набеги армии правителей Газневидов, завоевавших земли Панджаба. Раджпутские князья не смогли их изгнать, и один из наместников Газневидов даже правил некоторое время в Северной Раджпутане в первой четверти XII в. Сменившие Газневидов Гуриды продолжали битвы с раджпутами, и в конце XII в. ими был убит вождь раджпутов Притхвирадх Чаухан (о его славе в Раджастхане поют песни и баллады вплоть до нашего времени).

Этот период усиления и войн князей раджпутов, продолжавшийся до XIII в., называют раджпутским периодом в истории Индии.

Сложившиеся к этому времени в княжествах единообразные нормы экономической жизни, социальных отношений, политических структур и религиозных институтов определили и прославленную в памятниках устной и письменной литературы раджастханцев стойкость раджпутов в отражении нападений войск чужеземных и иноверческих правителей.

Со времени основания в Индии Делийского султаната (XIII в.) и захвата Кутб-уд-дином-Айбеком, наместником Мухаммеда Гури, города Дели и до конца существования Сул-

таната на рубеже XV в. раджпутские княжества вели непрерывные бои с войсками его правителей, и индуизм был идеологическим знаменем этих битв. В памяти раджастханцев хранится много преданий и песен об упорном и героическом сопротивлении захватчикам раджпутов, оборонявших в начале XIV в. такие крепости и города, как Рантхамбхор, Джалор, Джодхпур, Джайсалмер и особенно Читор. Помнят и поют также о том, как сотни раджпуток добровольно сжигали себя на огромных кострах, когда их мужья, видя неизбежность поражения, выходили навстречу врагу, чтоб погибнуть в последней схватке.

Но не успевал Султанат захватить княжества, как вскоре те или иные из них изгоняли или истребляли гарнизоны врага и, снова обретая независимость, сами проводили походы на Дели [18, с. 37—38, 54—56]. Правители мелких княжеств, не желая подчиняться султанам и выплачивать им дань, уходили со своими дружинами в леса или в горы, где укрывались во владениях вождей местных племен, со многими из которых издревле имели родственные или союзнические связи. Мужчины из племен бхиллов, например, повсеместно служили в войсках раджпутов, участвуя в их оборонительных войнах (и даже в новую эпоху, в начале XIX в., в англо-индийской армии был сформирован бхильский полк [394, с. 86—87] и «гордые раджпуты» не отказывались от службы в армии наравне с бхилами, которые относились к представителям «примитивных племен».

С ослаблением Делийского султаната был связан и захват власти наместниками в областях, где они правили. Так, в начале XV в. в Гуджарате возник местный султанат, северные границы которого охватывали и часть раджпутских земель. С захватчиками воевали раджпуты — правители Мевара, Джунагарха, Гирнара и других южных княжеств. Войны длились почти до середины XVI в., когда перестал существовать Гуджаратский султанат [79, с. 275—281].

С распадом Делийского султаната на отдельные враждующие эмираты в Дели с 1526 г. снова установилась власть сильных правителей мусульманского вероисповедания — пришедший из Средней Азии чагатайский тюрк Бабур основал династию Великих Моголов. В течение всего времени ее существования раджпутские княжества снова боролись за свою независимость, и опять в качестве одного из самых императивных мотивов их борьбы выдвигался призыв к защите индуизма от посягательств иноверцев.

После многих боев, побед и поражений Джахангир из династии Моголов добился в 1615 г. подчинения Раджпутаны, и соответствующий договор был подписан фактическим главой князей-раджпутов, махараной Мевара Амар Сингхом (на языке раджастхани князей называли уже не «раджа» и «махараджа», а «рана» и «махарана»).

В период правления Акбара (1556—1605) многие раджпутские князья были им привлечены к придворной и военной служ-

бе. Владетельные раджпуты получили в своих владениях права заминдарства — частной феодальной собственности на землю с условием выплаты в казну Моголов ежегодной дани [70, с. 402—405]. Проводя политику веротерпимости, Акбар жаловал земли индусским феодалам, храмам и брахманам и отменил *джи-зию* — особый налог с немусульман [70, с. 420—421], чем привлек к себе симпатии многих раджпутов.

В раджпутских княжествах выработалась четкая система сбора налогов, которая с одобрением воспринималась мусульманскими правителями Дели.

Заминдары-раджпуты в империи и княжествах по своим правам и обязанностям относились к нескольким категориям, что четко проанализировано с использованием широкого круга источников советским исследователем Л. Б. Алаевым [12, с. 136—155]. В основном заминдарство связано с изначально наследственным и дарованным владением землей главами кулов, главами линиджей* и вассалами.

Но сложилась и прослойка раджпутов, которые утрачивали право на наследственное владение землей, обретая права земледержания при условии несения воинских обязанностей и выплаты налогов государственной власти [70, с. 292—293]. Многие малоземельные раджпуты превращались в простых земледельцев-общинников (и в наше время есть крестьяне-раджпуты, которые возводят к указанным группам свое происхождение).

При Моголах (в частности, при Акбаре) была расширена и упрочена форма землевладения, называемая джагирдарством. Джагирдарами становились феодалы-военачальники (иногда — другие государственные служащие), которым за заслуги в несении службы император жаловал джагир — ненаследованное право временного владения земельными наделами (обычно крупными) на государственной земле (или землях, еще подлежащих захвату) за содержание определенного числа воинов императорской армии и за выплату налогов, причем джагирдары удерживали в свою пользу от 50 до 65% налогов с этих земель. В отличие от них заминдары как частные феодальные собственники платили в казну дань, размер которой определялся военно-политической силой или слабостью заминдара, — в раджпутских княжествах заминдарство преобладало над джагирдарством (при сыне Акбара, Джахангире, джагиры стали превращаться в наследственные заминдарские владения) [70, с. 399—403, 438; 19, с. 153—171].

Раджпутские князья с переменным успехом вели бои с армиями Моголов. Правитель княжества Амбера одним из первых сдался Акбару, открыв ему путь в глубь раджпутских земель. В процессе войн с раджпутами врагам всегда приходилось брать приступом или длительной осадой их крепости, которые были выстроены не только при каждом городе всех княжеств, но и

* Линидж — мелкая семейно-родовая группа, часть кула.

во многих селениях. Читор в княжестве Мевар, обладавший почти неприступной горной крепостью, с большими потерями был взят Акбаром лишь в 1568 г.—это был второй захват крепости после того, как в XIV в. сопротивление раджпутов здесь сломили войска Делийского султаната.

Акбар, замиряя владетельных раджпутов, поощрял женитьбу знатных мусульман на их дочерях, и даже одна из жен его сына Салима (ставшего после его смерти императором, известным под именем Джахангира) была сестрой сильного раджпутского правителя Ман Сингха. Джахангир заставил воинов княжества Мевар в 1615 г. войти в армию Моголов [126а, с. 238].

В «раджпутский период» и в более поздние века средневековой истории княжеств была отмечена, по сути дела, непрерывными войнами. Раджпуты воевали не только с правителями-мусульманами, но и со своими единоверцами-маратхами.

В годы правления сына Джахангира, Шах Джахана, в середине XVII в. в Махараштре укрепились и собрали войска маратхские феодалы, которые еще в первые десятилетия этого века стали нападать на армии Моголов, в составе которых находилось тогда уже и много раджпутов. (Когда могольские императоры воевали друг с другом, раджпуты участвовали в их междоусобных столкновениях.)

В 1658 г. на престол взошел сын Шах Джахана, Аурангзеб, жестокий и воинственный борец с индуизмом, и сразу стали разгораться новые войны Моголов с индусами—раджпутами и маратхами.

Раджпутов возмущало и то, что новый император резко ограничил доходы джагирдаров, равно как и то, что он восставил джизию, стал повсеместно разрушать святыни и храмы индуизма и преследовать людей за приверженность этому вероучению. Будучи ортодоксальными индусами, раджпуты, как всегда, сделали знаменем своей борьбы призыв к защите веры, храмов, брахманов и священных коров от посягательства иноверцев. Начались восстания. В Бунделкханде раджпуты восстали в 1671 г. и в начале XVIII в. добились создания в Мальве независимого княжества. В Раджпутане разгорелись новые войны—войска Моголов вторглись в Марвар и Мевар, и два года здесь не затихали кровопролитные бои, а раджпутские воины прекратили службу в армии императора. В Марваре стычки продолжались до 1709 г. [126а, с. 253—255; 70, с. 535—536].

Маратхи сражались еще при Шах Джахане под водительством своего князя Шиваджи Бхонсле с правителями и наместниками Деканских султанатов. Воевавшие же тогда еще на стороне Моголов многие раджпуты в начале 60-х годов XVII в. нанесли ему ряд поражений, но к концу 70-х годов XVII в. он создал обширное и сильное государство, замирившись с султанами и нанося удары по Могольской империи, и в том числе по формально или фактически включенным в ее состав раджпутским княжествам. Эти выступления против раджпутов стали

особенно учащаться и ожесточаться в начале XVIII в., когда маратхами начали править с 1714 г. пешвы — бывшие главные министры в государстве, созданном Шиваджи. Мальва и Бунделкханд в 30-х годах частично вошли в состав этого государства, а частично стали его союзническими княжествами. В 50-х годах были проведены походы на Раджпутану, и ряд княжеств, включая Джайпур, обложили данью.

Раджпуты воевали на два фронта и вели к тому же междоусобные битвы, не будучи в силах объединить свои разрозненные княжества в единое государство. Давление на эти княжества со стороны маратхов несколько ослабло после того, как они потерпели ряд поражений в битвах на севере, и особенно в 1761 г., в «третьей битве при Панипате» в бою с афганцами, которые вели на северо-западе захватнические войны [126а, с. 284—285]. Однако прошло десять лет, и маратхи, окрепнув, вновь предприняли поход на север, снова захватили Мальву и Бунделкханд и обложили данью раджпутских князей.

К ослаблению их воинского нажима привела английская колонизация — государство маратхов трижды было втянуто в войны с английскими колониальными войсками: в 1775—1782, 1803—1805 и 1817—1818 гг. В 1817 г. по специальному договору Англия получила от маратхов согласие на невмешательство в процесс установления дипломатических и торговых отношений англичан с раджпутскими княжествами, и с 1817 по 1823 г. всем княжествам пришлось заключить договоры с Ост-Индской компанией, признав ее суверенитет, согласившись платить дань, оказывать военную помощь и не вступать в какие-либо отношения с другими государствами без посредства английского резидента; со своей стороны, англичане гарантировали невмешательство во внутреннюю политику князей в каждом их владении [126а, с. 350].

В последующие годы англичане стали широко привлекать раджпутов в свою колониальную армию, в которой офицерами и частично солдатами служили англичане (в середине 1850-х годов на 234,5 тыс. индийцев в ее составе приходилось 45,5 тыс. английских служащих [104, с. 278]).

К середине XIX в. в Индии начала развиваться борьба за национальное освобождение. В движение стали втягиваться и сипай (солдаты-индийцы). В мае 1857 г. в армии вспыхнуло восстание, к которому присоединились трудящиеся слои городского населения. Раджпуты, как служившие, так и не служившие в армии, во множестве примкнули к восстанию. В их рядах сражались с поработителями даже женщины.

Восстание стало всенародным, и лишь осенью 1859 г. англичане подавили его путем зверских расправ с индийцами. Вознаградив тех раджпутских князей, которые поддержали их в годы восстания, колонизаторы постарались упрочить свою власть в княжествах и стали активно вмешиваться во взаимоотношения их правителей, провоцируя взаимные распри и не давая

им объединиться во имя общенациональных интересов [104, с. 282—317, 325].

В ходе развития в Индии капиталистических отношений, когда в конце XIX — начале XX в. в крупных британских провинциях стала развиваться промышленность и формировался пролетариат, в Раджпутане все еще царили феодальные отношения. Единственной группой населения, активно втягивавшейся в компрадорскую торговлю и крупные финансовые операции, оказались члены торгово-ростовщических каст марвари (изначально сложившиеся в Марваре), которые в проведении этих операций вышли на всеиндийскую арену. Раджпутские князья, прекратившие взаимно захватнические войны, богатели теперь за счет увеличения налогов, податей и поборов с населения княжеств. Более всего страдали неразвитые лесные племена, у которых стали отнимать обжитые ими земли. Это был общендийский процесс, и повсеместно начались восстания племен. Так, на юге Раджпутаны, в 1881 г. восстали бхилы против князя Удайпура, обложившего их тяжкими феодальными повинностями. Они добились отмены ряда откупов, отстаивали свои земли и даже получили право взимать пошлины с проходивших караванов [126, с. 43—44].

В первой половине XX в. население княжеств терпело тяжкие лишения, вызванные невыносимой эксплуатацией, и коснело в безграмотности, будучи фактически оторванным от всех изменений, происходивших в экономической и политической жизни Индии.

С конца 20-х годов XX в. в Раджпутане функционировал (хотя и не активно) подпольный центр террористической «Индийской республиканской социалистической ассоциации», связанной в основном с этим движением в Панджабе [105, с. 232]. В 30-е годы здесь активизировалась агитация за объединение всех княжеств в самостоятельную провинцию — это было частью деятельности местной организации Индийского национального конгресса, но в то время поддержки со стороны широких масс народа она еще не встретила.

Британские власти проводили жестокие репрессии, помогая князьям подавлять всяческие проявления народного недовольства, и неоднократно провоцировали вспышки религиозных разногласий и кровавые погромы (как, например, в княжестве Альвар в 32—33-х годах [107]).

Лишь после победы СССР над фашистской Германией, когда по всей Индии прокатилась мощная волна национально-освободительного и антифеодального движения, трудящееся население раджпутских княжеств тоже стало подниматься на борьбу против колониализма, а также против феодальной эксплуатации, и в те годы ведущие места в ней заняли княжества Джайпур, Марвар и Бхаратпур [105, с. 451—460].

Рост революционно-демократического антиколониального движения привел к освобождению Индии в 1947 г. Новые пра-

вительственные органы приняли решение, что княжества должны передать в ведение центрального правительства внешние отношения, оборону и коммуникации [50, с. 56].

Сначала административно были объединены девять мелких княжеств на юго-востоке Раджпутаны, затем к ним присоединился Мевар, вслед за которым в этот союз вошли крупные княжества Джайпур, Джодхпур, Биканер и Джайсалмер, а к маю 1949 г. и другие княжества [50, с. 71].

Наиболее крупные и владетельные князья во вновь организованных союзах княжеств в Индии назначались или избирались так называемыми раджпрамуками, исполнявшими функции губернаторов; в княжествах были созданы также законодательные собрания, и, хотя экономические позиции князей сначала во многом были сохранены, политическая их власть была практически ликвидирована [105, с. 515—516]. Как уже указывалось, в октябре 1956 г. штат Раджастхан конституционно утвердили в составе Республики Индии [144].

В независимой Индии была упразднена и система феодальных форм землевладения, царившая в Раджастхане. Джагирдарам ранее принадлежало свыше 60% земли, а заминдарам — свыше 30%. И те и другие сдавали землю субарендаторам, которые облагали крестьян дополнительными налогами и поборами. Конец этому пришел в 1952 г., когда был принят Акт о земельной реформе в Раджастхане, который в 1950 г. закрепил создание 5400 земельных единиц (тоже носивших название джагиры) для упорядочения сбора налогов государством. В 1959 г. был также принят Акт об упразднении системы заминдари в Раджастхане, по которому права арендаторов значительно расширились, а бывшим джагирдарам и заминдарам предоставлялось право владения лишь их собственными участками, что компенсировалось денежными выплатами [435, с. 31].

Глава II

РАДЖПУТЫ. ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА И ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ

Раджпуты занимали и в известной мере продолжают занимать и в наши дни особое положение в составе раджастханцев. В течение длительного периода они были воинским сословием. Выявление, хотя бы гипотетическое, границ этого периода является одной из важнейших проблем, связанных с историей раджастханцев. Из среды раджпутов формировалась воинско-аристократическая прослойка, возглавлявшая ранне- и позднегосударственные образования данного региона начиная с первых веков нашей эры.

Они играли роль главной опоры индуизма и выступали первыми защитниками брахманов, донеся эти нерушимые традиции до эпохи позднего средневековья. Вместе с тем как воины они оставались ведущим социальным пластом, продолжавшим после кшатриев возглавлять процессы покорения аборигенных (доарийских) народов северо-западных областей субконтинента, адаптирования их нравов, религии и обычаев и частичного введения этих институтов в кодекс индуизма. На протяжении длительного периода протекания адаптационных процессов раджпуты стали первыми, отходившими по мере необходимости от ряда норм индуизма во имя облегчения ассимиляции других этносов, вывода на новые уровни сам индуизм, и это важный вопрос истории, требующий внимания. Поскольку такие действия были свойственны арийским воинам-кшатриям, необходимо выявить генетические связи этих обоих сословий, т. е. кшатриев и раджпутов.

Ряд конкретных проблем истории всех раджастханцев во многом сводится к проблеме генезиса раджпутов, их связи с арями и доарийскими этносами, их складывания в особое социальное ядро, которое по своим функциям и исторической роли может рассматриваться как этнообразующее ядро, — раджпуты играли большую роль в трансформации социальных институтов, религиозно-этических норм и правовых представлений самых разных этносов данного региона.

Вопрос о происхождении раджпутов обсуждается в научной литературе более ста пятидесяти лет. Две основные точки зре-

ния сводятся к тому, что: а) раджпуты сложились на основе сакских и эфталитских племен, б) этногенетически они связаны и с автохтонными народами, и с древнеарийской варной кшатриев.

Приверженцами первой точки зрения выступают большинство западных исследователей, а второй — многие индийские ученые и сторонники устной традиции (в Индии), упорно возводящей раджпутов к кшатриям.

Гипотезу о связи раджпутов со скифами-саками (шаками) отстаивал Джеймс Тод в своем трехтомном труде, впервые изданном в 1829 г.; он критически отнесся к возможности считать кшатриев основным этногенетическим субстратом раджпутов [466, vol. I, с. 29, 31, 60 и др.].

Он прослеживает по санскритским (главным образом по пуранам), греческим и китайским источникам возможность сближения со скифами некоторых исторических раджпутских царских династий (или «рас», как их часто называют в индийской и западной литературе, или «племен», или, что точнее, патронимий). В частности, он связывает «племя», носившее название *такшак* (или *так*), с гетами, населявшими страну «скифских рас» Сакатаи, или Сакадвипу, с турушками пуран, с народом такьюк китайских источников, с тохари — номадами у Страбона и с таджиками, потомками правителя Такшака. Тод пишет о Такшаке как о том самом Наге, или Шешнаге, который возглавлял династию (или «расу») Нагванша скифского происхождения, вторгшуюся в Индию в VII—VI вв. до н. э. [466, vol. I, с. 123—125]. В списках 36 раджпутских «рас», приводимых Тодом, встречаются названия Так и Джат, которые автор взаимно уподобляет, возводя таким образом и джатов к той же волне сакских вторжений; гетов, тоже упоминаемых в источниках, он идентифицирует с монголами и говорит об их завоевательной политике, длившейся почти до конца XIV в. [466, vol. I, с. 98, 130].

К скифским «расам» он относит и гуннов (или «татар»), которые тоже имеются в упомянутых списках царских династий, и приводит их в Индию из Татана — страны «от берегов Иртыша до Желтого моря» (Тод указывает, что в Индию пришли так называемые белые гунны) [466, vol. I, с. 132].

Он подчеркивает и значительную роль, которую сыграли в истории и этногенезе народов северо-запада Индии катхи — «определенно скифы» [466, vol. I, с. 133], встретившие Александра Македонского вблизи слияния пяти рек Пенджаба. Катхи поклонялись солнцу и были прирожденными воинами-всадниками, не любившими мирных занятий. Дж. Тод цитирует труд капитана Макмурдо, который сообщает, что катхи были высоки и сильны и иногда отличались светлыми волосами и голубыми глазами.

Со скифами Тод сближает и «племя» бала. Раньше они были солнцепоклонниками, а позднее стали шиваитами. По его сооб-

шению, бала возводят себя к Лаве, сыну легендарного героя Рамы, и утверждают, что состоят в родстве с сильным раджпутским родом Гухила (Гухилот) из Мевара. Говоря так, Дж. Тод дает нам право думать, что Гухилотов можно возводить к скифам. С бала, по его свидетельству, связывают свое происхождение и катхи [466, vol. I, с. 135].

«Племя» джетхва (джайтхва, камари) тоже, по мнению Дж. Тода, следует соотносить со скифами, так как по всем признакам они — «ветвь прославленной расы киммерийцев» [466, vol. I, с. 137].

Со скифами он предположительно соединяет и раджпали, история которых не прослеживается [466, vol. I, с. 142].

Из 36 «царских рас» раджпутов не более восьми (т. е. меньше $\frac{1}{4}$) Дж. Тод возводит к скифам и неоднократно ссылается на то, что раджпутские «расы» сражались уже с войсками Александра Македонского.

Опираясь на археологические открытия, некоторые советские исследователи также подтверждают факт появления среднеазиатских саков в Индии за несколько столетий до признанной в науке даты их главных вторжений (начиная с I в. до н. э. [22, с. 90; 40]).

В течение более полутора столетий после Дж. Тода проблема происхождения раджпутов дискутируется в научной литературе.

Так, В. Смит считал, что раджпуты бывают самых разных расовых типов и большая часть их крупных кланов (кулов) происходит или от иноземцев, пришедших в V—VI вв. н. э., или от таких аборигенных рас, как гонды или бхары [448, с. 431].

Из числа индийских историков XX в., отстаивающих точку зрения, что раджпуты закономерно связывают свое происхождение с варной кшатриев древнеарийского общества, необходимо упомянуть о Ч. В. Вайдые и Г. Х. Одже, на работы которых ссылаются многие исследователи [468; 392].

Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи (их книга «История Индии» вышла в русском переводе в Москве в 1954 г., а в Индии была опубликована в Калькутте в 1952 г.) в отличие от Дж. Тода не упоминают о саках во время прихода в Индию Александра Македонского и указывают, что они заняли Бактрию и Парфию во II в. до н. э., а затем распространили свою власть на Индию [126а, с. 78].

Их правитель Канишка ввел «эру Сака», начинавшуюся с 78 г. н. э.; династии сакских сатрапов (кшатрапа) Кшахаратов правили во многих землях Западной Индии почти до конца IV в. [126а, с. 79]. Эти авторы связывают происхождение династии Кушанов с кочевыми племенами юе-чжи, пришедшими в Афганистан и Индию из Средней Азии, куда они попали, теснимые с родных земель в Северо-Западном Китае кочевыми же гуннами (хун-ну). В новых странах «юе-чжи отказались от

своих кочевых обычаев» и поделили свою территорию на пять княжеств, в том числе «государство Кушанов (ветвь юе-чжи)... „Кушаны, видимо, подчинились индийскому влиянию с самого начала продвижения в Индию“» [126а, с. 80].

Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи, считая, что следует доверять только тем данным преданий, которые подтверждены эпиграфическими свидетельствами, присоединяются к мнению Дж. Тода и соотносят раджпутов со скифами-саками, а также с такими этническими группами, как «гунны, гурджары и другие родственные им племена, проникавшие в Индию на протяжении I и VI веков», которые «сливались с индийским обществом» [126а, с. 114]. Авторы делают вывод: «Общий тезис о том, что некоторые из более знатных кланов раджпутов происходят от гурджаров или иных иноземцев, в то время как другие тесно связаны с местными народами, может рассматриваться как неопровержимо доказанный» [126а, с. 113], и здесь нам следует обратить внимание, что и эти историки говорят лишь о сравнительно небольшой части («некоторые») сословия раджпутов.

Выводы этих историков, подытоживших мнения многих предшествующих им исследователей, в известной мере утвердились и в советской науке.

Но в трудах ряда советских ученых все раджпуты возводятся к пришельцам эпохи рубежа и начала нашей эры, а не «некоторые» или «большая часть». Так, А. М. Осипов писал, что роды раджпутов образовались, выделившись из «племен, которые пришли с гуннами-эфталитами в V в. ... переняли язык коренного населения, его культуру, религию» [108, с. 67].

Проследивая далее высказывания наших специалистов, мы можем увидеть значительные колебания и в их взглядах.

М. К. Кудрявцев пишет: «Некоторые ученые считают, что раджпуты произошли непосредственно» от скифских и гуннских племен, но более вероятна другая гипотеза: пришельцы «были ассимилированы местными народами и эти народы, испытавшие на себе воздействие пришлых элементов, и являются предками раджпутов, джатов и гурджаров» [83, с. 302].

Л. А. Княжинская говорит, что «в течение продолжительного времени историки, полагаясь на индусские мифы и легенды, традиционно считали раджпутов потомками кшатриев», но «современная историческая наука, основываясь на изучении эпиграфики и других источников... подтверждает неправильность взгляда о преемственности раджпутских кланов и кшатриев. Древние кшатрии были почти полностью истреблены в результате иноземных вторжений и захватов — от греко-бактрийцев, саков и кушанов во II в. до н. э. до гуннов и гурджаров в VII в. н. э.» [78, с. 28]. (По нашему убеждению, мысль о «полном истреблении» кшатриев исторически несостоятельна и не подтверждается ни письменными источниками, ни устной традицией.)

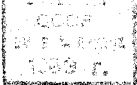
Ю. В. Ганковский, наиболее фундаментально разработавший

эти вопросы, сообщает о длительных процессах взаимной ассимиляции доарийских народов и арьев на северо-западе и западе древней Индии во II—I тыс. до н. э. [36, с. 44—65]. Показывая, как формировалось смешанное индоарийское общество, как складывались его языки и оформлялся сходный у всех народов хозяйственно-культурный тип, он подчеркивает, что в среду этого индоарийского населения уже в середине I тыс. до н. э. проникали группы восточноиранского по языку населения, а точнее, иранские племена северо-восточной группы — так называемые сакские, кочевавшие у северных границ Индии уже в VII—VI вв., но вторжение их как завоевателей произошло в середине II — начале I в. до н. э. (а не в VII в. до н. э., как считал Дж. Тод), и их подвижка к югу была, по-видимому, обусловлена натиском гуннов (хуна); саки, имевшие в своем составе кушано-тохаров (Н. К. Синха и А. Ч. Банерджи считают кушанов группой юе-чжи), уже в I в. до н. э. проникли в низовья Инда, в Гуджарат и другие районы Западной Индии, где основанные ими династии «кшатрапов» правили до конца IV в. н. э. [36, с. 63—64, 79, 81—89]. Ю. В. Ганковский указывает, что вслед за распадом империй Кушанов и Гупта территория Северо-Западной Индии, включая и Раджастхан, вошла в V в. н. э. в состав державы эфталитов, или хуна, или хионитов (которые известны и под названием белых гуннов), причем местные князья, как правило, оставались в своих владениях при условии выплаты дани предводителям хионитов [36, 82—83].

Ю. В. Ганковский говорит, что эти данные дают возможность выяснить этногенез гуджаратцев и «раджастханцев, и в частности раджпутов. Он пишет, что «большая часть раджпутских владетельных домов... может рассматриваться как династии восточноиранского тохарского и хионитского происхождения» и «сако-тохарские и хионитские племена сыграли важную роль в формировании части этнических элементов, из которых сложились современные гуджаратский и раджастханский народы» [36, с. 95]. (Нам здесь снова следует обратить внимание на слова «большая часть».)

Этнонимы и топонимы той эпохи, по мнению исследователей, говорят о заселении эфталитами части Западного Панджаба. Перечисляются и 56 стран, включая страну хунов, лежащих в Индии и на ее границах (этот список содержится в санскритской работе «Шатпаньча-шаддеша-вибхага», датируемой XV—XVII вв. [443, с. 27, 70]). Хроники упоминают о стране хунов в пустынях Западной Индии, а также о том, что имя Хуна фигурирует в некоторых династийских списках в качестве имени одного из 36 раджпутских кланов («рас») или встречается в некоторых раджпутских генеалогических преданиях как реально существовавший царский дом (его этническая принадлежность неясна) [443, с. 101].

Вскрывая процессы формирования этнических общностей в



Северо-Западной Индии, Ю. В. Ганковский в своей книге не раз подчеркивает, что они протекали в условиях взаимной ассимиляции и смешения всех пришлых племен с местными индоарийскими народностями [36, с. 108]. (Тут нам представляется очень ценным, хотя и не исчерпывающим, определение «индоарийскими».)

Е. М. Медведев, упоминая о тохарско-кушанском завоевании в I в. н. э. и о развале империи Кушанов в III в., говорит о захвате северо-западных областей эфталитами (хуна) в V в., об их последующем ослаблении и о том, что часть их осела в Раджпутане. Он указывает — и на это следует здесь обратить особое внимание, — что эфталиты занимались в основном отгонным скотоводством и «городская жизнь им была совершенно чужда» [70, с. 21—24]. Далее Е. М. Медведев останавливается на появлении в этих областях гурджаров, племен индоевропейского происхождения, входивших, возможно, в союз эфталитских племен, и на том, что во второй половине VI в. они овладели большей частью Раджпутаны, где «образовалось наиболее крупное гурджарское княжество», проникли в Гуджарат и осели и там и в Мальве. В результате синтеза «автохтонного населения Северо-Западной и Западной Индии с гурджарскими и эфталитскими этническими элементами» на территории Раджастана создались общность племен, получившая название раджпутов, и здесь в VII в. начали складываться раннегосударственные образования феодального типа, но раджпуты в массе еще оставались на стадии дофеодальных отношений, переходных к классовым [70, с. 24—25]. (И этот исследователь, как мы видим, называет сословие раджпутов племенами, а их формирование относит лишь к первой половине I тыс. н. э. Определение «племена», по нашему убеждению, к раджпутам применено быть не может.)

Обобщая мнения и данные, опубликованные исследователями до 70-х годов, М. К. Кудрявцев в своей новой книге пишет, что после массовых переселений в Индию таких среднеазиатских племен, как шаки (саки), юе-чжи (кушаны) на рубеже нашей эры, белые гунны (эфталиты), в V в. н. э. и при их непосредственном участии «сформировались такие народы, как гуджаратцы и раджпуты (раджастханцы), а также большие группы племен... джаты, гуджары, кхокары» [84, с. 54—55]. (Следует напомнить снова о некоторой неточности формулировки: раджпуты — это не то же самое, что раджастханцы.)

В свою очередь, Л. Б. Алаев, подытоживая изложенные до середины 70-х годов мнения, пишет, что «проблема появления раджпутов на политической арене Индии все еще спорная». Он останавливается лишь на одной из точек зрения, в соответствии с которой «раджпутские кланы образовались в Западной и Северо-Западной Индии из пришлых элементов (эфталитов и других племен)», которые «стали претендовать на статус кшатриев», и только в сноске упоминает о стоящем «ближе всех к

истине» индийском историке Б. Н. С. Ядаве (см. [481]), «который пишет, что раджпуты были выходцами из разных варн древнего общества, а также из пришлых племен» [12, с. 82].

Остановимся на последнем утверждении. Нам кажется, что раджпуты не могли быть выходцами из разных варн, так как, прежде всего это — воинское сословие и все их традиции, известное по историческим и литературным источникам образ их жизни и их дхарма могут быть связаны и сопоставлены или с варной кшатриев эпохи «Махабхараты», или с тем архаическим социальным пластом, который выделился в качестве одного из трех, а возможно, как пишет Е. Медведев, и всего двух сословных подразделений, а именно с военным: «...первоначальное варновое деление... охватывало только три высшие варны, а практически могло бы ограничиться только двумя сословными подразделениями (военной и трудовой группами соплеменников)» [97, с. 64]. Здесь уместно также подчеркнуть слово «замкнутое» в следующей характеристике процесса: «Возникающее отчуждение от массы племени, стремление сохранить захваченные привилегии, традиции и, наконец, право способствуют превращению военной прослойки в замкнутое сословие кшатриев» [97, с. 60].

Функции жреца и воина, свойственные на самом древнем этапе развития арийских племен (как уже многократно указывалось в исторических работах) главам семей и патронимий, были постепенно разделены между выделившейся варной брахманов и варной кшатриев, и это разделение протекало не без ожесточенной соревновательной борьбы за право играть главенствующую роль в жизни племени.

Оно могло и должно было послужить делу упрочения социальных позиций обеих варн, и в том числе варны кшатриев, ее единообразия и единства, что было наиболее характерными отличительными чертами также и сословия раджпутов.

Мнение почти всех вышеупомянутых советских исследователей может быть сведено к более или менее сходной точке зрения на происхождение раджпутов. За исключением А. М. Осипова и Л. А. Княжинской, связывающих этногенез раджпутов лишь с пришлыми племенами саков и эфталитов (включая гурджаров), все другие считают или соглашаются с тем, что следует связывать его с этими племенами лишь частично и учитывать в этногенезе также роль автохтонных народов. И с этим нельзя не согласиться.

Дискутируемый в науке вопрос о крайней замкнутости варны кшатриев касается главным образом вхождения в нее представителей более низких сословий — примерами такого рода изобилует «Махабхарата» — зато границы этой варны легко размыкались на субконтиненте для адаптационного включения в нее представителей воинской знати других народов (тот же эпос подтверждает это неисчислимым множеством свидетельств). Поэтому нет оснований сомневаться и в том, что сакское, эф-

талитское и гурджарское родовитое или командное войнство тоже обрело статус кшатрийства в эпоху взаимной адаптации с местными индийскими кшатриями — князьями и их военачальниками и дружинниками.

Для адаптации, для синтеза или смешения необходимы по меньшей мере два компонента. И если вторым (в исторической последовательности) являлись завоеватели саки, эфталиты и гурджары, то о первом, сложившемся здесь до их прихода, т. е. о более раннем, многие исследователи упоминают вскользь. Но он, конечно, обладал могучей потенцией ассимилятивно-адапционного воздействия, потенцией, которая, по нашему глубокому убеждению, не могла бы аккумулировать столько силы и активности, если бы не порождалась тремя обстоятельствами: 1) достаточно высокой численностью социального носителя, 2) его единством и 3) давностью и устойчивостью его традиций.

Остановимся на этом несколько подробнее. Идеологами такой адаптации, умевшими мотивировать и направлять ее процессы в руло унификации религиозных и правовых норм индуизма, были брахманы, неотделимые от кшатриев и стремившиеся руководить всеми их помыслами и деяниями. Вольное или невольное превращение приходящих позднее иноземцев (саков и других) в адептов индуизма и, главное, последующее идейно-психологическое непрерывное воздействие на них осуществлялось брахманами, опиравшимися на кшатрийство. Поэтому ассимилирующим началом следует признавать, как уже говорилось выше, не столько одних кшатриев, сколько сложившийся в I тыс. до н. э. брахмо-кшатрийский блок, контуры которого четко проступают в «Махабхарате». (В I тыс. н. э. этот блок в описываемом регионе следует называть брахмо-раджпутским.)

Арьи, исходя из хозяйственной целесообразности, вступали в военные и мирные контакты с местным населением в тех зонах, где земли были уже им освоены и обжиты, — историческая целесообразность действий такого рода очевидна. Понятно также и стремление к выживанию, которое приводило ту и другую сторону к постепенной выработке приемлемых форм сходных правовых отношений и близких вероисповедных и культовых норм.

Сведения об этих нормах у арьев сконцентрированы в Ригведе, где содержатся и первые описания неарийских народов, а данные о неарийских культах и праве мы можем черпать в описаниях, сохранившихся в более поздних памятниках ведийской и эпической литературы. Для освещения процесса культурной ассимиляции важны указания в «Шраутасутре» Катьяяны и в «Мимансасутре» Джаймини на то, что брахманам следует вовлекать в жертвоприносительные ритуалы вождей нишадов [212, с. 5] (под этим названием принято понимать бхиллов) [126, с. 20—21].

Новые данные, полученные археологами, позволяют уточ-

нить ареал взаимодействия и смещения этих арьев с местным дравидоязычным и мундаязычным населением.

Реминисцентные описания многих событий, связанные с таким взаимодействием, в изобилии содержатся в ведийской литературе и эпосе, и географически ряд этих описаний привязан именно к описываемому ареалу. Значит, временной пласт упоминаемых событий (пусть даже в сильной мере мифологизированных) следует считать древнее событий, имевших место в более восточных районах.

Култ Рудры-Шивы, по логике вещей, должен был распространиться в среде первых активных ассимиляторов доарийского населения, т. е. в воинской и жреческой среде. Черты война приписываются этому богу и в гимнах, как бы магически призывающих его отдать внимание и милость подобным ему земным воинам. В Ригведе он именуется носителем дубины (палицы), лука со стрелами и сотни видов оружия, непревзойденным силачом, мощным, страшным, как нападающий зверь, героем, могучим владыкой, царем, владыкой скота (Пашупати) или тварей — коров, коней, людей, овец и коз, владыкой мира и т. п. [416, I (114), II (33), VII (46); 174, XI (2)].

Согласно одному мифу, от Рудры произошли 22 мужчины и женщины, некоторые были белокожими и добрыми, а некоторые темными и злыми [293, с. 269]. Можно думать, что миф родился в указанном ареале, где именно под воздействием «темных и злых» сложился култ Рудры. В ведийской и эпической литературе есть множество мифов, включающих модель «белый (светлый) — черный (темный)», или «рожденный от богов — рожденный от людей». Как правило, в литературе вторые ассоциируются с Шивой (Рудрой) и связаны с варной кшатриев или даже с более низкими социальными группами, а если им и удастся быть причисленными к «светлой» варне брахманов, то лишь после упорной и длительной борьбы.

По Ригведе, от богов произошли почти все риши и махариши («мудрецы» и «великие мудрецы») — авторы гимнов, прародители брахманов и учредители культовых церемоний, за исключением двух — Вишвамитры и Канвы; один из первой группы, риши Васиштха*, и его потомки определяют как «белые» [416, VII, (33)], а Канва — как «черный» [416, IX (31)]. Оба «черных» считаются «принятыми, причисленными» риши, и все же в ведийской литературе родственниками их потомков признается ряд племен ригведийских арьев: яду, пуру, бхарата, друхья и др. [212, с. 14], что, несомненно, свидетельствует об очень древнем процессе смещения. Не следует забывать и о том, что пуру и бхарата являются теми важнейшими племенами, чьи потомки были не только участниками, но и прямыми организаторами великой войны, описанной в «Махабхарате».

* Васиштху и его потомков, носящих его же имя во множественном числе, считают группой наиболее древних, уже определившихся в среде арьев брахманов [355, т. II].

К «черным» риши причисляется, кстати, и Вяса, которому эпос приписывает прямое участие в рождении главных царей-отцов «Махабхараты» — Дхритараштры и Панду. Ему же приписывается и авторство всего этого эпоса (который — и об этом всегда следует помнить — даже в поздней строго брахманской редакции сохранил свой кшатрийский характер), а также части гимнов Ригведы.

Определение «племя» в этих текстах, вероятно, следует понимать не как племя в целом, а лишь как его жречество и кшатрийство, так как во всей древней литературе словом «јапа», переводимым обычно на Западе как «племя» (tribe), обозначались лишь его жрецы и воины или только воины — древние «племена» часто называются «кшатрийские»*. О ведущей социальной роли кшатриев как созидателей истории говорит весь свод «Махабхараты», и именно так их оценивают многие исследователи (см., например, [396]).

О трудностях, связанных с проникновением в арийскую брахманскую варну, свидетельствует множество преданий, самое известное из них широко варьируемое во многих одновременных описаниях (от Ригведы до «Рамаяны») предание о борьбе упоминавшихся выше мудрецов Вишвамитры и Васишты за право считаться брахманом. Этот сюжет единогласно объясняется исследователями как отражение стремления Вишвамитры, кшатрия по своему рождению (и, значит, в его лице кшатриев вообще), стать брахманом, преодолев любой ценой сопротивление Васишты из рода «богорожденных» брахманов (в его лице опять же брахманов вообще). Тот факт, что Вишвамитра был из группы «черных», тоже, совершенно очевидно, играл свою роль, так как он должен был быть дважды адаптирован обществом, организованным в соответствии с правопорядком древних арьев, — сначала варной кшатриев, а уж затем брахманов. И если о трудностях первой ступени этой адаптации сведений не сохранилось, так как они, видимо, были не столь значительными, то преодоление трудностей второй ступени заняло, судя по мифам и сказаниям, многие сотни лет. Надо полагать, что древнее кшатрийство северо-западного ареала, насыщавшее свои ряды представителями автохтонных народов, было отделено от них менее жестким заслоном, чем от замкнутых наследственных групп брахманов.

В протоарийском обществе функции жрецов, как уже упоминалось, исполняли патриархи-воины, а когда жреческое сословие выделилось в отдельную варну (это произошло до их появления в Индии), тогда и только тогда могла начаться борьба за включение в эту варну представителей кшатрийства. Судя по упомянутым литературным свидетельствам, в самосознании кшатриев еще долго сохранялось представление о том, что они могут считаться и жрецами, т. е. нести функции обеих варн

* Это отражено даже в заголовке книги индийского историка Б. Ч. Лоу «Древние кшатрийские племена Срединной Индии». Калькутта, 1924 [347].

(что и было одной из причин борьбы Вишвамитры с Васиштхой) *.

Именно кшатрии усвоили на северо-западе не только культы автохтонного населения, и прежде всего культ Шивы и шактизм, но и обычаи и семейно-брачные нормы этого населения. В дхармашастрах (сводах религиозно-правовых норм) предписываются — а в «Махабхарате» описываются — формы браков, запрещаемые брахманам, но допустимые и разрешаемые для кшатриев [58, III, 20—23].

Это браки умыканием, называемые *ракшаса*, т. е. демонские (под *ракшасами* понимались и описывались в ведийской и эпической литературе темнокожие неарийские народы), браки *гандхарва* — по свободному выбору и браки *асура* — с выплатой выкупа за девушку: такие формы характерны для бхиллов [394, с. 86; 126, с. 107—114] (видимо, главного доарийского субстрата раджастханцев вообще и раджпутов в частности), а также для племен мина и меда, не столь многочисленных, как бхилы, но относящихся к тому же субстрату, — смешение с этими этносами продолжалось на уровне раджпутов вплоть до эпохи средневековья: и предания и надписи фиксируют подобные процессы еще в VII—VIII вв. [216, с. 63—64] и позднее.

Так прослеживается взаимная ассимиляция на трех уровнях — религиозно-идеологическом, правовом и бытовом, отраженная в литературных памятниках I тыс. до н. э. В них описываются (или упоминаются) сложившиеся государства, как джанпады с военно-демократическим строем правления, так и раштры, возглавляемые монархами-раджами, три из которых, о чем уже упоминалось выше, охватывали собой значительную часть земель Раджастхана и сопредельных территорий: Матсья (в буддийских текстах на пали — Маччха), Шурасена и Аванти. Это были «кшатрийские» государства, в которых сформировались длительно существовавшие династии правителей-кшатриев [397, с. 69] и где кшатриям-военачальникам и воинам принадлежали, судя по «Махабхарате», земли, скот, рабы и другие богатства.

В силу всех этих соображений мы позволим себе внести некоторые добавления и поправки в перечисленные выше взгляды ряда авторов на происхождение раджпутов.

Кшатрии как социальная опора военно-монархического и военно-республиканского строя, как исторически упрочившееся сословие, опиравшееся на древние и устойчивые традиции, встретили, очевидно, нашествие среднеазиатских народов, начавшееся на рубеже нашей эры, отнюдь не как готовая к истреблению,

* Борьба за право быть брахманом привела к длительному спору о том, кто именно должен так именоваться. Это отражено в ряде памятников ведийской литературы и в частности в упанишадах: в «Чхагалея-упанишаде» брахманы, собравшиеся для беседы, изгнали низкородного Кавашу Айлушу, а он своими наставлениями доказал им, что знает больше их, и право рождения должно быть признано вторичным по сравнению с правом знания [145, с. 28].

загнившая общественная прослойка, а как достаточно монолитная сила, опиравшаяся на широкие слои разноэтнического местного населения и сумевшая отстоять свои сложившиеся общественные институты, религию и язык в эту эпоху завоевательной экспансии. Видимо, следует считать, что не они были, как полагает Л. А. Княжинская, «почти полностью истреблены» [78, с. 28] и ассимилированы пришлыми народами, а, наоборот, эти народы подверглись сильнейшему воздействию как с их стороны, так и со стороны всего социально активного населения «кшатрийских» государств, уже прочно усвоившего правовые и идеологические регуляции, утверждавшиеся здесь арийскими кшатриями и брахманами в течение не менее чем восьми-девяти веков.

В итоге действия старого, веками отработанного высшими арийскими варнами механизма вовлечения воинской верхушки других народов в варну кшатриев она должна была значительно расшириться. В эту исторически сложившуюся здесь на основе двух главных этнических слоев варну, которую, очевидно, следует признать основным субстратом формирования раджпутства, влились новые этнические прослойки в эпоху нашествий I в. до н. э.—VI в. н. э. Поэтому кажется неправомерной и утверждение А. М. Осипова, что раджпуты выделились из племен, которые пришли с гуннами-эфталитами в V в. Мнение М. К. Кудрявцева о том, что скифские и гуннские пришельцы были ассимилированы местными народами, в результате чего и образовались раджпуты, можно было бы считать наиболее близким к исторической реальности, если бы этот исследователь объяснил, кого он понимает под «местными народами», так как этим термином в нашей науке, как правило, определяются автохтонные доарийские народы.

Видимо, нет оснований безоговорочно соглашаться и с выводами Ю. В. Ганковского, считающего большую часть раджпутских владетельных домов династиями восточноиранского, тохарского и хионитского происхождения. Часть — безусловно, но был ли ее удельный вес столь значителен, чтобы назвать ее большей? Исторических указаний на это нет. Местные князья, подчинившись диктату завоевателей, могли платить (и платили) им дань — как Кушанам, так и «предводителям хионитов», но не было факта замещения большинства этих князей родовой знатью из среды завоевателей, так как он противоречит сведениям о «местных» князьях.

Особенно важна отмеченная Е. М. Медведевым характеристика эфталитов как племен, занимавшихся отгонным скотоводством, которым была совершенно чужда городская жизнь. Такой хозяйственно-культурный тип не совмещается с кшатрийством и с раджпутами. Но далее и этот историк говорит о синтезе «автохтонного населения» описываемого нами ареала с «гурджарскими и эфталитскими этническими элементами», в результате которого в Раджастане сложилась общность племен

раджпутов. Необходимо отметить две неточности: во-первых, снова употреблено определение «автохтонное население», что относится в литературе к доарийским народам, и поэтому невольно возникает вопрос, а где же была и что делала масса давно и прочно осевших здесь арьев, и, во-вторых, раджпуты были не племенами, а сословием, и их история — это история сословия древнего рабовладельческого, а затем феодального общества.

М. К. Кудрявцев также называет раджпутов народом, с чем тоже согласиться нельзя. В свою очередь, Л. Б. Алаев пишет, что «раджпутские кланы образовались из пришлых элементов (эфталитов и других племен)» [12, с. 82], и даже именует раджпутов кастой [11].

Сведя воедино пространно приведенные в начале данного раздела мнения советских исследователей, мы видим, что почти все они недооценивают в формировании раджпутов описанную выше роль мощного субстрата, состоявшего прежде всего из древних арьев, из ассимилированных ими местных народов, а затем из потомков от их многочисленных смешанных браков. «Местные», или «автохтонные», народы сыграли большую историческую роль, в основном до сакских вторжений, своим значительным вхождением в варну кшатриев и участием в сложении указанной смешанной группы, которая возникла как прямой биологический результат исторического процесса колонизации арьями описываемых областей. Судя по «Махабхарате», книгам-брахманам, пуранам и дхармашастрам, такое потомство было арьянизировано уже в первом-втором поколениях, причем всюду подчеркивается только одно условие — обязательное принятие ими религиозно-правового кодекса арьев. Это же условие, судя по упомянутым литературным памятникам, служило «допуском» в арийское или арьянизированное общество и для представителей автохтонных народов, что служило в первую очередь залогом единения варны кшатриев, добивавшейся принятия всеми норм жизни складывавшегося индоарийского общества и гарантировавшей их сохранность.

Религиозно-правовой кодекс раннего индуизма, нашедший отражение в ведической и эпической литературе, был основой всего социального правопорядка, главным условием его унификации в государствах с многоплеменным населением, отдельные группы которого стояли на разных уровнях общественно-экономического развития и принадлежали к разным культурно-хозяйственным типам, формула «варна-джати» стала обязательной моделью исторического разделения труда в обществе и осью сложения законов и предписаний, касавшихся производственных и поведенчески-бытовых отношений и норм жизни всех социальных групп. Будучи кодифицированы на брахманско-кшатрийском уровне индуизма, эти отношения и нормы получили отражение в имперских сводах законов Индии, примером чего служит такой памятник, как «Артхашастра» [17]. Именно

кшатрии считали первой своей обязанностью охрану этого правопорядка и всех предписаний индуизма.

Поэтому, когда в споре о связи раджутов с кшатриями упоминается довод, что только потомки ведических арьев могли так сражаться за свою веру, как сражались раджутоы [468, с. 7], он выглядит вполне обоснованным. И когда в дискуссиях по вопросу о происхождении раджутов высказывается мысль, что новые адепты веры иногда бывают более фанатичны, чем ее старые приверженцы [126а, с. 114], это является не столько доказательным, сколько гадательным,— все материалы эпоса и пуран рисуют кшатриев как точное подобие раджутов. Так зачем же искать в пришельцах более ярких восприимчивов традиционной культуры, чем в потомках самих ее создателей? Напрашивается также вопрос: почему и как все этнические группы, приходившие в Индию в течение шести веков на рубеже и в начале нашей эры, неизбежно должны были становиться столь ревностными индусами? Это особенно относится к сакам, так как воцарение их династий здесь было связано (или совпало) с эпохой распространения буддизма. Не следует забывать о наличии мощного ассимилятивного влияния на них и со стороны локальных этносоциальных пластов, прочно стоявших на позициях религиозно-правовых регуляций индуизма.

О связи раджутов с кшатриями свидетельствует и тот факт, что сакские наместники и вассальные князья в Индии назывались *кшатрана* и *кшахарата* (морфологические варианты слова «кшатрия»), что лишний раз говорит о факте наличия кшатриев по всему обширному северо-западному и западному ареалу и о том, что правители местных государств были из этой варны*.

Немаловажным свидетельством исторической реальности линии кшатрии-раджутоы, во всяком случае на северо-западе и западе, может считаться и то, что почитание Рудры-Шивы и богинь-матерей (т. е. шиваизм и шактизм) до сих пор сохраняется в среде раджутов как ведущая религия, а вместе с ними и у большинства других раджастханцев.

В связи с этим необходимо уделить внимание и вопросу соотношения Шивы с культом Луны и традиционному делению основной массы раджутов на Лунную и Солнечную линии (Чандраванша и Сурьяванша). Географическая их локализация и сохранявшаяся в преданиях пуран и в эпосе история генеалогических связей обеих линий, как бы сильно мифологизирована она ни была, позволяют прийти к выводу, что цари Лунной линии (которые были кшатриями, так же как и цари Солнечной) появились на субконтиненте раньше (что снова заставит нас вспомнить и о землях исходного расселения арьев).

* В «Каушитаки-упанишаде» говорится, что Гаргья (брахман, известный как грамматист и знаток Вед) посещал царства ушinarов, сатватов, матсьев, куру, панчалов, кашийцев, видехов (т. е. «кшатрийские» государства от Панджаба и Раджастхана до Бихара) и был поучаем царем Каши (т. е. Бенареса, или Варанаси), кшатрием Аджаташатру, разъяснявшим ему ряд догматических положений индуизма [145, с. 63—67].

Религией «Лунных раджпутов» является почти повсеместно шиваизм, а религией большинства «Солнечных» — более поздний вишнуизм.

В культово-религиозной системе ригведийских арьев культ Сомы-Луны занимал одно из главных мест, а возможно, и основное — ему посвящена вся IX мандала Ригведы. Гимны посвящаются Соме и как ритуальному напитку (наркотическому или алкогольному — еще точно не выяснено [118, с. 299—302; 46]), сопоставляемому с Луной и уподобляемому ей по цвету, по силе эмоционального воздействия на человека, по связи с отправлениями культа предков и ряду других параметров, а также Соме космогоническому, занимающему на небесах, судя по Ригведе, высшее положение [416, III (32), IX (54)], пребывающему там, где обитают души предков и куда возносятся брахманы свои молитвы, где находятся «юные воды» (видимо, истоки дождя) и «светящиеся миры» (звезды?), где осуществляется бессмертие, и «Сома, находясь в согласии с отцами, простерся над небом и землей» [118, IX (113) и с. 304; 416, VIII (48), II (40)]; Сому и бога Пушана просят открыть в людях средоточие потомства (вера в Луну как источник дождевой и семенной влаги была свойственна всем индоевропейским народам).

Все эти характеристики относятся к Луне как объекту поклонения и мифотворчества, и сходных характеристик (а также вариантов указанных) очень много в IX мандале. Поэтому нам кажется, что Т. Я. Елизаренкова не вполне правомерно считает, будто культ Луны стал связан с богом Сомой лишь в послеведийский период, тем более что в самом ее исследовании подчеркивается вероятность наибольшей древности именно гимнов Соме, их связь с периодом индоиранской общности и возможность того, что IX мандала как отдельное собрание сложилась из гимнов Соме, позднее нарочито извлеченных из других мандал, и была предназначена для тех разрядов брахманов, которые имели право «использовать эти гимны» [118, с. 27—28].

Наличие лунарного календаря отражено в ряде гимнов Ригведы, и особенно четко в одном гимне I мандалы: «Он (Варуна) знает плоды, порождаемые каждым из двенадцати месяцев, а также и тринадцатым, когда он приходит» [416, I (25)]. Тринадцатый месяц циклически прибавляется для уравнивания числа дней года в лунном и солнечном календаре.

О том, что Луну почитали выше Солнца еще и в более позднюю ведийскую эпоху, свидетельствуют и некоторые тексты упанишад. Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» говорится, что в 3-й веде, «Самаведе», воплощено дыхание, которое непознаваемо и телом которого является вода, а формой — свет, т. е. Луна, и до каких пределов простирается дыхание, до тех же простирается вода и Луна. И все они взаимно подобны и все бесконечны, а все те, кто почитает их в качестве бесконечных, сами

достигают беспредельных миров, об огне же и Солнце сказано, что они являются формами речи и разума и простираются в пределах огня и неба, а не бесконечности [467а, ч. 2. с. 94—95].

В «Чхандогья-упанишаде» дыхание связывается с Солнцем, Луной, огнем, тучами и ветром. Там сказано, что поглощение пищи играет роль жертвоприношения, и первое ее поглощение, связанное с первым дыханием*, посвящено Солнцу, и небу, и всему, что находится под ними, а второе удовлетворяет Луну, поэтому и четыре страны света, и все, что находится под ними и под Луной: вследствие всех подношений дыханию жертвователь обретает потомство, скот, здоровье, блеск и величие [467а, ч. 1, с. 89—91].

В этом тексте космогоническое осмысление дыхания ставит Луну на второе место после Солнца (но связывает именно с ней представление о странах света), что, возможно, говорит о процессе вытеснения лунарного культа солярным.

Исходя из ведийского материала о Соме как о Луне, и в том числе из того, что в гимнах ему атрибутируется бык — символ плодоносящей энергии, а напиток-Сома синонимически сопоставляется с семенной жидкостью, можно полагать, что лунно-календарные циклы плодородия и соответствующая им обрядность были известны протоарьям (индоиранцам) на землях их исхода, ведь «отдельные гимны и группы гимнов могли сложиться задолго до того, как арии вошли в Индию» [118, с. 58].

Бык и дождь атрибутируются и Рудре как силы жизни и плодородия; о связи Сомы с Рудрой говорят и два гимна Риг-веды, обращенные к ним обоим (I, 43 и VI, 74), — в ней парные боги выступают как двуединое начало, — а также гимн четвертой веды «Атхарваведы» (VII, 42). Весьма существенно, что ни с кем, кроме Сомы, Рудра не выступает вместе как объект, воспеваемый в гимне. И именно Рудра впоследствии слился с Шивой в единый образ, и ему была сообщена лунарная символика**.

Предположение, что лунный календарь у арьев был древнее солярного, может быть подкреплено и прослеживанием соотношения культов Луны и Солнца у протославян. Вспомним, что Рудра в ведах ассоциируется с Севером, а вопрос о крайне северных областях как о возможной древнейшей прародине арьев стал обсуждаться многими исследователями после того,

* В древности в Индии связывали жизненные процессы с пятью «дыханиями тела»: праной, вьяной, апаной, саманой и уданой.

** В Гуджарате в г. Сомнатх-Паттан был широко известен *шивалангам* (символическое изображение оплодотворяющей силы бога Шивы), именованный Соманатха, или Сомешвара, т. е. «Господин Сомы (Луны)». (Это изваяние было разбито во время завоевательных походов Махмуда Газневи [293, с. 303].) Бык как вахана (ездовое животное) прямо связан с Шивой, а Сома в форме полумесяца украшает волосы этого бога. Вероятно, и у доарийского населения ареала Хараппы предполагаемое поклонение Шиве было неотделимо от почитания священного быка (главного объекта изображения на печатях) и, возможно, Луны.

как эта гипотеза была высказана индийским историком Б. Г. Тилаком, а ее доказательства были собраны им по памятникам ведийской и эпической литературы и опубликованы в Индии в 1903 г. в виде книги [464], неоднократно переиздававшейся на Западе и в Индии.

Сближаются представления именно тех близких (а возможно, и родственных, судя по антропометрическим данным [14; 15] и по фактам языка) групп народов, которые территориально соотносятся в эпоху бронзы с «зоной скифской культуры» [122, с. 328 и др.], т. е. с юго-восточным ареалом расселения племен ямной и срубной культур (включая и «переходные» памятники катакомбных погребений на Украине).

Археологам, проводившим раскопки на Украине, за последние годы удалось выявить в некоторых подкурганых погребениях ряд свидетельств наличия лунного календаря у народов, живших здесь в указанные эпохи. Мы еще не располагаем доказательствами существования прямой связи культа Луны с праславянским Родом — божеством (по ряду функций близким Рудре), о котором Б. А. Рыбаков говорит, что хотя оно исследовано довольно слабо, все же установлено, что его почитали лишь восточные славяне [122, с. 438]. Для нас это крайне ценные указания.

Сходство символики, отраженной в отношении к Луне и к этому богу, должно иметь под собой историческое основание (тем более что Род был древнейшим, главным богом восточных славян), которому поклонялись еще во времена до признания Перуна главой пантеона славянского язычества [122, с. 443].

Интересно было бы со всей доступной точностью сопоставить функцию этого древнейшего «земледельческого бога плодородия», бога-оплодотворителя, изливающего семя-дождь, от которого рождаются дети [122, с. 442, 449], не только с функциями Рудры-Шивы, но и с упомянутыми функциями Сомы-Луны как вместилища семенного сока, претворенного в напиток-Сома. Но доказательное выявление ряда «Луна-Род-Рудра-Сома» — вопрос будущих исследований. Здесь же нам важно то, что ученые начали находить следы лунарного культа в среде восточных праславян, и мы не можем исключать мысль: сюда, видимо, уходят корни ригведийских гимнов, посвященных Соме [46].

Почти общепринятыми, а не только индоевропейским зооморфным изображением Луны, культ которой был повсеместно более древним, чем культ Солнца, являются, как многократно указывалось в литературе, бык или корова (животные, связываемые с божествами Луны, ночи, воды и царства душ предков [124; 157]). У славянских народов практиковалось множество обрядовых действий (частично сохраняющихся в деградированном виде), связанных с почитанием Луны. В той или иной мере в них прослеживается ритуальное использование этих животных вживе или их изображений и символов. Тучи, как и

во всей ведийской литературе, образно воспеваются как дождевые коровы, а Луна, подобно Роду, — как податель дождевой влаги; лунницы в славянских женских уборах, на конской сбруе и на надгробиях являются древнейшим типом декоративных и вотивных элементов [33; 34] и т. п.

В этом аспекте интересно предположение о существовании конкретного бога Луны — Трояна у древних славян, особенно у южных, в среде которых его культ, по-видимому, имел в далекие времена большое распространение [61]. Следует помнить и о том, что и масленичная неделя до сих пор высчитывается по лунному календарю (как и следующие за ней недели великого поста и Пасха), и вся масленичная обрядность связана с культом Луны, плодородия и культом предков [130, с. 46—48].

Обнаруживается ряд других трансформированных в славянской среде явлений, связанных с древнеиндоевропейским наследием, и особенно тех, где прослеживаются близкие схождения с мифотворчеством и обрядово-ритуальными действиями протоарьев, выявляемыми также и в древнеиндийский период жизни ариев. Так, любопытно совпадение в восприятии Солнца как существа женского пола, и в частности невесты, а Луны — как мужчины, жениха. Оно бытует в среде русских (что отражено, например, в свадебных песнях, сказках и пр.) и сохранялось также у ригведийских ариев — в Ригведе содержится сюжет о свадьбе Сомы-жениха и Сурьи (Солнца)-невесты [118, с. 52].

В древних формах языка ариев прослеживается одно интересное для нас схождение, которое не следует здесь обходить молчанием в силу его прямой связи с Луной. Это — слова «инду» и «синдху» и этноним «синд(ы)».

Инд в Ригведе значит «капля, искра, блестящая капля» и является также одним из имен напитка сомы, обозначением Сомы-Луны, времени лунного света, ночи, а во множественном числе — лунных фаз; в более поздних памятниках ведийской литературы — только названием Луны [383, с. 166].

Синдху — «река, поток, море, влага» — означает в конкретном приложении р. Инд, а также страну, лежащую на его берегах (Ригведа) [383, с. 1217].

Этимологически оба эти родственных слова можно соотнести с названием древнего индоиранского этноса *синд(ы)*, населявшего во II тыс. до н. э. богато обводненные земли по нижнему течению Кубани и на Таманском полуострове. О синдах упоминают античные историки, называя их страну Синдика [103; 141]. Синды ушли со своих земель, возможно, в составе ранней волны арийских переселенцев, и в Ригведу слово «синдху» вошло, вероятно, именно из их диалекта (в иранском это слово известно в форме *hind*, откуда позднее произошло и *Hindustan* как название страны, и *hindu* как определение индусов).

Итак, мы имеем основания предположительно связывать Лунную династию раджпутов с предками кшатриев более ранней волны ариев.

В пользу этой версии говорит много данных, и в частности близость большого числа древних кшатриев с генеалогической линией исторически прославившейся древнеиндийской династии (сословия? этносословной группы?) «лунных» Ядавов и соответственно народа ядавов.

С этой линией органически сочетается представление о двух мифических персонажах, в образах которых закодированы особенно ценные для нас исторические сведения. Это широко известные Кришна и его брат Баларама, которых, как нам представляется, следует относить к раннему периоду взаимной ассимиляции арьев-неарьев, равно как и к сохранению в памяти ранних арьев реминисцентных образов тех культов, которые были им известны на землях их исхода (более подробно о возникновении и сути этого культа будет рассказано ниже).

Кришна, а вместе с ним и Баларама были, как описывается в памятниках, по своей этнической принадлежности членами племени чеди из народа ядавов — одного из древнейших «кшатрийских» племен, упоминаемых еще в Ригведе [416, VIII (5)], в гимне, авторство которого приписывается риши Брахматитха, члену рода «черного» риши Канвы. В этом гимне царь чеди воспевается как могущественный правитель, подаривший автору данного гимна тысячу коров и десять царей*.

Страной чеди правил Упаричара Васу из Лунной династии (от его дочери Сатьявати родился на острове на Джамне сам «черный» Кришна Двайпаяна Вьяса, великий легендарный автор «Махабхараты»). В свою очередь, этот Васу был потомком Пуру и основателем одной из двух главных линий Лунных династий — Пауравов. К другой линии, к Ядавам (т. е. произошедшим от Яду, на которого предания указывают как на старшего брата Васу), принадлежал Кришна. Обе линии, по «Вишну-пуране», произошли непосредственно от Яти, правнука самой Луны (Сомы) [293, с. 69—70, 247].

Сын Васу положил основание одной из сильных династий Лунной линии, Матсья («рыба»), и основал уже упоминавшееся выше царство того же названия, правители которого были прочно связаны с событиями эпоса. Эти данные выводят предков раджпутов на широкую арену древнеиндийской истории.

Трудно установить этническую принадлежность самого Васу: по «Махабхарате», он некогда «захватил прекрасную и привлекательную область Чеди» по приказу бога Индры, повелевшему ему жить среди чедов, которые «набожны, довольны и честны» [96а, с. 162—163], и править ими. (Эта страна идентифицируется как современный Бунделкханд, относящийся к

* Даже делая скидку на преувеличения, неизбежно повторяющиеся в так называемых *данастиги* («песнях о даяниях»), мы видим, что чеди были народом, видимо, многочисленным и достаточно сильным, цари которого имели вассалов или поработали правителей (вождей?) менее влиятельных народов (племен?). В постригведийский период чеди, очевидно, ослабли, но все же вошли в «Махабхарату» как активные участники Великой битвы и как представители Лунной династии кшатриев.

Центрально-Виндхийской географической области, примыкающей к правобережью Джамны юго-восточнее Матхуры, и к восточной части Раджастхана [131, с. 387, 583], т. е. к одному из центров длительного «кипения этноассимиляционного котла».)

Можно полагать, что жившие здесь чеди были колонизованы арьями («по приказу Индры») в раннеригведийские времена, поскольку о них «Махабхарата» говорит уже как о набожных в отличие от неарьянизированных народов, именуемых всегда безбожными. Васу покорил Ядаву, царя чеди [347, с. 96—98], а это наводит на мысль о вынужденном и более позднем утверждении, что Яду был якобы братом Васу. Такой вариант мифа создавался, видимо, с целью доказать необходимость слияния с арьями ассимилируемых ими темнокожих ядавов-чеди — народа Кришны — и введения их вождей в число лунных кшатрийских династий.

Кришна происходит из рода (патронимической группы? племени?) вришни (из народа ядавов), входившего в группу народов, объединяемых названием чеди (сатвата, саттвата) *, которых источники относят к южноиндийским народам и ставят рядом с нишадами [431, с. 8]. Вришни, точнее именуемые андха-вришни, должны быть идентичны, по мнению историков, дравидоязычному народу андхра (слова «андха» и «андхра» тождественны), что дает нам право предположительно считать Кришну божеством и дравидоязычного этноса правобережья Джамны, который был этногенетически связан с населением Хараппы. (Мы не знаем — этноса или группы этносов.) Но нельзя исключить и версию о связи Кришны с мундаязычными народами, так как предположительные нишады-мунда-бхилы тоже территориально связываются с этой и с соседними областями. Не исключено также, что Кришне поклонялась группа этносов, соседствовавших на указанной территории, — носителей языков и мунда и дравидийских. Эта проблема еще ждет своих исследователей.

О том, что Кришна — божество явно неарийское, говорит и широко известный миф о гневе Индры, ниспославшего губительный ливень на народ Кришны, а этот бог-мальчик поднял на мизинце левой руки гору Говардхану и укрыл под ней всех людей и скот. Подобный миф (как и ряд других) снова напоминает о покорении арьями (при «помощи Индры») народа чеди.

Кришна (как Баларама и Рудра-Шива) был связан с лунарным культом и культом плодородия, что отражено в его ипостаси в образе юноши, исполненного неисчерпаемого любовного пыла и устраивающего любовные игры с неограниченным числом девушек и женщин в ночи полнолуния.

О связи с почитанием Луны свидетельствует и приписываемая ему в мифах сестра, которая в ряду многих своих имен

* Слово *savata* означает потомков кшатриев от женщин-неариек [333, с. 1200].

(и в том числе Субхадры) носит и имя Экананша, интерпретируемое как воплощение ночи новолуния, ночи, рождающей месяц, или самого народившегося месяца (под таким же именем выступает и богиня Дурга (ипостась супруги Шивы) [383, с. 230] *.

В «Махабхарате» Кришна играет в основном роль кшатрийского принца и дипломата, правителя ядавов, имевшего своей столицей Двараку (сейчас город находится на территории современного штата Гуджарат). Считается, что со смертью Кришны и с гибелью всего его народа вскоре после завершения Великой битвы кончается свое существование и Лунная линия потомков Яду. (В индуизме именно Кришна из «Махабхараты» в основном почитается как одна из аватар бога Вишну, и с ним связана часть эпоса «Бхагавадгита» — «Евангелие вишнуизма».)

Несмотря на описания в эпосе гибели всех ядавов, все же какое-то число их осталось и стало субстратом продолжавшей существовать здесь этой ветви кшатрийства. В Индии и сейчас есть группы, носящие название ядавов и осознающие себя потомками эпических или, точнее, доэпических кшатриев-ядавов. Наличие такой формы традиционного самосознания может служить лишь косвенным подтверждением приведенной мысли, но имеются доказательства и другие: существование возвысившейся в конце XII—XIII в. династии Ядавов, центром царства которых был Девагири в Северо-Западном Декане. Члены этой династии возводили свое происхождение к Кришне, были раджу-путами и носили имена, воспроизводившие имена древних царей ядавов. Цари великой южноиндийской империи Виджаянагара тоже причисляли себя еще в XIV в. к этой династии [70, с. 306] (что, очевидно, подтверждает и вероятность дравидоязычности древних вришни-ядавов) **.

Из племен, родственных «черным» риши, осталась и продолжала развиваться в основном другая Лунная линия — Пауравы, потомки Пуру. По данным «Вишну-пураны», было 140 (141) правителей Лунной линии, из них 49 Ядавов, 70 Пауравов и 22 относящихся к династии «царей Каши (Варанаси)», т. е. проникших в области срединного Ганга. Однако имена некоторых из них приписываются царям Солнечной линии (например, Диводаса и Кувалайгва) [293, с. 69, 173, 313], и судьба их, как и их историческая роль, в источниках почти не освещена. При отсутствии хронологических указаний в древнеиндийских памятниках династийные списки пуран, как и некоторые другие их части, могут признаваться относительно надежными источниками

* В дальнейших переплетениях и метаморфозах древнейших мифологических сюжетов судьбы этих трех божеств, т. е. Кришны-Баларамы-Субхадры, варьируются в весьма широком диапазоне, и, пожалуй, только в среде восточноиндийского народа ория сохранилось в наиболее полном выражении почитание обоих братьев и их сестры.

** В Индии автору неоднократно приходилось встречать людей, носивших «фамилию» Ядав, и все они с уверенностью возводили себя к «лунным» раджу-путам-ядавам.

[118, с. 9], но и в этих произведениях нет достаточно четких сведений о Лунных «царях Каши».

О прямой ритуально-вотивной связи с раджпутами древних «лунных кшатриев» описываемых областей свидетельствует и то, что у многих семей раджпутов этой линии семейными брахманами являются представители *готры* (рода) Бхарадваджа, возводящие счет родства к носившему это же имя прямому потомку Яята, правнука Луны.

Арьи первой волны и породнившиеся с ними группы местных этносов, объединяемые с арьями близкими религиозными представлениями, основанными на почитании Луны, считались в среде более поздних арьев — возможных создателей уже на территории субконтинента X книги Ригведы — неистинными, смешанными, неправедными арьями. В ведийской литературе, созданной после гимнов Вед, часто подчеркивается, что в границы страны чистых арьев, Арьяварты, не входят и не могут входить такие территории, как современный Гуджарат, область Матхуры, южная часть Раджастхана, склоны Гималаев, Северный Панджаб и все южные области страны, и тем «чистым» арьям, которые там побывали, предписывается заново проходить обряд посвящения [212, с. 22—24]. Эти земли до арьев были заселены исконными народами, часто упоминаемыми в памятниках под названием «млеччха», что обычно переводят как «варвары», но этим словом арьи определяли скорее иноверцев, так как еще в эпоху средневековья так по традиции именовали мусульман [443, с. 94].

Более поздние арьи, представлявшие, очевидно, основную волну переселений и появившиеся на субконтиненте, по мнению подавляющего большинства современных ученых, во второй-третьей четверти II тыс. до н. э., расселялись интенсивней и шире арьев первой волны, используя налаженные ими пути и контакты.

Имеется длинный ряд свидетельств в пользу того, что в их религии главную роль после бога гроз и битв Индры играли божества космического, небесного, земного огня и дневного света. Среди них первое место занимает бог огня Агни, имеющий множество разных теонимов-эпитетов и предстающий в роли носителя многочисленных и разнообразных функций. Из общего числа 1028 гимнов Ригведы (за исключением 114 гимнов IX мандалы, посвященной Соме) 162 гимна посвящены Агни или непосредственно с ним связаны. Он выступает или подразумевается в гимнах вместе с другими богами (сюда входят и гимны, именуемые «ко всем богам») еще 76 раз. Все мандалы Ригведы начинаются с адресованных ему гимнов, кроме VIII (которая зато в отличие от других завершается двумя гимнами к Агни) и IX тоже [118; 293].

Почитание Агни, восплаемого и как небесный огонь, отражает в себе в превращенной форме почитание Солнца, хотя непосредственно к Солнцу под именами Сурьи и Савитара об-

рашено лишь 15 гимнов, а ему в сочетании с другими богами небесного света, как и этим божествам, посвящается 42 гимна.

Однако и культ Сомы продолжал сохраняться.

В таком важном памятнике, фиксирующем основные и обязательные религиозно-ритуальные отправления, как «Манавадхармашастра», Соме отводится еще очень почетное место и указывается, что брахман ежедневно должен приносить жертву первому — Агни, второму — Соме, потом им обоим вместе, а затем — предкам (что снова служит указанием на прямую связь лунарного культа с культом предков). Там же сказано, что каждый дваждырожденный, т. е. член трех первых варн, должен приносить «в конце года жертву Соме». Указывается также, что «царь — воплощение восьми хранителей мира: Сомы, Агни, Солнца...» и бог Дакша (один из древнейших великих ведийских богов) 27 своих дочерей из 50 отдал в жены Соме [58, III (84—85), IV (26), V (96), IX (128—129)]. (Постепенная замена лунарного календаря солярным выступает как закономерный процесс, который прослеживается и в среде других народов земли.)

Во главе государств, возникавших на Гангской равнине, стояли главным образом цари-кшатрии уже из династий Солнечной линии (Сурьяванша). Их родоначальником считается Икшваку, который, согласно мифам, был внуком Солнца. В источниках прослеживаются две генеалогические ветви этих царей, приводимых в наиболее полных и унифицированных списках в «Вишну-пуране». Одна из них числит своим прародителем Викукши, старшего сына Икшваку, а другая — Ними, одного из младших его сыновей. Первые правили в области Айодхьи (известной вплоть до нашего времени под названием Ауда), а вторые — в более восточных землях, в Митхиле (это название носит северо-восточная область штата Бихар). В списках первой ветви в этом памятнике насчитывается 91 царь, в списках второй — 53 (о других списках см. [444; 397]). Распространение царей Солнечной линии не ограничивается лишь указанными землями — в Раджастхане тоже есть прославленные роды раджпутов, связывающих с ней свои генеалогии, как например, правящая семья бывшего княжества Мевар [466, т. I, с. 42].

В эпоху сложения и развития этих ранних государственных образований, в эпоху их взаимных войн и экспансионистских захватов формировалась древнеиндийская наука о политике и об управлении царством, нашедшая свое наиболее полное отражение в трактате «Артхашастра» (создававшемся, видимо, в последней четверти I тыс. до н. э.), и возникал героический эпос, складываясь из множества прославительно-описательных песен, посвященных делам, подвигам, поражениям и победам кшатриев.

Протекал процесс возникновения политических объединений и этнической консолидации, связанный с новыми направления-

ми в хозяйственной жизни, которые были основаны на росте металлургии вообще и освоении железа в частности. Ученые связывают сложение героического эпоса именно с этой ступенью развития общества [98], поэтому эпос «Махабхарата», как и «Рамаяна», является для исследователей ценнейшим историческим источником.

Великая битва «Махабхараты» выступает как выражение и отражение стремления множества образующихся государств к политическому объединению и к приведению большого числа разных этносов под стяги единой идеологической и правовой системы раннего индуизма. Эту битву датировали в диапазоне III—I тыс. до н. э., но, возможно, наиболее вероятным кажется отнесение ее Л. Барнеттом, согласующим свои доводы с Ф. Паргитером, к началу I тыс. до н. э. [347, с. IV].

Общепризнано, что «Махабхарата» содержит житийные и событийные описания, накопленные в основном за период, предшествовавший Великой битве (но дата битвы все же с точностью так и не установлена), и реминисцентно относимые к этому периоду. Локализация же основных событий эпоса уточнена с достаточной достоверностью, а само место битвы, до сих пор называемое, как и в эпосе, Курукшетра, находилось в 100 км к северу от современного Дели (именуемого в эпосе Индрапрастхой).

В эпических поэмах нашли отражение взаимные войны групп арьев (возможно, в значительной мере это следует связывать с первой и второй их волнами) и битвы арьев как с автохтонными народами, так и со смешанным арийско-неарийским населением. География «Махабхараты» включает в себя в основном северо-западные, западные и северные (почти по всему течению Ганга) области субконтинента [283; 364; 431; 443], тогда как в «Рамаяне» описываются главным образом левобережные земли срединной равнины Ганга и его правобережье. Главными героями «Махабхараты» выступают представители династий Лунной линии, а «Рамаяны» — Солнечной, что, возможно, служит еще одним доказательством более позднего возникновения этой поэмы, как и самого солярного культа.

О древней истории повествуют и ранние пураны, значительная часть материалов которых тоже носит характер героического эпоса и, видимо, складывалась одновременно с его развитием; в пуранах же более поздней эпохи (а большая часть их текстов датируется серединой I тыс. н. э., хотя есть и пураны, связываемые даже с X—XII вв. н. э.) описываются современные им события, что также крайне ценно для исследователя, несмотря на частую мифологизацию этих событий.

Эпос и пураны наряду с редкими данными эпиграфики и нумизматики дают возможность корреляции сведений других литературных памятников и позволяют выявить картину складывания и существования кшатрийских государств древней Индии (которыми в I тыс. н. э. правили князья-раджпуты).

Бардами, слагавшими песни и молитвенные гимны, которые восхваляли подвиги и деяния царей-кшатриев, были брахманы, совершенно очевидно в каждом новом поколении придававшие им, по мере упрочения своих позиций, все более ярко выраженное пробрахманское содержание. После такой многовековой обработки текстов в процессе их устной передачи «Махабхарата» приняла в значительной мере характер наставления кшатриям по охране, почитанию и щедрому одариванию брахманов, а «Рамаяна», приписываемая Вальмики, ими перенасыщена.

Изначальные варианты эпических песен не сохранились. Зато при дворах раджпутских князей вплоть до недавнего времени сохранялась древняя кшатрийская традиция обязательного присутствия при особе князя не только брахмана-советника и наставника, но и брахмана-восславителя, брахмана-барда, что служит еще одним подтверждением наличия прямой преемственности норм жизненного уклада между варной кшатриев и раджпутами. Да и по жанровым и стилевым особенностям песни раджпутских бардов чрезвычайно близки «Махабхарате», являясь во многом как бы ее продолжением, еще не составленным в единый свод. (Хочется выразить надежду, что индийские литературоведы уделят внимание такой работе.) Об историчности этих произведений фольклора говорит, например, то, что в них, как и в исторических источниках, страна матсьев упоминается вплоть до VII в. н. э. [347, с. 72—73], т. е. до так называемого раджпутского периода истории Индии.

Ведение взаимно захватнических войн между ранними государствами нашло отражение в древней литературе. Социально-исторические условия существования этого древнеиндийского общества, по заключению Е. М. Медведева, определялись нарастающим накоплением возникшего избыточного продукта и стремлением к его захвату, поэтому «война превращается в регулярную форму общественных отношений...» и идет процесс превращения воинской прослойки в «замкнутое сословие кшатриев» [97, с. 59—60]. Именно в ту эпоху уходит своими корнями широко распространенный и у раджпутов институт клановых структур, связанный со сложением патронимий и с выработкой в их обществе необходимо соединенных с такими структурами строгих законов наследования. Это касалось и имущества, и социального гнезда каждого члена варны. Подобные законы цементировали варну в целом, несмотря на ее полиэтничный состав. Роль фактора, идеологически объединяющего значительные группы сложившегося здесь смешанного населения, играл процесс языковой ассимиляции, т. е. утрата автохтонными этносами своего языка и принятие разговорных форм индоарийской речи. Усвоение арьями некоторых элементов (лексических и фонетических) речи дравидов и мунда тоже имело место. Оно было не единоразовым, а протекало на протяжении многих столетий, так как не все дравидоязычное население ушло за горы Виндхья и на восток — часть оставалась

в северо-западных землях, подвергаясь и не подвергаясь процессу физической и культурной ассимиляции.

В западных областях сформировался на основе древних диалектных форм языка индоарьев прапракрит шаурасени, который в I тыс. н. э., в процессе дальнейшего формирования языков индоарийской группы, породил язык раджастхани в разных его диалектных формах. Сложилась общие или сходные устойчивые нормы религиозной идеологии и социально-бытовых институтов, что в эту же эпоху придало всем этносоциальным общностям черты известной идентичности.

Нарождались и новые формы самосознания. Сложение прослойки (сословия) раджпутов объективно оказывало содействие его росту и упрочению. Раджпуты всегда были во главе своих подданных и на виду у них. Эта сословная (и экономическая) верхушка диктовала им нормы социальных отношений, как и нормы религиозно-ритуального поведения в русле индуизма. Их жизнь, унифицировавшись в рамках сословия, стала, по определению социологов, «моделью для подражания»: с периода раннего средневековья в среде населения княжеств установился обычай не только усваивать ряд поведенческих предписаний жизни раджпутов, но даже своим родовым группам давать имена раджпутских родов, что сохранилось вплоть до нашего времени.

Выделившиеся из основной массы и окрепшие 36 главных кулов (или «рас») стали наиболее широко известны.

Дж. Тод в своем труде приводит списки разных имен раджпутских «рас» и варьирует их число по разновременным источникам: 1) из рукописи джайнского храма в г. Надоле (Марвар), 2) из поэм Чанда Бардаи (X в.), певца-прославителя, жившего при дворе последнего раджпутского правителя; Дели и известного как автор поэмы «Притхираджд-расо» о жизни и гибели Притхвираджда Чаухана, 3) из исторической хроники «Кумарпаль Чаритра», составленной на санскрите современником Чанда (возможно, выходцем из рода Чауханов или их бардом), 4) из этой же хроники на языке гуджарати, 5) из произведений современника Дж. Тода, раджпутского барда по имени Магх-джи. Автор ссылается также на произведения барда из Саураштры, ни имени, ни дат жизни которого он не приводит, и в шестом разделе дает список со своими поправками. Во всех этих списках повторяются имена «великих кулов» раджпутов: Яду, Чаухан, Прамара, Чалукия (Соланки), Никумбха; такие имена, как Парихара, Ратхор, Бала, Джхала, встречаются в пяти списках; Раджпали (Раджпалака), Гохил (Гухилот), Махвахана, Силар, Чхавара повторяются в четырех списках; а Дабхи (Дабхиа), Хун, Гаур, Хул, Дахья — в трех; 26 кулов упоминаются по два раза и 55 — лишь по одному разу [466, т. I, с. 97—99].

То, что имена некоторых кулов встречаются только в двух списках (или даже в одном), вовсе не означает, что они играли

незначительную роль в процессе «раджпутизации» или в истории Индии, и особенно Раджпутаны. Так, Туары (или Томары) правили в Северной Индии и основали в VIII в. Дели, а Кхушвахы (или Каччхвахы) широко прославились в борьбе за независимость Раджпутаны в эпоху средневековья, но оба эти имени встречаются лишь в одном из списков, приводимых Дж. Тодом, равно как и всего два раза упоминаемое имя Калчхорак (Калачхория) восходит к одной из династий, длительно сражавшейся с Пратихарами в X—XI вв. за власть в Западной Индии.

Сами Пратихары из Гуджарата отбили в VIII в. атаки арабов и, поднявшись по лестнице власти, стали сильной династией, правившей также на значительной части Раджпутаны, в Мальве, Панджабе и северной половине Гангской равнины. Их страна некоторыми историками именуется империей Гурджара-Пратихара — трактуют и как «Пратихары из Гу(р)-джарата» (что, видимо, близко к действительности, так как имена династий часто носили топонимический характер [427, с. 24—25]). Сама империя Гурджара была конфедерацией пяти ведущих раджпутских кулов: Пратихаров, Парамаров, Чауханов, Чалукьев и Гохиллов [111, с. 122]. В Гуджарате многими землями владеют также члены кула Вагхела, которые в этих списках Дж. Тода не значатся совсем, но деревни, принадлежащие им, издавна известны тут как «раджпутские» [454, с. 109].

Имя кула Хун не только свидетельствует о вхождении гуннских вождей в ряд кшатро-раджпутских династий, но и о том, что это обстоятельство, вероятно, большого сопротивления раджпутов не вызывало, так как гунны, по словам Прокопия Кесарийского, «белы телом и не безобразны лицом», а также образом жизни они «не похожи на других Уннов и не живут, как те, по-скотски, но состоят под управлением одного царя, составляют благоустроенное гражданство...» (цит. по [202, с. 187]). Судя также по изображениям на монетах, у гуннов, как и у кушанов, были большие глаза, развитые носы, бороды — словом, они характеризовались внешностью немонгольского характера [202, с. 169], а скорее относились к южноевропеоидному типу. Все это должно было облегчать ассимилятивные процессы.

Историю главных раджпутских кулов восстановить труднее, так как боковые и младшие их ветви — линиджи — часто отделялись, становясь известными под новыми именами, а иногда принимали имя того кула, к которому принадлежал более сильный правитель, чьими вассалами они становились. Поэтому, как справедливо отмечают некоторые исследователи, следует стремиться выявить не истинного предка того или иного кула или линиджа, а ту историческую стадию, на которой эти группы стали играть политически важную роль [216, с. 64].

Так, от эпохи раннего средневековья осталось много памятников с надписями, обычно восхваляющими подвиги князей и дружинников, и в этих надписях упоминаются имена, входящие

в состав 36 главных кулов: Чаухан, Гохил, Парамара, Соланки, Ратхода (Ратхор), Чандела, а также ряд других, встречающихся в хрониках и пуранах [216, с. 80, 81].

По политическим или экономическим соображениям в состав раджпутов иногда включались также представители других варн — брахманов (более высокой варны) и вайшьев (более низкой), что упрочивало связи этого сословия с широкими слоями общества. В XI—XII вв. завершился процесс сложения раджпутов как феодально-землевладельческого и воинского сословия [216, с. 79, 82], и барды-генеалоги стали приводить в систему историю кулов и возводить их к какому-нибудь из трех прародителей — Солнцу, Луне или Огню (Агни), т. е. к одной из трех великих ванш. Необходимо указать, что кулы Агни-ванши возникли наиболее поздно. Мнения исследователей по вопросу об их происхождении расходятся, и довольно резко, и пока единой точки зрения не выработано. Хотя сами члены кулов Агни-ванши иногда прилагали много усилий, чтобы связать себя с арья-кшатриями (что нашло свое отражение в ряде пуран), на деле, по-видимому, они произошли от «адаптированного» уже на индийской земле кшатрийства, восходящего к военной знати автохтонных народов. Об этом прежде всего говорят неоднократные упоминания в пуранах и местных преданиях о том, что они появились в результате крещения огнем, или посвящения через огонь, а то даже и родились из огромного костра. Локализация этого явления связывается в преданиях с южными отрогами гор Аравалли, что невольно подтверждает данное предположение. Количество членов Агни-ванши значительно ниже численности двух других ванш.

В эпоху феодализма родовые патронимические группы воинской раджпутской знати играли ведущую роль в военных и политических делах на локальном уровне (княжество, округ, район) в пределах данного государственного образования. Они были регионально доминантными группами, образовавшимися или по наследственной линии, или по линии слияния однородных по положению мелких семейных сообществ.

Типично раджпутский стратифицированный линидж (это название пришло в литературу из английского языка — от слова *line*, т. е. «линия») состоял, как правило, из нескольких патрилинейных родственных групп, генеалогически прослеживаемых на 6—8 поколений и объединяемых общим родовым именем [302, с. 19—24] (в то время как, по преданиям раджпутов и по таким литературным источникам, как пураны, генеалогии их главных 36 кулов прослеживаются на 70—80 поколений). Территориальные границы линиджей определялись их политическими функциями в каждом княжестве, службой князю и родственными счислениями. Такие линиджи были самыми широкими родственными коллективами, признававшимися официально в пределах административной и налоговой системы феодальных государств Северной и Западной Индии, причем

за поступление налога отвечали главы линиджей, как и за поддержку политики центральной власти, которая, в свою очередь, укрепляла их авторитет [302, с. 25—26].

Минимальной территориальной единицей, где правила представители линиджа, были талуки (самые мелкие единицы феодально-административного деления земли) или даже отдельные деревни. Иногда эти представители собирали налоги для государства в обход главы линиджа, но отчуждать закрепленные за ними земли они не имели права [433, с. 200—201]. Иногда они все-таки отделялись, заявляя о своей самостоятельности, и клали начало новой линии рода, давая ей отдельное имя: так, в число кула Чауханов, в составе которых в начале XX в. насчитывалось свыше 450 тыс. человек, входит много линиджей, претендующих и на одинаковое с ними историческое происхождение, и на одинаковый престиж в своей области.

Линиджи в пределах кула экзогамны. Образ жизни, поведенческие регуляции, особенности бытовых проявлений вырабатывались исторически на социальном и материальном уровне линиджей и были обязательны для их членов, в результате в пределах каждого из главных кулов раджпутов сложились более высокие и более низкие линиджи, которые порой даже изолировались один от другого запретами взаимных браков [302, с. 40—46]. Однако в целом сословие раджпутов консолидировалось в процессе становления и упрочения системы феодального вассалитета [481, с. 34].

Воинские дружины глав больших основных групп (по сути дела, армии князей) и линиджей были взаимно связаны узами реального или мифического общего происхождения и общностью интересов [182]. В круг таких интересов входил захват земель и добычи, а также сбор налогов и податей с населения своей основной и новоприобретенной территории. В процессе завоеваний новых земель и происходило породнение раджпутов с населявшими эти земли народами — как правило, захватами вынуждены были заниматься младшие члены линиджей, отделявшиеся таким путем от основного их состава [302, с. 69—71].

Некоторые авторы, отмечая фактор внутреннего родства членов линиджа, подчеркивают, что их связывали и административные и экономические функции в пределах владений — от деревни до группы деревень, а иногда и входящего в эту административную единицу городка и даже нескольких городков. Трудно выявить, о чем идет речь в ряде исследований, так как группы раджпутов постоянно именуется по-разному: племя, клан, семья или линидж. Иногда генеалогические данные играют более важную роль, чем богатство или размеры подлежащей контролю данной группы территории, но всегда отмечается: родственные связи выступают как существенный фактор, имеющий политическое значение, и прослеживаются у всех групп раджпутов Северной и Северо-Западной, а также Западной Индии [302, с. 18—21]. Слово «клан» часто не признается

подходящим для определения линиджа, потому что главы разных линиджей могут быть братьями, которых соединяют узлы генеалогического счета родства. Типично раджпутский линидж состоит обычно из нескольких патрилинейных (т. е. семейно-линейных) групп, ведущих счет родства по мужской линии, объединенных общим именем кула и имеющих собственное имя линиджа. Для них типично, что это собственное имя может встречаться в пределах разных основных кулов, что частично вызывало и вызывает путаницу при анализе данной проблемы [302, с. 24]. Поскольку ранее, в так называемый доиндустриальный период, власти, как правило, получали земельный налог при посредстве глав линиджей и через них же осуществляли свое политическое влияние на членов групп, это укрепляло родственные связи внутри самих линиджей.

Связь всех трех раджпутских ванш с их мифическими родоначальниками традиционно известна всем, как и принадлежность к ваншам определенных кулов. Но о точности таких сведений ведутся споры как на уровне представителей самих кулов, так и на уровне исследователей их истории. И хотя раджпуты в массе являются гомогенным сословием, на эндогамные касты по давней своей традиции не делятся, руководствуются при заключении брака главным образом соображениями о материальном достатке обеих сторон, равно как и об их социальных позициях, все же те члены сословия, которые, как уже указывалось, обеднели и стали крестьянствовать, поневоле начали включаться в кастовую структуру своих деревень и придерживаться некоторой части запретов и предписаний, считающихся обязательными для близких им по положению каст (это относится в основном к линиджам).

Внутри некоторых групп линиджей поддерживались традиционно признаваемые эндогамные связи, поэтому эти группы в литературе иногда именуют кастами раджпутов, но таковыми они признаны быть не могут, потому что фактически к ним применим лишь один из всех определителей касты, а именно эндогамия (да и то соблюдаемая не в обязательном, а лишь в желательном, рекомендуемом порядке).

Неясность этой проблемы, возможно, вызвана тем, что древнее бескастовое сословие раджпутов в какой-то мере стало втягиваться в процесс кастообразования лишь в средние века, а развитие и упрочение капиталистических отношений уже не могли способствовать его продолжению, и он остановился на этой стадии «втягивания».

Численность раджпутов в составе раджастханцев с точностью выявлена быть не может, потому что многие кастовые и этнокастовые группы при проведении переписей часто называют себя раджпутами, руководствуясь и древнейшими производственно-функциональными связями с теми или другими группами раджпутов, и своей феодальной (и даже дофеодальной) зависимостью от этих групп, которую можно во многом упо-

добить закрепощению, дававшему изустно признаваемое право присваивать себе родовое имя хозяев.

Необходимо также упомянуть о том, что раджпуты, принявшие ислам в эпоху средневековья, известны под объединяющим названием мусульманских раджпутов или мусульманских сипаев (солдат), и некоторые группы, выделившиеся таким путем из своих кулов, тоже определяются особыми названиями (так, раджпуты-мусульмане из кула Бхатти известны как Синдхи-сипаи, а из кула Чаухан — как Каймрхани).

До сих пор раджпуты играют большую роль в формировании индийской армии — они занимают в ее личном составе второе место после панджабцев.

Глава III

ЭТНИЧЕСКИЕ, ЭТНОКАСТОВЫЕ И КАСТОВЫЕ ГРУППЫ В СОСТАВЕ РАДЖАСТХАНЦЕВ

Джаты

Дж. Тод в своем труде сообщает: джаты — «раса» — нераджпутского происхождения [466, т. I, с. 19], что, очевидно, следует понимать как «не восходящая к кшатриям». Джаты не претендовали и не претендуют на этногенетические связи с этим воинским сословием арьев. У них нет легенд, песен и преданий, говорящих, как это распространено в фольклоре Раджастана, о такой связи. Они не придерживались обычаев раджпутских правителей, подобных ашвамедхе, и в своих жизненных навыках проявляют мало сходства с раджпутами.

Основная территория их расселения — штат Панджаб и Харьяна, но значительное их число живет также в западных областях штата Уттар-Прадеш и в Раджастане.

Исследователи связывают появление джатов на северо-западе субконтинента с эпохой сакских и тохарских вторжений. Для этого, видимо, имеется больше оснований, чем для возведения к сакам раджпутов. Мигрировавшие в эти области из Средней Азии сакские племена (миграции были массовыми и длились в течение нескольких столетий [137, с. 204]) главным образом селились по равнинам, обводняемым Индом и его притоками, оттесняя к югу и востоку обитавшее до них здесь население и частично смешиваясь с ним.

Смешение облегчалось сходством языка [106] и общностью исторического прошлого — среднеазиатские скифы-саки были тоже потомками древних индоиранских (арийских) мигрантов, которые пришли не только на Южноазиатский субконтинент, но и широко расселились по землям Средней Азии, Алтая и Западной Сибири. Там они сохраняли образ жизни кочевых скотоводов.

Имеются основания связывать значительную часть джатов с древним субстратом — с арьями эпохи Ригведы и более поздних волн их пришествия.

Воцарение здесь Кушанов, политическим и культурным центром империи которых была Бактрия, сыграло решающую исто-

рическую роль в упрочении не только политических, но и, главное, хозяйственных позиций саков на северо-западе субконтинента.

Дж. Тод писал, что в Хиндустан вошла (согласно пуранам, в VI в. до н. э.) «новая раса» из страны Шешнагдеш под водительством правителя по имени Шешнаг, который завладел тронном Пандавов (т. е. захватил г. Индрапрастху, или Дели), а с его потомками воевали «раджпуты чистых кровей» (видимо, под этим определением следует понимать раджпутов — потомков арьев). Далее Дж. Тод говорит, что, судя по данным пуран, эта династия правила 360 лет, но пураны называют их шудрами [466, т. I, с. 64, 72, 76].

Последний факт весьма знаменателен — индийские источники причислили саков к четвертой варне, занимавшей традиционно сложившееся самое низкое положение в смешанном арийско-неарийском обществе. Кочевникам-сакам при переходе на оседлый образ жизни неизбежно приходилось смешиваться с предшествовавшим им здесь населением, уже крайне неоднородным по своему этническому составу; в его среде сформировалась и система «варна-джати», в которой пришельцам отвели низкое место. Четвертая варна, как и три первые, отличалась правовой и поведенческой однородностью, что и характерно для джатов, несмотря на временное воцарение сакских династий.

Имя сакско-тохарской династии Дахи входит в число 36 раджпутских кулов.

В процессе слияния саков с местным населением Панджаба, говорившим на одном или нескольких родственных индоарийских языках, сложились в эту эпоху те формы северо-западного пракрыта, или среднеиндийского языка, на основе которых позднее развился язык панджаби, указываемый и в наше время подавляющим большинством джатов как их родной язык. Выработавшаяся здесь общность языка и единство хозяйственно-культурного типа послужили в эпоху существования раннефеодальных государств основой для формирования этнического самосознания джатов; этот процесс четко прослеживается на протяжении всей их истории.

Об этой древней языковой близости населения северо-запада субконтинента свидетельствуют многие источники рубежа и начала нашей эры (т. е. эпохи установления правления Кушанов, сопряженной с массовым переселением сюда сакских племен), и греческие и китайские авторы подчеркивают, что хотя наречия и различаются, но все «в разговорах понимают друг друга» (цит. по [36, с. 58—59]).

Северные диалекты языка раджастхани, складывавшиеся в процессе непрерывного исторического общения жителей Панджаба и раджпутских княжеств (а до этого — государства, границы которых охватывали части обеих этнических территорий), до сих пор отличаются большим сходством, поэтому джаты, жи-

вущие в Раджастане, легко объясняются с окружающим их меджатским населением.

У джатов есть родовые группы, возводящие себя к раджу-там: до середины I тыс. н. э. раджу-ты женились на джатских женщинах, а впоследствии брали многих из них в свои дворцы как наложниц [196, с. 11—12].

Исследователи отмечают, что не только земледелие являлось основным занятием джатов. Они — землевладельцы-общинники, и из их среды вышло много крупных землевладельцев, игравших и играющих в деревнях ту же роль, что и раджу-ты-землевладельцы. Характерной чертой взаимоотношений этих обеих групп является тот факт, что в одном месте не может быть тех и других землевладельцев одновременно — во многих деревнях земли обедневших раджу-тов скупали джаты и начинали играть ту же социальную роль, превращаясь в заминдаров и делая своей резиденцией крепости в деревне или в данном районе [367, с. 182].

Во время войн джаты захватывали земли раджу-тов и возглавляли деревенские общины и округа, вытесняя раджу-тских феодалов. По спискам, приводимым Дж. Тодом, можно видеть, что кул Джат (Гета), а также кул Такшак (Так) входят в число 36 раджу-тских главных кулов; значит, кшатрийские роды включали в свой состав джатскую воинскую знать, как до этого — сакскую.

По мере расселения джатов по землям Раджастана они долго сохраняли своеобразную форму самоуправляющихся деревенских общин, которые вели независимый образ жизни, и в источниках их часто определяли словом *араштра* — «бесцарственные» [196, с. 15]. До сих пор о них принято писать и говорить как о людях, отличающихся не только физической силой, но и такими чертами характера, как самостоятельность и независимость.

По обычаям и образу жизни большинство джатов не только отличаются от раджу-тов, но и не стараются им подражать — исследователи подчеркивают такие важные черты различия, как разрешаемое у многих групп джатов замужество вдов, недопустимое в среде раджу-тов, и широкое участие женщин в трудовых процессах, что тоже считается позорным для высородных раджу-тов. Также отмечается, что джаты — «прирожденные пахари», лучшие в Индии, тогда как благородные раджу-т-воины, называемые «мианами», не должны даже прикасаться к плугу.

Джаты составляют самую многочисленную прослойку в среде земледельцев Раджастана [247]. Они сконцентрированы главным образом в северной его части, но живут также и в восточных районах, близких к области Матхуры, которую считают своей святой землей, будучи в значительной части приверженцами кришнаизма и культа священных коров [32а]. Следует заметить, что скотоводство занимает в хозяйстве джа-

тов второе место после земледелия — в каждом хозяйстве есть крупный рогатый скот, как молочный, так и рабочий.

Джаты хранят представление о том, что они все делятся на две исторически сложившиеся группы, или ветви, — хеле, или десвали, и дхе, или паччхаде. Первые причисляют себя к более древней волне переселенцев и поэтому считаются выше вторых, предки которых появились и в Раджастхане, и в Матхуре лишь после Аурангзеба, т. е. в XVIII в. [196, с. 29—30]. Судя по тому, что хеле по некоторым обычаям могут быть сближены с раджпутами (главное — по приверженности к индуизму) [196, с. 30], можно полагать, что они действительно древнее вторых, так как процесс ассимиляции зашел у них глубже, чем у дхе.

Переписи Индии указывали на диалект джати как на один из объединяемых в группу хинди в северо-западных областях штата Мадхья-Прадеш (в интервале 1901—1961). Число носителей этого диалекта в среднем в этих местах не превышало 50 тыс. человек, но его не отмечали в Раджастхане в качестве одного из диалектов раджастхани. В 1961 г. здесь учитывалось свыше 400 тыс. человек, указывавших панджаби своим родным языком [226, с. XXII]; можно полагать, что это джаты, не перешедшие на какой-либо из этих диалектов (в 1901 г. перепись учла тут свыше 750 тыс. джатов). Эти колебания в цифровых показателях говорят о картине «лингвистической непрерывности» и о трудностях, связанных с выделением языка (или диалекта) джати в условиях многодиалектности языка раджастхани.

Гуджары

По мнению ряда историков, народ, известный под названием гуджаров или гурджаров, стал проникать на северо-запад субконтинента в раннесакскую эпоху (т. е. начиная со второй половины I тыс. до н. э.). Процесс миграции этих сравнительно небольших групп скотоводческих племен продолжался и в греко-бактрийский период (III—II вв. до н. э.). В тот период греко-индийскими правителями были подчинены земли северо-запада субконтинента вплоть до Саураштры [134, XI (11), XV (1)]. Это были богато обводненные земли, где издревле, начиная с эпохи Хараппы, процветало земледелие и, естественно, имелись обширные пастбища, по которым, видимо, и кочевали со своим скотом гуджары.

Некоторые исследователи, например индийский историк Б. Н. Пури, считают их народом местного происхождения, так как в древнеиндийской литературе не отражено отрицательного к ним отношения, как к яванам, сакам, гуннам и другим народам и этническим группам, которые вторгались в страну [406, с. 4]. Надо полагать, что ученые под термином «местный» подразумевали какую-нибудь или какие-нибудь группы арьев и их потомков, а никак не «местных» дравидов или австралон-

дов, которые по своим антропологическим характеристикам не могут быть связаны или даже сопоставлены с гуджарами.

Этот взгляд разделяют и некоторые другие индийские историки, полагая, что гурджаров следует считать древними обитателями части земель северо-западного ареала, которую условно называют Гурджарадеша («Страна гурджаров»). Мнение подкрепляется и фактом сохранения самоназвания «гурджара», которое должно было бы, по мнению индийского историка К. Мунши, утратиться в процессе активной индуизации, как утратились самоназвания саков или гуннов [387].

Такие доводы выглядят убедительно, хотя против них имеются и возражения. Так, отсутствие отрицательных оценок гурджаров некоторыми исследователями объясняют тем, что они не были завоевателями, а традиционно мигрировали со своими стадами [202, с. 166], пересекая естественные границы северо-западного ареала и соседних стран. Такой процесс, кстати, можно наблюдать и в наши дни на границе Афганистана и Пакистана, а в древности, когда в Бактрию, например, входили земли ряда центральноазиатских стран, ограничений в хозяйственных миграциях не могло существовать. Указанное возражение, таким образом, выглядит не вполне убедительным — во всяком случае, оно не снимает вопроса о принадлежности гурджаров к арийскому племени. Правомерным выглядит утверждение, что формировавшаяся в процессе их исторического развития воинская прослойка закономерно превращалась в кшатрийско-раджпутскую, а рядовые общинники продолжали заниматься скотоводством и земледелием [202, с. 262], т. е. были теми гуджарами, которые известны и в наши дни.

Раджпутский кул Пратихаров, который одним из первых вышел на историческую арену как сформировавшаяся и влиятельная социально-политическая единица, в течение многих веков был известен под именем Гурджара-Пратихаров. Это объясняют именно тем, что он произошел в VII—VIII вв. из правящей семьи гурджаров из Нандипури (так как не все гурджары были скотоводами), а название народов в древней Индии обычно соответствовало названию его страны [216, с. 65]. Документы VII в. свидетельствуют об активной политической деятельности гурджарской знати в Западной Индии, а также о наличии в среде этого народа социальной стратификации. В них говорится о рядовых гурджарах — торговцах, скотоводах, земледельцах и пр. [216, с. 65]. Эти данные могут служить подтверждением мысли, что гурджары были местным индоарийским народом и в их среде протекали процессы исторического развития и социально-классовой стратификации в условиях взаимной ассимиляции с автохтонными народами.

Княжество, управляемое гурджарской династией, образовалось после распада империи Гуптов (в конце V — начале VI в.) в области Броча (по нижнему течению Нармады, на юге современного штата Гуджарат со столицей Нандипури) наряду с

другими мелкими княжествами, тогда как в северной части этой территории воцарились, видимо, Гурджара-Пратихары [427, с. 11, 24—25].

Время расселения индоарьев по территории Гуджарата неизвестно — в Ведах и ранневедийской литературе нет топонимов, которые могли бы быть соотнесены с этими областями. В пуранах и «Махабхарате» с ними связывается множество событий и описаний, говорящих о том, что территория была освоена. Делалось это частично путем культурной и физической интеграции с автохтонами гор, пограничных между Раджастханом и Гуджаратом, и гор Бунделкханда и Мальвы (язык бхили даже рассматривается как переходное звено от раджастхани к гуджарати) [418, № 588—589], а частично — прямой инвазией через западные приморские области (Синд). Поэтому можно считать, что часто упоминаемые в исследовательской литературе топонимы, содержащие в той или иной форме слово «гуджар», возникали в географической последовательности в направлении с севера описываемого региона на юг: названия городов Гуджарат и Гуджранвала в Панджабе, например, являются более древними, чем раннесредневековое название Центрального Раджастхана — Гурджаратра и более южные топонимы, включая и позднее название области Гурджаркханд, или Гуджарат.

В Раджастхане гуджары входят главным образом в состав земледельчески-скотоводческой прослойки населения (как и в областях к северу и востоку от штата) и нанимаются в пастухи. Они разводят крупный рогатый скот и овец. Высказывалось предположение, что их традиционным занятием издревле был выпас скота по горам и предгорным пастбищам в отличие от ахиров, которые были равнинными скотоводами [281, с. 115—116]. В восточной половине штата в некоторых деревнях гуджары составляют большинство населения (до 50% и более) и живут, как и другие кастовые и этнокастовые группы, в отдельных кварталах или поселках (тхоках) в составе деревни. Некоторые исследователи отмечают, что гуджары, как и «другие промежуточные касты», селятся вблизи поселков хариджанов [435, с. 33—50].

О наличии более высоких каст, образовавшихся из их среды, свидетельствуют данные о браках с раджпутами и такие названия каст, как брахманы «гурджар гаур» или раджпуты «бадгуджар»; раджастханские гуджары делятся на 14 экзогамных готр, а вся община в основной своей массе эндогамна [256, с. 10—12].

Ряд готр связывает свое происхождение с имевшими место браками раджпутов и гуджарок — такие группы близко общаются с раджпутами и часто селятся рядом с их домами. В восточных округах штата гуджаров можно разделить на две эндогамные группы — лаур (считающаяся более высокой) и кхари. Некоторые лаур, разбогатев на оптовой торговле продук-

тами молочного скотоводства, стали крупными землевладельцами [196, с. 38, 44].

В подавляющем большинстве они исповедуют индуизм, но те, кто принял ислам, носят название «гуджар патхан».

Гуджары в некоторых областях Индии сохраняют свой язык — гуджари, близкий к западному пахари (диалекту западно-гималайского языка), который близок родственен раджастанхари. В переписи 1901 г. Г. Рисли учел свыше 204 тыс. человек как носителей языка гуджари, «неотличимого от диалекта джайпури» [418, с. 586], но не указал, сколько людей, говорящих на гуджари, живет в Раджастанхаре. Не дает таких данных и перепись 1961 г. Можно сделать вывод, что гуджары говорят на локальных диалектах языка раджастанхари.

Ахиры

Ахиры (более древнее их название — абхиры) имели в эпоху Гупта свою республику в Центральной Индии (хотя исследователи не уточняют ее географических границ), которая отличалась небольшими размерами. После V в. н. э. она как отдельное государство в источниках уже не встречается [169, с. 339].

Происхождение ахиров не уточнено. Их связывают с тем пастушеским народом, ведшим кочевой (или полукочевой?) образ жизни на равнине Джамны от г. Матхуры до Двараки (Гуджарат), которому был отдан на воспитание новорожденный Кришна, когда ему грозила смерть от руки его дяди Кансы, правителя Матхуры [188, с. 52; 473, т. I, с. 275]. В «Вишнупуране» говорится, что у соплеменников Кришны нет ни полей, ни домов и они кочуют в кибитках, поклоняясь горам и коровам и не признавая даже Индру, великого бога ведийских арьев. О том, что Индра карал ахиров за безверие, насылал на них страшные ливни, упоминается во многих памятниках древнеиндийской литературы, и этот сюжет впоследствии постоянно изображался в произведениях живописи, скульптуры и народного ремесла.

Видимо, они кочевали со своими стадами на довольно обширной территории, так как Птолемей указывает на страну абхиров Абирию, которая была расположена у дельты Инда [374, с. 140], тогда как более поздние санскритские источники сообщают, что они жили в Гуджарате и на западном побережье Индии, в Конкане [188, с. 53; 443, с. 23].

В таком санскритском источнике, как «Шатпанча — шаддешавибхага» (ориентировочно датированном XVII в.), содержащем описание 56 стран древней Индии, упоминается и страна Абхира и говорится, что сначала абхиры жили в пустыне, а затем их оттеснили к югу. Судя по описаниям, полагают, что в I—II вв. н. э. их земля находилась вблизи Саураштры, в III в. в ее пределах сложилось государство, входившее в область Се-

верного Конкана [443, с. 68—69, 91]. В ряде источников ставится знак равенства между этнонимом «абхира» и словом «гопа» (*гопала*) — «пастух» (букв. «защитник коров»). Это лишнее подтверждает тот факт, что они занимались пастушеским скотоводством.

Исследователи спорят об их происхождении, то связывая его со страной Абираван в Афганистане (между Гератом и Кандагаром), или со скотоводческим народом абеиран, жившим вблизи Азербайджана, то приводя их в Индию вместе с саками из Средней Азии во II в. до н. э., то полагая, что они были одним из доарийских народов Индии [327, с. 81—82]. Есть упоминания о присутствии в Индии абхиров во времена Ашоки Маурья (III в. до н. э.) [381, с. 91].

В «Перипле Эритрейского моря» (I в. н. э.) страна Абирия помещается между владениями сакских кшатрапов и Сирастрейной (Саураштрой) [212, с. 44—45], что снова служит указанием на область, в которую должны были входить части территорий Гуджарата, Раджастхана и, видимо, Матхуры. «Манавадхар-машастра» сообщает, что абхира — это тот, что рождается от брахмана и дочери угры (т. е. потомка кшатрия и шудрянки) [58, X (9, 15)], помещая абхиров, таким образом, в положение скорее среднекастовых, чем низкокастовых людей той эпохи, что выглядит вполне естественным по отношению к тем, кто занимался разведением зебу.

Следует обратить внимание, что в этом законоуложении индуизма уже к началу нашей эры (так датирует этот памятник Г. Бюлер [350]) ахирам было определено место в кастообразующем обществе, а это значит, что это общество было хорошо с ними знакомо и социальные и культурные контакты с ахирами к указанному времени давно были налажены. Поскольку само время создания памятника продолжает оставаться в науке дискуссионным и не исключено, судя по целому ряду упоминаемых в нем реалий (а также по их отсутствию), что он появился раньше, чем полагал Г. Бюлер (и вслед за ним многие другие исследователи), можно думать, что абхиры были одним из народов Индии уже во II — начале I тыс. до н. э.

Указанием на их давнее пребывание в Индии служит и то, что их божеством стал Кришна, темноликий бог, заимствованный ими (в форме мифологизированного сюжета об усыновлении младенца Кришны абхиром-пастухом Нандой и его женой Яшодой) из культов темнокожего автохтонного народа, населявшего указанные области. Культ Кришны так прочно вошел в религиозные представления абхиров, что этот факт говорит о длительности взаимных контактов двух народов и о давнем поклонении абхиров Кришне. Поэт и драматург Бхаса, живший в начале нашей эры, писал, что в поселках абхиров исполняются танцы эротического содержания, в которых участвует персонаж, изображающий Кришну [212, с. 45].

Упомянутое выше государство абхиров существовало, по всей

видимости, недолго, но все же есть эпиграфические свидетельства о том, что их правитель Васусена в союзе с правителем Паллава в IV в. н. э. нанес поражение царю династии Икшваку, правившему в Центральной Индии [404, с. 62]. Имя царя Васусена — «Войско Васу» — говорит о связи абхиров с кришнаизмом: вспомним, что имя Васудева является именем отца Кришны, а один из рельефов Матхуры, датируемый I в. н. э., изображает Васудеву, переносящего младенца Кришну через Джамну к пастухам абхиров [237, с. 83]; надписи II—III вв. упоминают правителей абхиров, чье царство помещалось в Гуджарате и Северной Махараштре.

Народы вришни и андхака — аборигены Индии — роднились с абхирами, а ведь вришни известны под названием «народ Кришны» (ветвь темнокожих ядавов). Из разных источников, и в частности из «Махабхараты», известно, что абхиры роднились с автохтонными народами, похищали их женщин и заключали с ними брачные союзы.

Отсюда можно сделать вывод, что абхиров, возможно, следует возводить к доведийским арьям-скотоводам, сохранившим на земле Южноазиатского субконтинента свой хозяйственно-культурный тип и активно вступавшим во взаимно ассимилятивное общение и контакты с местными этносами. И государственность и социальная стратификация были недоразвитыми из-за длительной стагнации давних хозяйственных навыков, и занятие пастушеством, видимо, четко определило их место в среде сложившегося варно-кастового общества рабовладельческих и раннефеодальных государств древней Индии. Указания эпоса на широкое распространение в их среде обычая похищения женщин служит, возможно, сохранившимся следом брачного института, бытовавшего у доведийских арьев и, видимо, не случайно предписываемого арийским кшатриям, как уже упоминалось выше.

Дж. Тод сообщает, что раджпуты-Чауханы захватили страны от Конкана до Ганга, и в том числе ту, где правители именовались *пал* — «пастухи», и это была страна абхиров (о времени захвата он ничего не пишет) [466, т. III, с. 1445]. Эпиграфические свидетельства IX—X вв. говорят о том, что раджпутские правители из кулов Чаухан, Гохил и Соланки завоевывали земли, населенные «страшными абхирами», и колонизовали их, заселяя брахманами, солдатами и купцами [216, с. 62—63]. Видимо, выделившаяся абхирская знать вошла в состав раджпутства (в списках Дж. Тода дважды упоминается имя Ахир как название одного из 36 главных кулов), а основная масса народа была ассимилирована по привычной схеме превращения в группу, которой предписывалось определенное занятие.

Кришнаизм, развивавшийся в дальнейшие эпохи, насыщен сюжетами, связанными с жизнью пастушеского народа. Ахиры, или абхиры, и в период средневековья, и в наше время, входят

в состав народов северо-западных штатов Индии — и в том числе Раджастан — в качестве крупных этнокастовых групп, занимающихся скотоводством, выработкой и продажей молочных продуктов и частично земледелием. Из их среды вышли в основном среднекастовые общинники-землевладельцы (арендаторов немного, а сельскохозяйственных рабочих практически нет) [435, с. 42, 57].

Перепись 1961 г. отмечает два диалекта в составе языка раджастан, которые соотносятся с ахирами, — ахири (1595 чел.) и ахирвати (21 119 чел.) [226, с. ССХІХ]. Основная область их распространения — восточные и северо-восточные земли штата. Указывается лишь один диалект ахирвати, согласно переписи 1901 г., и говорится, что он близок к западному диалекту хинди — браджу [226, с. 423]. В основном ахиры Раджастана говорят на раджастан, а в более восточных и северных областях — на хинди.

Бхилы

В Раджастане живет лишь около четверти всех бхиллов Индии. Общая численность людей, считающих бхили своим родным языком, здесь, по данным переписи 1961 г., составляла свыше 830 тыс. [226, с. 72], и основной областью их расселения являются лесистые районы южных отрогов горной системы Аравалли. По мнению Г. Рисли, бхили — диалект языка гуджарати [418, с. 247—348, № 589]. Большая часть бхиллов проживает в соседних округах штатов Мадхья-Прадеш и Гуджарат (общая их численность в Индии достигает 3,7 млн.) [126, с. 11]. Одна из областей их расселения в Раджастане носит соответственно название дистрикта Бхильвары.

Советская исследовательница И. М. Семашко в книге «Бхилы» приводит данные, содержащиеся в работах западных и индийских ученых, об истории и этногенезе этого народа и останавливается на гипотезах, имеющих наиболее широкое хождение в науке. Так, Птолемей упоминал об индийских филлитах, в которых совершенно правильно, видимо, усматривают бхиллов (фил(л)-пхил(л)-бхил). Слово *бхил* связывают с дравидийским словом *бил* — «лук» и делают это не без основания, так как бхилы в течение всей своей известной истории славились как прекрасные лучники, и до сих пор лук служит им основным орудием охоты. В бхилах видят и нишадов, постоянно упоминаемых в древнеиндийской литературе и описываемых в образе темнокожих людей низкого роста, отличающихся курчавыми волосами, плоскими некрасивыми лицами и «безносостью». Последняя черта безошибочно позволяет связать их с доарийским населением Индии, так как именно люди-анасы («безносые») противопоставлялись арьям, часто определявшимся в эпосе и других памятниках литературы как *сунаса* («красивосные»).

Такая антропологическая черта, как малое выступание носа, характерна для австралоидов, к которым большинство исследователей и причисляет бхиллов.

Процессы смешения арьев с бхилами были длительными. Бхилы утратили свой язык и усвоили локальные формы индоарийских языков, сохранив лишь около 6% слов, относимых учеными к древним формам языков мунда и дравидийских, причем высказываются предположения, что предпочтительнее связывать их с мунда [126, с. 23—28]. Такая полная утрата языка может, вероятно, свидетельствовать о том, что ассимилятивные процессы начались чрезвычайно давно и были весьма интенсивными. Заинтересованность арьев (очевидно, как первой, так и второй волны) в такой активной ассимиляции должна была быть велика — ведь в областях их дальнейшего продвижения на юг и юго-восток автохтонные народы сохранили свои языки в отличие от народов земель их «первичного освоения».

То, что ареал расселения бхиллов и, главное, распространения бхильских топонимов в известной мере совпадает с ареалом, где, судя по литературным источникам, жили нишады, позволяет присоединиться к мнению тех (главным образом индийских) исследователей, которые взаимно связывают эти этнические пласты. Удачно подобранные литературные примеры и описания, приводимые в книге И. М. Семашко и касающиеся внешности бхиллов («типичный бхил — маленький, темный, широконосый», «типичный бхил — маленького роста», бхилы «меньше и темнее» остального индусского населения и т. п. [126, с. 28]), следует сопоставить также и с материалами эпизода о Наля и Дамаянти из «Махабхараты». Хотя Наль сразу предстает перед читателем (слушателем) как царь нишадов, его тем не менее восхваляют за правдивость, красоту, великодушие, умение воевать, героизм, и — что для этого эпоса естественно — за щедрость к брахманам и умение почитать ведийских богов, т. е. за все те качества, которые неизменно приписывались высородным арийским кшатриям. По красоте он уподобляется юным богам ведийских арьев — Ашвинам. Но по ходу развития сюжета он, благодаря заклятию, лишается именно этого качества и превращается на время в урод с короткими руками и лишь по истечении назначенного срока вновь обретает свой прежний облик [360].

Это превращение Наля можно, вероятно, трактовать двояко: или Дамаянти вступила в дипломатический брак с правителем нишадов, причисленным к варне кшатриев, и поэтому авторы эпоса приписывают ему все достоинства арья-кшатрия, или же арья-кшатрий стал царем нишадов в процессе покорения народа (вернее, какой-то его части), и в эпосе якобы в наказание за прегрешения (излишнее пристрастие к игре в кости) он уподобляется представителям этого народа. В обоих случаях следует отметить такую черту, как короткорукость, что должно говорить о низкорослости, и на подчеркивание его некрасивос-

ти — с эстетических позиций арьев все автохтонные народы характеризовались как некрасивые.

Насколько нам известно, исследователи еще не обращали внимания на само имя «Наль (Nala)», а ведь оно совпадает с названием бхильской патронимической группы [390, с. 82—85; 126, с. 101—102]; ряд таких групп, «налей», может (и, видимо, мог) заселять целый район, что в древности уже считалось княжеством. Глава наиболее влиятельного наля мог быть вождем всей локальной этнической группы и в зависимости от значимости занимаемых ею земель считаться желаемым мужем для Дамаянги, дочери арья-кшатрийского князя. Так что, вероятно, в самом имени Наля закодирована его этническая принадлежность к нишадам — бхилам. Дж. Тод указывает, что в Амбере (еще в начале XIX в.) самая сильная династия князей возводила себя к Налю из нишадов [466, т. I, с. 161]. Он же упоминает и о том, что барды Раджастхана поют балладу о радже Нале, основавшем в 295 г. царство Нарвар, или Найшадха. Наль якобы был потомком Лавы (по другим вариантам — Куши), сына легендарного Рамы (героя «Рамаяны»), ушедшим из своего царства Кошалы (средний Ганг) на запад, а в дальнейшем потомок Наля в 34-м поколении Дхола Рас основал в 967 г. княжество Дхундхар (Джайпур). С этой историей связывает свое происхождение сильный и именитый род раджпутов Кхушваха из Солнечной династии [466, т. III, с. 1327—1329].

В этом сюжете интересна дата жизни Наля, в которой, видимо, зафиксирован факт захвата кшатриями большой бхильской территории — не исключена возможность их оттеснения сюда в результате экспансии кушанских племен, вынудившей кшатриев продвигаться к югу в начале нашей эры из более широкого района их расселения, включавшего в себя и Панджаб (или его южную половину вместе с современным штатом Харьяна). Имеется много описаний древнего населения этой области, определяющих его как безбожное, не знающее Вед и законов и придерживавшееся обычая матрилинейного наследования (например, в «Махабхарате»).

В произведениях тамила Канасабхан говорится, что в Тамилнаде дотамильское население состояло из племен вилавар и минавар, которые, мигрировав впоследствии на северо-запад, расселились по территории Раджастхана и Гуджарата и называются соответственно бхилы и мина [388, с. 14]. Действительно, мина наряду с бхилами живут в Раджастхане и в наше время. Они тоже считаются одним из доарийских местных народов [371, с. 78]. Мина играли аналогичную бхилам роль в процессах этногенеза, смешиваясь с арьями: Дж. Тод ссылается и на легенду о том, что Мина (видимо, правитель минов) оказался предателем и Дхола Рас убил его и захватил страну [466, т. III, с. 1331].

Все это согласуется с данными о локальных процессах, имер-

ших место в истории раджастханцев. Однако трудно обосновать вероятность переселения с юга больших групп населения в «арийскую эпоху», когда протекал обратный процесс — оттеснение аборигенных народов к югу и востоку. Возможно, мнение тамильского историка отражает бытующее в народной памяти традиционное представление о додравидийском австралийском населении, широко рассеянном по субконтиненту, а возможно, что мы встречаемся с наслоением названия касты на этноним *бхиллавар* — «лучник» (например, *веллавар* — «копьемосец»), а слово *бхил* связано, как уже упоминалось, со словом *бил* — «лук».

О том, что и арьи признавали бхиллов древним народом, говорит миф, повторяющийся в ряде памятников санскритской литературы. В нем указывается: нишады (если согласиться с тем, что это название охватывает собой и бхиллов, а, судя по всему, оно должно было относиться главным образом к бхилам) произошли от царя Вены, сына царя по имени Анга, потомка первого из Ману (прародителей человечества) — Ману Сваямбхувы, сына бога Брахмы. Возгордившись, Вена отказывался приносить жертвы богам, объявив себя воплощением всех богов, за что брахманы его убили. Зная, что он был бездетным, они решили извлечь из его тела сыновей, для чего проткнули правое его бедро (по «Хариванше» — правое плечо). Тогда из тела Вены вышел человек с короткими руками и ногами, похожий на обожженную головешку, красноглазый и черноволосый. От него и произошли злодейские племена гор и лесов — нишады и сотни и тысячи млеччхов с гор Виндхья. Вторым на свет появился сын, по виду подобный Индре, в панцире, с мечом и луком, обученный владению оружием и знающий Веды и воинскую дисциплину. И нарекли его Притху, и стал он царем земли, всюду насаждающим правила Вед [358а, XII (LIX)]. (В «Бхагаватапуране» подчеркивается, что первый сын был «черным, как ворона... имел широкие скулы, плоский нос...» [448а, IV, 14 (42—44)].) Он получил от божественной матери-коровы Вирадхи (Иравати) зерно и умение обрабатывать землю и даже стал одним из риши, создав гимны Ригведы [293, с. 242].

Такие определения, как «злодейские жители гор», и противопоставляемое им умение заниматься скотоводством и земледелием свидетельствуют о разных хозяйственно-культурных типах, с одной стороны, автохтонных групп населения порубежных между севером и югом гор, и, с другой, арьев, осваивающих равнинные земли. Это отражает древнейшие этапы истории, равно как и противопоставление арьям (в облике Притху, светлого, как Индра) малорослых и, главное, черноволосых аборигенов.

Дж. Тод упоминает о генеалогическом предании раджпутов, в котором говорится, что на святой горе Абу боги Индра и Брахма создали и оживили прародителей династий Прамар и Соланки, а Рудра — темного уroda с луком, которому боги от-

дали необитаемые места и определили роль дварапалы (охранителя дверей) в храмах, где его изображают в виде каменного изваяния [446, т. III, с. 1442—1443]. Важно, что Рудра (Шива) здесь связан с бхилами.

В «Манавадхармашастре» говорится, что брахману решительно запрещается вкушать пищу нишада [58, IV (215)], чем четко определяется низкая общественная позиция последнего. В этом своде религиозно-дхармических законов сказано, что нишады являются сыновьями шудрянок от брахманов [58, X (8)], и это может служить указанием на широко принятые в древнем обществе связи высококастовых мужчин с низкокастовыми женщинами. Там же дается пояснение, что «сын, которого брахман из страсти порождает от шудрянки, хотя он и живой... (на деле как бы) труп» [58, IX (178)], вследствие чего его следует определить словом «парашава», составленным из двух санскритских слов — *параян* («живой») и *шава* («труп»). Шудры в данном памятнике отделяются от автохтонных нишадов и ставятся выше их. «Рожденный от нишады и шудрянки является по касте... пулькасой; рожденный от шудры и нишадки считается куккутакой» [58, X (18)] — это говорит о процессе физического смешения с нишадами. Указывается, что «от нишады рождается каравара, кожевник... по ремеслу» [58, X (36)], т. е. человек, чье занятие в кастовом обществе изначально считалось одним из самых низких и предписывалось неприкасаемым, как и работа на местах погребения или кремации умерших, которую тот же памятник предписывает сыну чандалы (неприкасаемого) и нишадки, презренному «даже для отверженных» [58, X (39)].

Кроме такого определяемого арья-брахманами распределения социальных позиций есть также указания на два реально существовавших традиционных занятия нишадов, а именно рыболовство [58, X (48)] и корабельное дело [58, X (34)]. Первое является естественным занятием древних племен, которое продолжает до сегодняшнего дня играть наряду с охотой большую роль в их хозяйственной жизни, однако второе заставляет задуматься. Если это были экономически неразвитые «низкие», с точки зрения арьев, лесные варварские племена, то как они могли быть связаны с корабельным делом? Не является ли такое краткое упоминание у Ману ключом к раскрытию возможной связи нишадов с цивилизацией Хараппы? Мы не имеем оснований связывать (даже отдаленно гипотетически) древних арьев с кораблестроением, но, если памятник дхармической литературы предписывает какому-либо народу заниматься этим делом, на это следует обратить особое внимание: ведь своды дхармических законов подытоживали и обобщенно закрепляли в форме религиозных канонов те реалии жизни, которые существовали в обществе. Кораблестроение было известно населению ареала Хараппской цивилизации [92, с. 18, 132—133], что заставляет думать не только о значительном количественном, но

и об экономическом участии нишадов в составе этого населения и в его хозяйственной деятельности.

Как давно уже предположили исследователи, словом «нишада» определялась целая группа автохтонных народов северо-западных областей [355, т. I, с. 453], но все же ряд указаний заставляет безошибочно включать предков бхиллов в их число. Возможно, они входили в состав протоавстралоидного по расовому типу мундаязычного субстратного слоя, хотя по некоторым антропологическим данным исследователи сближали их с дравидоязычными ченчу [313, с. CLIX], причисляли и к дравидийскому типу, выделенному Г. Рисли [417, с. 230], и к додравидийскому [315, с. 107], и к северным веддоидам [338]. Такая разница во взглядах определяется не только тем, что ученые придерживаются неодинаковых методологий, но и тем, что среди бхиллов реально выявляются группы, являющиеся носителями неоднородных антропологических типов. Как справедливо указывает И. М. Семашко [126, с. 28—35], эта неоднородность определяется в значительной мере и степенью биологической ассимиляции бхиллов арьями. Вероятно, следует говорить также и о частичном физическом их смешении с саками. Этими обстоятельствами, видимо, и объясняется их деление на две группы, традиционно называемые *калипарадж* («черные») и *уджалипарадж* («белые»).

В истории раджпутских княжеств бхиллы играли немалую роль. Все исследователи подчеркивают их почти обязательное участие в сражениях, которые вели раджпуты за независимость своих княжеств от иноземных захватчиков [394, с. 86—87], и в междоусобных войнах. Бхиллы под водительством своих князей воевали и с самими раджпутами, отстаивая исконные земли. Будучи побеждаемы, они или сохраняли права вассалов на условиях выплаты князьям дани и служили в их армиях, о чем свидетельствуют раджпутские хроники [434; 466, т. I], или входили в состав населения княжеств, либо превращаясь в низкокастовых сельских жителей, либо продолжая жить в своих лесных деревнях, поставляя победителям продукты собирательства и охоты.

Судя не только по эпизоду о Нале и Дамаянги, но и по ряду упоминаний в пуранах и в хрониках раджпутских династий, между бхильской воинской верхушкой и кшатрийско-раджпутской знатью неоднократно заключались браки, что сообщало бхилам право на присвоение своим родам династийных имен раджпутов. Более того, смешение с бхилами шло и на уровне рядового кшатрийства, в результате чего в некоторых областях Западной Индии есть группы бхиллов, внешне почти не отличающиеся от раджпутов. Это смешение длилось и в эпоху могольско-раджпутских войн, в результате которых группы раджпутов иногда вынуждены были уходить в горы и оставались жить там с бхилами, воспринимая их образ существования и женись на бхилках [466, т. I, с. 258—270; 363, с. 311].

Об известном равновесии сил, которое временами, видимо, устанавливалось между арья-кшатриями (позднее — раджпутами) и арьянизируемыми бхилами (ранее — нишадами), свидетельствует упоминаемый многими исследователями обычай обязательного участия бхила в коронации раджпутского князя. Эта церемония, известная под названием *тика-даур* и описанная Дж. Тодом, состояла в том, что в некоторых княжествах Южного Раджастхана князья могли взойти на престол лишь при условии, что им на лоб наносил тикку (священный знак) бхил кровью из надреза на большом пальце своей ноги (этот обычай в ряде южных областей Раджастхана распространился и на другие группы местных народов) [466, т. I, с. 262, 315 и др.].

Смешение с раджпутами часто в литературе именуется «раджпутизацией» бхиллов. Однако, по нашему мнению, вполне можно было бы говорить и о «бхилизации» и арьев и раджпутов, что прежде всего сказалось в антропологических чертах многих раджпутов, а также в их религии, обычаях и ряде черт хозяйственной жизни [250, с. 2].

Понятие «бхилизация» условно означает также усвоение пришлыми народами черт других аборигенных этносов описываемого ареала. Так, некоторые раджпуты из рода Чауханов в западных районах их расселения отошли от многих обычаев, предписываемых брахманами: они не носят священного шнура, не придерживаются дхармических указаний, связанных со строгой изоляцией семейного очага, и даже вкушают пищу в обществе членов низкой касты *наи*.

Колониальные власти, видимо, отдавали себе отчет о возможности сочетать раджпутов и бхиллов в таком виде деятельности, как служба в армии, и в 1825 г. был сформирован первый бхильский полк (бхилы издавна были солдатами раджпутских армий) [394, с. 86—87].

В современном Раджастхане большинство бхиллов заселяют целые районы штата, но часть их селится при кастовых деревнях в отдельных поселках *бхилада*, иногда сохраняя статус небольших групп зарегистрированных племен, а иногда приняв фактически положение членов низких каст [466, т. III, с. 1280], и занимается батрачеством, некоторыми видами ремесел (преимущественно плетением). Во время праздников и ярмарок они играют на барабанах и других народных музыкальных инструментах.

Грасиа

Одной из этнических (а частично и этнокастовых) групп населения района гор Аравалли в юго-восточных областях Раджастхана являются *грасиа*, или *гарасиа*, или *гирасиа*. Согласно Закону об изменении списков зарегистрированных каст и племен, принятому в 1956 г., они были зачислены в эти списки

[430; 289, с. 3]. В некоторых переписях их учитывали как бхиллов и поэтому цифры, касающиеся их численности, значительно расходятся. Иногда о них писали как о бхил-грасиа, группе смешанного происхождения, иногда как об отдельном племени, а иногда как об этнографической группе, обязанной своим происхождением смешанным бракам раджпутов и бхильских женщин [249, с. 5], т. е. как о продукте «бхилизации» раджпутов.

Пателия, бхилала (группы бхиллов) по своему социальному положению стоят выше массы бхильского населения. Они отличаются от него даже внешностью (очевидно, в силу наиболее интенсивного смешения с раджпутами), а также приверженностью к обычаям высоких каст [126, с. 38—39]. Грасиа также считают себя выше других бхильских групп.

Численность грасиа в областях основного расселения в Раджастане — в Удайпуре, Сирохи, Пали, Дунгарпуре — составляет свыше 773 тыс. человек [289, с. 7]. Как и бхиллы, они живут также в штатах Гуджарат, Мадхья-Прадеш и на севере штата Махараштра.

Даже сейчас их часто называют бхил-грасиа и уподобляют небольшой локальной племенной группе гамит, близкой к бхилам по своему происхождению и положению (тоже часто именуемой *бхил-грасиа*).

Грасиа живут в поселках, но имеют небольшие хозяйства хуторского типа, разбросанные по лесным предгорьям и склонам гор. Они поддерживают взаимные социальные и экономические связи между патронимиями — «готхами» («готх» — видоизмененное санскритское слово «готра»). Готхи, как и готры индусского общества, экзогамны, и некоторые носят раджпутские родовые имена [289, с. 8, 22—23].

Если в древности у них и был свой язык, то, подобно бхилам, они его давно утратили. Сейчас он классифицируется как один из диалектов бхили, который «является главным» в горных районах Мевара. Диалект грасиа несет на себе более заметные следы влияния диалекта марвари в районах, соседних с областью распространения этого крупного диалекта языка раджастанского. В таких районах язык грасиа даже носит особое название — ньяр или ньярки-боли [312, с. 5—7, 26].

Главное занятие грасиа — нетоварное земледелие, и каждая семья имеет свой небольшой участок земли (от 1 до 4—5 акров) [289, с. 123]. На хуторах они разводят крупный и мелкий рогатый скот для нужд своего хозяйства. Они занимаются также охотой, рыболовством и собирательством. (Для своих нужд и на продажу или обмен они собирают плоды, мед, воск, смолы, ароматические и лекарственные травы, заготавливают хворост и дрова — словом, все то, что собирают и другие лесные племена.)

По преданию, бытующему в среде грасиа (дистрикт Пали, юг штата), они были раджпутами в области Удайпура и только после того, как начали обрабатывать землю, обрели название

«гирасия», что происходит от слов *гири* — «земля» и *иш* (*ис*) — «владыка». Некоторые исследователи возводят их к племенной знати, утратившей вследствие завоеваний свой высокий статус [249, с. 5] (можно предположить, что в их памяти хранятся эти представления, и поэтому они считают себя выше бхиллов). Дж. Тод указывает, что в Меваре есть социальная группа «гирасия тхакур» («хозяин—гирасия»), которые владели землей на основе дарительной грамоты (*патта*); время от времени заново утверждавшейся князем-раджпутом. Такой тхакур должен был служить князю, и его наследники лишались земли, если князь был недоволен службой или если семья тхакура изменяла ему [466, т. 1, с. 190—195]. Возможно, вышеуказанные составные части слова «гирасия» относятся только к характеру таких земельных отношений, но нельзя исключить и того, что подобными тхакурами становились представители этнической группы *грасиа*, особенно те, которых именовали «кала (черные) гирасия».

Мина

К тому, что о мина было сказано выше, следует добавить указания Дж. Тода на то, что они, как и бхиллы, боролись против экспансии раджпутлов не только в древности, но и в средневековую эпоху. Раджпуты вынуждены были иногда даже заключать в этой борьбе союзы с правителями-мусульманами (в частности, с Моголами в XVI в.) против мина. В результате завоеваний и смешения они породнились с раджпутами, и для них стал действенным обычай «тика даур» [466, т. III, с. 1333].

Более 10 групп мина из состава древних 5 племен, смешавшихся с раджпутами, стали носить их родовые имена, в том числе такие прославленные, как Кушваха, Гухилот, Соланки и Чаухан, а чистых мина осталось мало, и они именуются *усара* [466, т. III, с. 1333]. Все же в некоторых переписях мина учитываются отдельно от раджпутлов. Еще в 1911 г. отмечалось, что в среде населения княжества Джайпур-Амбер по численности они занимали первое место, а в последующих переписях отодвинулись уже на третье. Многие представители их знати еще в первой половине XIX в. занимали высокие посты при правителях Амбера [466, т. III, с. 1429]. Видимо, они вступали в браки и с *грасиа*, так как в составе крупной группы последних, известной как Райдара Кхемджи, имеется подгруппа Минават [249, с. 7].

Имя «дотамильского» народа минавар, упоминаемого, как указывалось выше, у Канасабхаи, являлось на деле не этнонимом, а названием касты рыбаков (от слова *мина* — «рыба»), так что связывать описываемых здесь мина с историей Тамилнада не следует. Но со словом *мина* их некоторые исследователи связывают, считая, что в истории раджастханцев это могла быть группа додравидийского происхождения, занимавшаяся рыболовством и давшая название всем племенам мина [208,

с. 539]. Возможно, мы имеем основание думать о рыбе как о тотеме народа мина. Это дает основания предполагать, что ведийский народ матсья («рыба») мог обрести свой этноним путем заимствования в процессе взаимной ассимиляции с автохтонами мина (тем более что и этноним «мина» не является самоназванием, так как это слово санскритское, и народ мина был, вероятно, так определен арьями). Они возводят свое происхождение к первой аватаре бога Вишну (в образе рыбы), но это, видимо, позднее вишнуитско-брахманское осмысление названия *мина*, возможно, всего древнего народа матсья.

Языка или диалекта под названием «мина» ни историки, ни лингвисты, ни работники переписей не выделяют, как не делает этого и Рисли в своем обзоре языков в переписи 1901 г. Все это лишний раз подтверждает факт давнего завершения процесса языковой ассимиляции арьями мина. Сами мина хранят легенду о том, что их название происходит от «*мейн-на*» — «я не (кшатрий)». Якобы так говорили древние кшатрии, истребляемые Парашурамой и начинавшие из страха перед гибелью от его руки заниматься другими профессиями (земледелием, скотоводством и т. п.) [252, с. 7]. Эта важная для историка легенда подчеркивает факт отхода многих арийских кшатриев от военной профессии в процессе расселения по новым землям и освоения ими новых хозяйственных территорий.

Утрата языка древними мина и их вероятное слияние с матсья привели, возможно, к ошибочному восприятию этих мина историками до эпохи средневековья как мина доарийских. На деле мина, описываемые как сильный народ, владевший крепостями на своих землях и сражавшийся с раджпутами, были уже не древним, а смешанным народом, имевшим организацию раджпутских кланов и строившим города на местах возможных центральных селений племенных групп доарийских мина. Дж. Тод собрал интересные сведения о том, что в древности они заселяли горы Каликох от Адждера до Джамны и поклонялись богине-матери Амбе (г. Амбер назван в ее честь), именуя ее Гхатта Рани [446, т. III, с. 1332]. Это имя означает «Владычица склонов (гхатов)» и может быть соотнесено с именем-эпитетом богини Дурги, или Кали,— Виндхьявасини, т. е. «Обитательница гор Виндхья» (в среде всего автохтонного населения основной формой религии было поклонение Шиве и богиням-матерям или, точнее, богине-матери, наделяемой многими именами. Ее культ, как и культ Шивы, связан с почитанием гор, в силу чего, вероятно, арьи дали ей имя Парвати, что значит «Горная», и оно стало главным для обозначения супруги Шивы).

Дж. Тод подчеркивает, что Арриан (II в. н. э.) в своем описании Индии говорит о Парфянском царстве, простиравшемся от реки Инда до р. Нарбады, со столицей в городе Миннагару [466, т. I, с. 256]. Видимо, это название следует связывать с народом мина («Мин-нагара» — «Мин-город»). Он также ука-

зывает, что в его время мина делились на 32 группы, носящие раджпутские имена родов, и составляли в княжестве Джайпур самую многочисленную группу населения, встречаясь в значительных количествах и в составе населения более южных областей (их земли были захвачены главным образом раджурами из рода Кхушваха) и занимаясь в основном земледелием [466, т. III, с. 1429, 1268].

В современном Раджастхане мина представляют собой одноименные касты в составе раджастханцев, имеющие два внутренних социальных слоя: кхетор-, или заминдар-, или барагаон-мина (землевладельцы и земледельцы) и чоукидар-мина (сторожа, посыльные, а также воры). Первые ведут более или менее зажиточный образ жизни, вторые, как правило, бедны и по Закону о криминальных племенах 1924 г. включены в их число, но по аналогичному закону 1959 г. определение «криминальности» было заметно смягчено, что изменило и положение чоукидар-мина, и соответственно отношение к ним общественности: многие из них тоже стали заниматься земледелием и работать батраками [252, с. 9]. О них сообщается, что, после того как в XII в. Кхушвахи захватили их земли, они вынуждены были заниматься разбоем, однако сами правители сочли целесообразным привлечь их к сотрудничеству в качестве сторожей (чоукидаров), откуда вся эта группа и получила свое название. За работу они получали зерно — эта плата называется *палла*, а в случаях краж обязаны были, согласно обычаю, оплачивать потери [435, с. 77]. Надо думать, что здесь речь идет о не ассимилированной еще к тому времени части мина, так как весь народ, довольно многочисленный, вряд ли мог обратиться только в разбойников. Возможно, имеются в виду лишь беднейшие слои мина, которым в новых условиях активной раджпутизации было трудно найти свое место в феодально-клановых отношениях, и «уход в леса» оставался для них единственным способом существования. Они были также солдатами сначала раджпутских, а затем колониальных войск.

Обе группы мина фактически являются разными кастами, причем вторых мы с большим основанием можем считать этнокастовой группой, так как в их среде продолжает бытовать ряд обычаев, связанных с прошлой жизнью их племенного общества.

Эти две группы мина практически эндогамны, и взаимные браки между их членами заключаются редко, что тоже говорит об их кастовом характере; они делятся на экзогамные готры [252, с. 10, 14].

Общая численность мина в Раджастхане — свыше 1155 тыс. [252, с. 9].

Мео

Трудно определить, что представляет собой группа населения Раджастхана, известная под названием «мео». С одной сто-

роны, они отличаются некоторыми особенностями культуры и быта, с другой — нет достоверных свидетельств об их историческом развитии как отдельного народа.

Обычно область их расселения определяется как Меват (в нее входят восточная часть округа Альвар и северная часть округа Бхаратпур в Раджастане, а также южная часть территории Дели — Гургаон и западная часть области Матхуры). Ранее она была известна и как Минават, так что полагают, что мео селились здесь по землям мина, — эти события связывают с эпохой Кушанов и возводят мео к сакам [257, с. 6].

Сами мео причисляют своих предков к раджпутам, подобно ряду других этнических и этнокастовых групп, и в частности к раджпутам-Ядавам, из которых происходил правитель Таджара — Таджпал Ядава (XI в.). Существует местная традиция обращаться к мео, именуя их «мехар», что принято по отношению к ахирам («падушескому народу Кришны»). О том, что они, возможно, были ветвью мина, говорит и то, что из 12 групп («паль») 6 одноименны с группами мина (в Буландшаре известна группа местного населения, именуемая мео-мина). Из этих 12 групп 5 связаны по названиям с раджпутами-Ядавами, 5 — с раджпутами-Томарами, одна — с Кхушвахами и одна — с гуджарами [257, с. 7].

В этом отражены и физическая ассимиляция, и процессы завоевания Мевата то одной, то другой группой раджпутов и соответственно подчинения ими местных мео, которых Дж. Тод помещает в краткий список «аборигенных рас» в разделе «История раджпутских племен» [466, т. I, с. 144].

Их название встречается то как этноним, то как производное от собирательного имени горцев «мер» (от санскритского слова *меру* — «гора»). Ни одна перепись языка или диалекта под названием «мео» не выделяет, но при учете населения отдельных деревень мео упоминаются, и в соответствующих монографиях переписи 1961 г. описываются некоторые характерные их черты. Так, в отличие от большей части других автохтонов мео в эпоху средневековья (при Ферозе Туглаке) приняли ислам, хотя до этого они явно были индуизированы и вместе с раджпутами отражали инвазию феодальных правителей мусульман еще в X в. [257, с. 6]. Область их расселения граничила с владениями Дели, и, видимо, это сыграло важную роль в снижении уровня их сопротивляемости и нововведениям, и прямому экономическому нажиму, такому, например, как джизия — подать с иноверцев. Несмотря на свое обращение в новую веру, они продолжали придерживаться многих обычаев индуизма, что и привело к возвращению в Индию тех мео, которые после раздела страны в 1947 г. бежали в Пакистан [257, с. 7].

В 1901 г. диалект мевати учитывался как один из диалектов северо-восточных областей Раджпутаны (главным образом Альвара), и число его носителей было свыше 478 тыс. человек

(другое название диалекта — бигхота). Указывается также, что он наиболее близок западному хинди, особенно в форме ахирвати, известной в районах, лежащих к юго-западу от Дели [418, № 578].

Занятием современных мео является в основном земледелие.

Сахариа

Сахариа представляют собой одну из этнокастовых групп, фиксируемых главным образом в юго-восточных районах штата. Они относятся к числу зарегистрированных групп (племен) и живут в отдельных кварталах деревни или вне ее пределов. Перепись отмечает их крайнюю бедность и тот факт, что их покупали и продавали как рабов еще в первой половине XX в. [236, с. 1].

По их устной традиции, вплоть до эпохи средневековых войн с мусульманскими правителями Северной Индии они вели бродячий образ жизни в лесах, занимаясь охотой и собирательством и выменивая за продукты леса нужные им товары у жителей близлежащих деревень. Они начали строить свои собственные деревни на лесных горах якобы для того, чтобы им было легче противостоять трудностям непрерывно длившегося военного положения [236, с. 4].

Название «сахариа» не является этнонимом и не восходит к самоназванию, но, как считают, происходит от персидского слова *сахра* — «пустыня», в силу чего и полагают, что ранее, видимо, они жили в более западных пустынных областях вплоть до Синда, откуда были оттеснены в районы современного обитания. Согласно же толкованию самих сахариа, от слова *сариа* — «неоседлый, свободный» или, еще по одному (тоже самих сахариа), от *се(х)-арья* — «со-арья», в контакт и союз с которыми они вступили в древнейшие времена, будучи доарийским народом [236, с. 5].

О том, что они некогда были автохтонами, свидетельствует их внешность, отмеченная рядом выраженных австралоидных черт [236, рис. с. 8, 34]. По образу жизни они ближе индусским кастам, чем племенным группам бхиллов; 4 их готры носят имена раджпутских родов — Чаухан, Багхела, Соланки и Деора, а остальные 16 — другие названия [236, с. 6].

Дж. Тод писал, что они обитали в пустыне и раджпуты вступали с ними в контакты и даже заключали союзы по мере необходимости. Видимо, процесс включения тех или иных групп сахариа в жизнедеятельность раджпутов (тем более союзы с ними) привел к появлению у них указанных названий готр. Однако их отношения с раджпутскими правителями не были мирными, и особенно с Чауханами, которые оказались главными покорителями земель, где жили сахариа, — само название этого племени было у раджпутов синонимом слова «разбойник» (так

же как и слово «бхил») [466, т. III, с. 1273—1276, 1294]. Дж. Тод сообщает, что они были самым многочисленным из мусульманских племен (т. е. найядов — «принявших ислам») пустыни. К ним близки и содха, которые, хотя в основном и индусы, не соблюдают запретов на совместное принятие пищи и курение с мусульманами, а также кхоса, которые считаются ветвью сахараи; хотя они и «разбойники, трусливые и бесчестные», но нанимались на разные работы, приезжая из южных районов пустыни не только в Удайпур, но и севернее, в Джайпур (обо всех говорится, что они и разводят, и воруют скот) [466, т. III, с. 1294, 1298].

«Ветвью» содха Дж. Тод называет и самайча, которые имеют поселки на равнинах и отличаются тем, что никогда не стригутся и не бреются [466, т. III, с. 1298]; возможно, они являлись какой-то локальной сектой сикхов, однако утверждать это трудно без наличия более исчерпывающих указаний. Об их женщинах Тод пишет, что они известны как «ругательницы и никогда не закрывают лиц». Такое указание может говорить об их автохтонном происхождении и неприятии ими бытовых и нравственных предписаний арьев, которое сохранялось еще в начале XIX в. Интересно его упоминание и о том, что самайча легко сходятся с сахараи и в ряде обычаев они подобны племени джати, о которых он, в свою очередь, сообщает: как и племя каурава (что является явным присвоением патронимического имени древнеарийского прославленного рода), они занимаются кочевым скотоводством и живут в хижинах, сделанных из переплетенных и скрепленных глиняной обмазкой ветвей низких деревьев [466, т. III, с. 1295].

Переписи не выделяют ни языков, ни диалектов хотя бы одной из указанных этнических групп, и лишь о сахараи, которые живут вблизи границ с областью Матхуры, говорится, что они пользуются не раджастхани, а диалектом хинди, известным как брадж, или бридж [236, с. 29]. Остальные упомянутые родственные им или сходные с ними группы, видимо, в процессе активных ассимиляционных сближений в XIX—XX вв. растворились в окружающей их этнической среде, войдя в состав раджастханцев-индусов в качестве мелких этнокастовых или подкастовых единиц с новыми названиями (сохраняющих, возможно, лишь небольшое количество отличительных черт в быту, которые не описаны), значительная же часть, судя по упоминаниям Дж. Тода, приняла ислам и указывается в переписях в общем числе мусульман.

Следовательно, можно полагать, что перечисленные Дж. Тодом группы были, видимо, подобно группам бхиллов, частями одного автохтонного народа, населявшего юго-западную и западную территории современного Раджастхана и район провинции Синд (Пакистан). Основой их хозяйства было кочевое скотоводство в пустынях и полупустынных областях. В районах южных и западных предгорий системы Аравалли они занима-

лись собирательством, охотой и рыболовством. Арья-кшатрийская и раджпутская, а затем мусульманская колонизация привела их к дроблению на взаимно изолированные группы, которые спорадически упоминаются под различными названиями в источниках то как касты и субкасты, то как племена, то как разнорелигиозные общины.

Канджары

До принятия новых законов независимой Индии канджары считались криминальным племенем Юго-Восточного Раджастанха, но в 1956 г. по распоряжению президента Индии они были включены в состав зарегистрированных каст. Затем, как сообщает перепись 1961 г., ряд организаций, посвящающих свою деятельность улучшению положения этих каст, стали уделять им внимание, и в частности создавать для них поселки (при финансовом обеспечении со стороны государственной власти и правительственных органов штата, как и в других аналогичных случаях) и выделять землю, чтобы помочь перейти к оседлой жизни (местные правители начали учреждать такие поселки для них еще в 30-х годах) [251, с. 1].

Традиционный образ жизни и хозяйство канджаров были связаны с перекочевками по лесам (есть такая точка зрения, что их название *канан чара* — «бродящие по лесам» [191]). Оттуда они совершали свои набеги и, видимо, приходили также для установления мирных деловых контактов, так как указывается, что их внутренние группы носят названия тех родов или каст, на членов которых канджары работали, включая и раджпутские имена. Сами они сообщают, что происходят от раджпутов и были при них бардами [254, с. 5—6]. Р. Рюссел сообщает, что канджары живут и к востоку от Раджастанха. Он описывает их как «цыган и проституток», занимающихся грабежом, перепродажей скота, исполнением песен, плясок и акробатических представлений по городам и селам [424, с. 331—342]. Те из них, которые живут в деревнях наряду с другими кастами или в выстроенных для них поселках занимаются земледелием, разводят скот и в значительном своем числе нанимаются в батраки, слуги или посыльные. Но далеко еще не все канджары стали оседлыми — некоторые бродят группами. Они приходят в деревни для обмена продуктами или во время праздников, возят на волах или мулах пологи, натягиваемые на шесты, домашнюю утварь и плетеные лежанки-*чарпои* — по их обычаю, спать на циновках или половиках нельзя, но обязательно на чарпоях. Покойников они относят к месту сожжения тоже на чарпоях [254, с. 8, 16].

Группы канджаров (они имеют в своем составе 29 групп) носят патронимические имена и практически представляют собой готры, между которыми соблюдается строгая экзогамия.

Диалект канджаров переписями не выделяется, лишь указывается, что они пользуются хадоти — диалектом раджастан — и что у них (и у близких им санси) есть свой жаргон, на котором они говорят при посторонних [254, с. 6; 251, с. 6].

В Раджастане они рассеянно живут в «лесных» дистриктах юго-восточной части штата: Читторгархе (Читоре), Аджере, Бхильваре, Джхалаваре, Бунди, Котах и встречаются в Альваре.

Санси

Как по области расселения, так и по роли и образу жизни канджарам близки и санси, которые по своему социальному месту тоже занимают переходную ступень от племени к этнокастовой группе.

Свое происхождение они связывают и с раджупутами, и с джатами, причем последнее подтверждается переписью 1931 г., которая отмечает, что их численность в Панджабе велика и там они делятся на 514 экзогамных групп (видимо, готр), из которых 58 имеют названия, общие с джатскими готрами [224, с. 314].

По мнению некоторых исследователей, предки санси — раджупуты из Читора, рассеянные по соседним землям Панджаба и Северной Индии армиями Ала-уд-дина Хилджи в конце XIII в., и из Джайсалмера (из кула Бхати), откуда их вытеснили в XII в., вследствие чего эти раджупуты обеднели и «снова стали бродягами и... разбойниками, как их древние арийские предки». В Панджабе не только многие из них роднились с джатами и оседали, но становились и главами джатских объединений, называемых уже джат-санси, и даже князьями. Махараджу Ранджит Синга, объединившего Панджаб и создавшего сильное государство в первой половине XIX в., тоже считают происходящим из санси [254, с. 4—5]. Многие джатские готры связаны своим происхождением с раджупутами из кула Бхати [420, т. II, с. 25, 35, 38 и др.], к которым возводят свое происхождение и санси.

В то же время бродячая жизнь, которую вели и частично еще продолжают вести санси в Раджастане, перевоза, как и канджары, свои пологи и предметы скудного домашнего обихода на мулах и волах, их криминальное поведение, такая же приверженность к пьянству, как и у канджаров, пренебрежение к предписаниям и запретам индуизма — разрешают браки вдов, дают выкуп за невест, употребляют в пищу лисиц, шакалов, саранчу, могут есть и доедать пищу с чужих тарелок и т. п. [254, с. 9, 12] — говорят или об их изначальном разрыве с арьякастовым обществом, или о происхождении от какого-либо из аборигенных народов. Антропологические данные о санси Раджастана нигде в печати обнаружить не удалось, но их описывают как людей с темной окраской кожи, невысоких и отли-

чающихся «аборигенными чертами» [281, с. 142—143; 401, с. 31]. Вероятно, эта группа связывает себя и с раджпутами, и с джатами по давно установившейся традиции возводить свое происхождение к социально высоким кастовым и родовым группам.

В поселках, которые строят для них в некоторых районах штата, они живут как низкокастовые: нанимаются в качестве батраков, работают также носильщиками, строительными рабочими и торгуют овощами с лотков и вразнос [308, с. 110].

Диалекта санси переписи не фиксируют.

Гадулия

Некоторые исследователи описывают гадулия, или гадулия-лухар (лохар), как вольное племя, которое насчитывает около 20 тыс. человек и ведет кочевой образ жизни, передвигаясь по дорогам Раджастанхана (и соседних областей) группами в повозках на волах (по 8—10 повозок), перегоняя с собой и немного скота [394, с. 89].

Из поколения в поколение гадулия передают ту же легенду (с небольшими отклонениями), что и санси, о том, что они раджпуты, отказавшиеся после взятия Читора от оседлой жизни и стремящиеся отомстить за свое поражение. До тех пор, пока этого не произойдет, они отказываются жить в домах, зажигать лампы и спать на кроватях. В отличие от санси они не считаются криминальным племенем, их занятия — работа по железу. По ряду обычаев они сближаются с аборигенными и низкими этнокастовыми группами — за невест дают выкуп, разрешают разводы и вторичные браки разведенных и вдов, но избегают общения с членами низких каст и не берут от них воду. Практикуемые ими запреты требуют особого исследования. Их экзогамные группы носят имена раджпутских кулов [394, с. 93]. Языка или диалекта гадулия переписи не выделяют.

Указаний на их антропологические черты в источниках обнаружить не удалось, но по образу жизни и занятий они подобны цыганам и, возможно, являются одной из их групп.

Особого внимания в этом аспекте заслуживает их работа по железу.

Такая специализация свойственна именно цыганам как в Индии, так и после ухода многих их групп этой страны — в странах Запада. Изготовление разных предметов утвари из железа,ковка лошадей и неотделимая от нее профессия лошадиников — все это свойственно цыганам во всем мире и было профессиональными занятиями цыган Индии начиная с древности, со времени освоения отдельными группами арьев железного дела, известного аборигенам Индии. С тех пор, по мнению некоторых исследователей, цыгане обрели статус низкой касты и одновременно репутацию людей, близких к нечистой силе и колдовству, так как весь процесс обработки черного металла на огне вызывал соответствующие суеверные ассоциации [389, с. 77—80].

Банджара

Банджара живут не только в Раджастхане, но и в других областях Западной и Северной Индии. Их традиционные занятия — перевозка грузов на волах, исполнение песен и танцев, соби́рание и продажа дров, перепродажа скота (иногда краденого) и т. п. Они занимаются земледелием и, когда им придется вести оседлый образ жизни, нанимают батраков (обычно бхиллов) для обработки полей [232, с. 4—5].

Этногенез банджара не изучен, и существует ряд объяснений их происхождения. Само название одни ученые объясняют как вариант слова *вана* (*бана*) *чара* (*джара*), т. е. «странствующие по лесам», и как производное от слова *чаран* — «барды (раджпуты)»; а другие считают, что жизнь и права банджара охранялись князьями, поэтому им легко было стать странствующими торговцами.

Они делятся на экзогамные готры, носящие имена раджпутских кулов, и свое происхождение возводят к раджпутам.

Банджара, соблюдая некоторые запреты на общение с низкими кастами, сравнительно легко вступают в браки с женщинами из племен, но это принято не везде. Своих женщин они не выдают замуж в другие этнические или социальные группы.

Внешне они похожи на раджпуты и по манере разделять бороду на две стороны, носить большие тюрбаны из ткани, скрученной жгутом, и пользоваться аналогичными украшениями [239, с. 10—11].

Язык банджари учитывается как диалект раджастхани. В штате Раджастхан перепись 1961 г. отмечает немногим более 1200 его носителей, а в целом по Индии — около 600 тыс. человек [226, с. 82].

Касты

В течение длительного исторического периода складывались касты раджастханцев. Основным, самым древним субстратом, легшим в основу формирования так называемых «чистых» каст, были арии и включенные ими в состав первых варн представители местных народов, а также соответственно и потомки от их смешанных браков (обзор литературы и гипотез о происхождении каст см. [363, с. 289—307]). В эпоху сакских вторжений войны, скотоводы и земледельцы из среды саков в процессе ассимиляции тоже стали постепенно включаться в кастовое общество или, точнее, воспринимать кастовые отношения и делиться на профессиональные группы в соответствии с предписаниями усвоенного ими индуизма. К той же категории каст причисляют и джатов, гуджаров и ахиров в том случае, если они представлены небольшими группами в составе деревенских общин и давно вовлечены в процесс внутриобщинного профессионального обмена продуктами труда и услугами.

В литературе до сих пор не определен принцип применения слова «каста» по отношению к тем или иным группам населения Индии. Не только об упомянутых этнокастовых общностях, но и о раджпутах часто пишут как о касте, а не как о сословно-кастовой группе.

Что касается зарегистрированных каст, то здесь царит еще большая путаница — слова «каста» и «племя» настолько произвольно используются для определения, например, бхиллов, канджаров, банджаров и некоторых других групп, что этот вопрос социологи и этнографы должны безотлагательно поставить на повестку дня современной науки. Такое положение объясняется вполне реальными причинами — небольшие группы, отделившиеся от своих этнических массивов, живут при деревнях фактически на положении зарегистрированных каст (сегодня можно наблюдать реально действующую модель древнего процесса кастообразования), при этом сохраняя свои этнонимические названия. Подавляющая часть давно оформившихся низких каст, занявших прочное место в кастовом обществе, этногенетически связана с автохтонами, которых в древности ассимилировали арии. В феодальных государствах они занимались рабским или полурабским трудом.

Некоторые исследователи предлагали называть этнокастовые группы «племенными кастами», даже раджпутов или джатов (известно, что раджпутов называли просто «племенами», а это терминологически ничем оправдано быть не может). Брахманов предлагали именовать кастой, так как название их основано на профессии [281, с. 88, 94].

Не рассматривая здесь вопрос определения каст — эта проблема широко обсуждалась в последние годы в советской науке [74; 84; 11; 87], остановимся лишь на кастах раджастанцев.

Как правило, деревни Раджастана имеют поликастовый состав населения с тем или иным численным соотношением разных каст. Так, есть деревни, где на 50—60 семей брахманов-земледельцев приходится около 100 семей бхиллов и всего от одной до трех семей раджпутов, джатов, ремесленных и обслуживающих каст (деревня Кайлашпури вблизи г. Удайпура) [250]. Имеются и такие, где насчитывается свыше 50 семей зарегистрированных каст наяков, мегхвалей, джоги и кумхаров, около 20 семей джатов и лишь одна брахманская (деревня Ранг Махал, дистрикт Биканер) [243], существуют деревни, где доминирует какая-либо этнокастовая группа, как например, свыше 50 семей мео, с которыми соседствует около 25 семей зарегистрированных чамаров и бханги, и нет ни одного брахмана, раджпута или джата (деревня Хасанпур, дистрикт Альвар) [257], или такая деревня, где на 104 семьи грасиа и 28 семей бхиллов приходится лишь 4 кастовые семьи и опять же ни одной брахманской и раджпутской (деревня Гория в горах Аравалли, дистрикт Пали) [249]. Есть деревни, где численно доминируют зарегистрированные группы — 32 семьи сахариа, 10 семей ахи-

ров и одна — брахманов (деревня Санвара, дистрикт Котах) [236].

В отличие от двух-трех кастовых деревень имеются и другие, где насчитывается до 10—25 разных каст, например преимущественно гуджарская деревня, где на 45 семей гуджаров приходится 20 семей каччхи-земледельцев, по 15 семей джатлов и банджаров, 10 брахманских семей и по одной-три семьи зарегистрированных каст (деревня Ачапур, дистрикт Бхаратпур) [256]. Встречаются и такие деревни, как Баджава вблизи Джайпура. В ней свыше 120 джатских семей, около 55 — чамарских, около 40 — раджпутских, свыше 25 — мина, по 20 семей брахманов и банья — торговцев и от 1 до 15 семей всех других каст. Имеются деревни с доминантным преобладанием раджпутов-земледельцев — по 50—70% семей [244; 248], брахманов-земледельцев, где с ними селятся лишь их батраки и обслуживающие члены некоторых других каст, например 125 брахманских семей и 17 — инокастовых (деревня Малар, дистрикт Джодхпур) [234], а есть монокастовые деревни-колонии для зарегистрированных каст, где, кроме них, не живет больше никто (этнокастовая деревня канджаров Рамнагар, дистрикт Бунди) [251].

Множественность каст, как и процесс их зарождения, некоторые исследователи связывают с эпохой родового общества, с дальнейшим процессом покорения арьями местных крестьян и ремесленников в небольших локальных группах «среди родственных друг другу родовых сельских общин, когда в последнем тысячелетии до н. э. распадались арийские и доарийские племена и стали возникать народы...», а «семьи деревенских брахманов и теперь еще принадлежат к таким местным родовым профессиональным кастам внутри общендийской варны брахманов» [120, с. 48]. Правильность этой точки зрения подтверждается локальной фиксацией ряда каст, их длительной связью только с данной территорией, с данной группой сельских общин. Они включались обычным правом в ту или иную варну исключительно по признаку профессии, и сами члены многих из этих каст, видимо, только в эпоху феодализма узнавали о своей варновой принадлежности. Каждый знал свою наследственную профессию, каждый знал традиционную систему межкастовых взаимоотношений и взаимообслуживания, и каждый имел представление о месте своей касты на лестнице кастовой иерархии, но варновое самосознание было, очевидно, развито только у брахманов и кшатриев, да и то, вероятно, лишь у той их части, которая была близко связана с религиозно-правовыми представлениями арьев. Брахманы-вероучители и законники имели больше оснований психологически ощущать себя истинными членами варны брахманов, чем брахманы землевладельцы и земледельцы, которые по своим материальным интересам сближались с кшатриями и вайшьями тех же социальных позиций.

Но все и всегда в кастовом обществе твердо знают, чье положение считается более высоким, и относятся друг к другу лишь в строгом соответствии с неписанным кодексом кастовой чести. Это сохраняется главным образом в деревнях, где древние традиционные отношения «подстрахованы» малой подвижностью населения и трудностью продвижения вверх по кастовой лестнице. В современных капиталистических городах и местные городские жители, и отходники из деревень имеют больше объективных возможностей, способствующих изменению как их кастового статуса, так и взаимоотношений с членами других каст.

В Раджастанхане, как и во всей Индии, идет процесс подрыва кастового строя развивающимися капиталистическими отношениями и нарастающей урбанизацией. Здесь поговорка «каста сохраняется дома» полностью применима к городскому обществу, так как ни на большом современном производстве, ни в общественном транспорте, ни в уличной толпе, ни в кинотеатрах (пока кинофильмы — единственный вид массовых зрелищных предприятий) оградить себя от соприкосновения и общения с членами других каст ни один человек не может.

Еще Бируни (X—XI вв.), отмечая, что индийцы делятся на касты, обратил внимание, что, «несмотря на различия между кастами, в городах и селах дома и дворы всех четырех расположены смешанно» [24, с. 124] *. Но это верно лишь применительно к городам — деревни издревле состоят из кастовых поселков. В городах действительно указанная «смешанность» неизбежна (хотя шудры и неприкасаемые всегда селились отдельно от «чистых» каст), и с каждым годом она нарастает, в особенности там, где строятся муниципальные кварталы для горожан самой разной кастовой принадлежности. За последние годы многие раджастанцы стали активно переселяться в соседние штаты, нанимаясь на строительные работы в города, — в основном в этот процесс втягиваются члены низких каст. Большое число строителей уезжает, в частности, в Дели и Агру.

Городские жилища в Раджастанхане, будь то дома или квартиры, различаются не столько по признаку кастовой принадлежности владельцев, сколько по степени их материального благосостояния, хотя принцип группового расселения членов разных каст все еще не изжит и выходцы из деревень обычно подселяются в кварталы или поближе к таким, где живут члены их собственной или близкой касты.

В городах сосредоточены предприниматели и торговцы, интеллигенция, клерки и студенчество, главным образом из среды брахманов, раджпутов, марвари и махаджанов (торгово-ростовщической касты), широко представлены и ремесленные касты. В каждом городе есть кварталы или улицы медников, изготовителей художественной утвари (эмальеров, гравировщиков, че-

* Здесь Бируни имеет в виду четыре варны, которые он называет кастами.

канщиков, ювелиров, ткачей, мастеров набивки тканей и т. п.).

Всю «нечистую» работу — уборку улиц, дворов и домов, туш-
павших животных, обдирку и обработку кож, а также изгото-
вление обуви — делают, как заведено издревле, члены бывших
неприкасаемых, а ныне — зарегистрированных каст. На эту же
работу, в основном на уборку, нанимаются и выходцы из за-
регистрированных племен, но в городах их значительно меньше,
чем первых.

По данным переписи 1931 г., самыми многочисленными из-
числа зарегистрированных каст в Раджастхане были: ахерна,
багри (багди), балаи, бхамби, дханак, гарода (гаруда), канд-
жар, мегхваль, мучи, нат, паси, райгар, санси, саргара [221].
В переписи 1971 г. приводится список 64 каст и дополнительно
перечисляется 21 не упомянутая в главном составе каста вы-
сокогорного района Абу Роуд (дистрикт Сирохи) и района Тап-
па (дистрикт Джхалавар). В этих списках встречаются и назва-
ния санси и канджар, которые, видимо, уже стали учитываться
лишь как зарегистрированные касты, так как в списке пле-
мен они не упоминаются [270].

Данные (они даются здесь выборочно), относящиеся к чис-
ленности каст в разных дистриктах штата, иногда сильно от-
личаются.

Таблица 1

Дистрикт	Зарегистрированные касты, %	
	1961 г. [181, с. 20—27, 36]	1971 г. [261]
Джайпур	19,0	10,0*
Джодхпур	12,0	13,4
Пали	14,0	15,1
Бхилвара	24,5	15,8
Сирохи	21,5	16,7
Аджмер	10,0	17,3
Нагаур	17,5	17,4
Саваи Мадхонпур	21,0	21,0

* В южных районах дистрикта — 24%.

В таблице представлены дистрикты восточной и западной
зон, южные и юго-восточные лесные области и такие центры
исторического развития, как Джайпур и Аджмер. За исключе-
нием Джайпура и Джодхпура, повсеместно численность членов
зарегистрированных каст колеблется в пределах 15—21,5% на-
селения дистрикта, а это весьма значительная цифра, говоря-
щая об их большой социальной роли.

Различны и данные по их сосредоточению в городах:
в г. Джайпуре они составляют свыше 11% населения, в г. Па-
ли — 12, в г. Альваре — 13, в г. Кишангархе — 14,7, в г. Ган-
гапуре и в г. Аджмере — по 18%. Их число составляет в среде

городских жителей дистриктов более низкий процент, чем в среде сельских; разница доходит до 8 [269; 275; 270; 266; 271; 265].

Как и повсюду в Индии, в течение многих веков члены этих каст подвергались жестокой эксплуатации. Экономическое и внеэкономическое принуждение к отдаче своего труда членам более высоких каст привело их на грань полуголодного и голодного существования, и положение большинства из них продолжает оставаться бедственным (в Индии в 70-х годах насчитывалось свыше 85 млн. членов зарегистрированных каст, т. е. к ним принадлежал каждый седьмой житель страны [214, с. XXIII]). Эксплуатация опиралась и на ритуально-религиозные, дхармические предписания — член каждой касты традиционно считал свои обязанности и трудовые повинности личной дхармой и должен был безропотно выполнять их, как предписывала религия, не рассуждая о своем высоком или низком положении (в чем исследователи правильно усматривали прямой вред, наносимый сознанию человека [170, с. 37]).

В Раджастанхоне, по данным 1961 г., к этим кастам принадлежало свыше 3,3 млн. человек [225, с. 542].

Близки к ним по своему социальному статусу также и зарегистрированные племена. Численность этих племен в Раджастанхоне велика, особенно в горных и лесных дистриктах штата: если в западной зоне они составляют иногда ничтожное меньшинство населения (в Нагауре, например, всего 0,16%, а в Джодхпуре — 2,11%), то в южных и юго-восточных их численность резко возрастает (в северных районах дистрикта Пали они составляют в среднем 5% населения, а в южных уже 14%, в дистрикте Сирохи — 21,5%, а в Саваи Мадхопуре — 22,7%, равным образом и в южных районах Джайпура их число доходит до 25—30% населения) [270; 269; 271; 273; 265; 266].

Показательными сведениями, характеризующими близость положения зарегистрированных племен и каст, являются данные об их грамотности: в среднем по штату около 6,5% зафиксировано в 1961 г. как грамотные в среде этих каст и около 4% — в среде племен. Лишь в числе тех и других, живущих в городах, показатели грамотности заметно выше (и взаимно сближаются): 14,89% из среды каст и 14,13% из среды племен [225, с. 517].

Весьма высоки и показатели трудовой занятости тех и других — около 50% для зарегистрированных каст и около 57% для племен. Также велика и занятость женщин — около 40% в среде каст и свыше 51% в среде племен [225, с. 518]. В подавляющем большинстве члены этих каст занимаются батрачеством и низкооплачиваемой подсобной и «нечистой» работой: из их среды около 63% было в 1961 г. учтено как земледельцы, — значит, эти люди арендовали небольшие участки земли [325, с. 31] и работали на них всей семьей (свыше 68% женщин из их числа учтено как земледельцы). Сельскохозяйственные ра-

бочие составляют около 10,7% из их среды (работает 11% женщин); во всех других видах трудовой деятельности занято, как правило, по 1—2% из числа этих каст и около 10% — в «прочих услугах» [325, с. 520—523].

Данные, касающиеся племен несколько отличаются от вышеприведенных, так как их занятость в земледелии (в нем занято около 87%) более реальна — люди из племен имеют в лесах расчищенные участки земли, которые они обрабатывают, выращивая зерновые и огородные культуры и дополняя ими разнообразные продукты, собираемые в лесах. Люди из племен в большем числе, чем члены зарегистрированных каст, естественно, занимаются охотой, рыболовством, разработкой лесов и т. п. (около 1,9% из среды каст и около 2,8% из среды племен), но значительно меньше в сфере домашних промыслов (выше 9,4% из каст и только около 2,5% из племен). В остальных занятиях цифры примерно одинаковы, за исключением сферы «прочих услуг», где работает лишь около 2,8% людей из племен [325, с. 521, 529, 531].

Характерной чертой бытовой культуры низких и многих средних каст раджастанцев является стремление возвести свое происхождение к раджпутам. Поскольку издревле всеми безоговорочно признается, что раджпуты — это благородные защитники и покровители народа, оплот веры и местных традиций, каждое доказательство генетической связи с раджпутами повышает если не социальный, то хотя бы моральный престиж человека. Наиболее распространенной формой такого доказательства служит то, что «готы» и «готры» носят названия раджпутских кулов или линиджей. Исторически это объясняется традиционными экономическими связями того или иного гота данной касты с определенной семьей раджпутов.

Такие связи могли быть длительными, если раджпуты в течение нескольких веков владели землями, где жили и функционировали члены этих каст, а иногда и временными в силу перемещений раджпутских групп по захватываемым и теряемым землям, но в любом случае происходило присвоение родовых имен этих групп теми кастами, которые были связаны с ними в системе отношений по модели «землевладелец—работодатель—правовой хозяин (и защитник) — раджпут», с одной стороны, и «плательщик налога — арендатор—работник—подчиненный — член любой местной касты (кроме брахманов-священнослужителей)» — с другой. Нам думается, что предлагаемое здесь объяснение и указанная модель могут быть поняты по аналогии с феодально-крепостнической Россией, где крепостные крестьяне называли себя по своим владельцам, например Строгановыми или Голицыными, а затем, после отмены крепостного права, это превращалось в их фамилии. Примеров тому в нашей стране более чем достаточно.

Возведение себя к раджпутам, как правило, основывается на легендах, в достоверности которых мало кто сомневается.

Земледельческая каста мали, например, хранит легенду о том, что, когда был убит Притхвирадх Чаухан и Гуриды захватили в плен многих раджпутов, один мали спас их от казни, посоветовав назваться членами его касты. Якобы потомками этих раджпутов и являются члены касты мали. Члены зарегистрированной касты наяк также утверждают, что их предками были раджпуты, укrywшиеся от мусульманских армий в горах и селах и смешавшиеся там с примитивными племенами (следует сказать, что если эта легенда и не относится к наякам, то имеет прямое отношение к этногенезу и истории раджпутов).

В составе другой аналогичной касты, бхамби, есть группа мару бхамби, тоже возводящая себя к раджпутам; этнокастовая группа канджаров считает себя произошедшими от тех раджпутов, которых некогда исключили из этого сословия (в числе их групп есть такие, которые носят имена прославленных раджпутских кулов Чаухан, Сисодия, Ратхор и др.). Средняя по положению каста портных, дарзи, возводит себя к раджпутам XV в.; плотники — сутхары — имеют в своем составе много готр с раджпутскими именами; зарегистрированная каста барабанщиков — дхоли — также считает, что произошла от раджпутов; этнокастовая группа мина возводит себя к раджпутам [247; 234; 242; 238;] и т. д. Более того, бхилы (как те, что сохраняют свою этническую целостность, так и те, что превратились в этнокастовые группы в составе раджастханцев) тоже во многом генеалогически связывают себя с раджпутами, а многие прямо называют себя «полураджпутами» [466, т. III, с. 1388; 222, с. 58; 227, с. 5].

В этих фактах мы должны усматривать как следы этногенетических и ассимилятивных процессов, так и отражение той большой социально-исторической, а также культурной роли, которую реально играли раджпуты в формировании самосознания раджастханцев как культурно-исторического единства. Зависимость сельских и городских тружеников от боевого упорства раджпутского воинства, от его умения стоять насмерть и ограждать свои земли от врагов — будь то иноземные захватчики или войско соседнего князя — и не отдавать народное достояние «на поток и разграбление» воспитала в течение двадцати (а если считать и кшатрийскую эпоху, то и тридцати) веков не только умение народа сплачиваться вокруг раджпутов и поддерживать их в боевых условиях, но и привычку гордиться их победами и ощущать свою сопричастность к этому. Нигде больше, кроме Раджпутаны — «самой воинственной из всех земель Индии», — нельзя увидеть и даже проследить в прошлом подобного отношения к своим феодальным владыкам и эксплуататорам. Равным образом нигде в странах Запада в эпоху средневековья нельзя выявить такого влияния феодальных землевладельцев на все стороны социальной и культурной жизни народа, какое оказывали раджпутские джагирдары и заминдары.

Раджпуты были своеобразным историческим «ферментом»,

способствующим росту народного патриотизма и формированию национального самосознания раджастанцев, осознанию ими своей общности вне зависимости от кастовой, этнокастовой или даже этнической принадлежности.

По сравнению с брахманами раджути в этом играли более прогрессивную роль, чему служили их невольный, исторически сложившийся демократизм и вынужденная неразборчивость при заключении браков (в древний и даже средневековый периоды), не говоря уже о внебрачных связях.

Влияние раджутов стало резко слабеть после того, как крупные земледельцы были лишены своих прав специальными законами, принятыми в 1952 и 1959 гг., о которых упоминалось выше (см. «Исторический очерк»).

В многокастовых деревнях земля, как правило, сосредоточена в руках раджутов, джатов, брахманов, банья, а на востоке — гуджаров. Все они принадлежат к высокому и среднему слою населения. В исследованиях принято объединять все касты (или группы, именуемые «кастами») в четыре группы: 1) высшие и высокие, 2) средние, 3) низкие и 4) неприкасаемые (т. е. зарегистрированные) [435, с. 58—59]. Однако предполагают и другое деление: 1) брахманы, 2) средние чистые, 3) низкие чистые и 4) неприкасаемые [435, с. 54]. Так как первый метод объединения каст относится в источнике только к Раджастану (к его западным, центральным и восточным областям), мы и примем его за основу.

В первую группу входят брахманы*, раджути и банья; во вторую — свами и саньоги (жрецы средних каст, религиозные нищие, частично — земледельцы), кхати (деревообделочники), дарзи (портные), сонары (златокузнецы), джаты, мали (земледельцы, садовники), гуджары, ахиры, кумхары (гончары); в третью — гадариа (козопасы), дарога (домашние слуги раджутов), мина-чоукидары, вьясы (храмовые жрецы низких каст), наи (брадобреи, слуги, сваты, акушерки), джоги (религиозные нищие и исполнители тантрических обрядов), дакота (жрецы низких каст), кхатик (мясники), рана, дхоли и дхадхи (певцы, барабанщики), байраги (живущие на подаяние), бункар (ткачи), дхои (стиральщики), бедиа (фокусники, танцоры); в четвертую — балаи, или чамары (кожевенники, батраки), регар, или чамары (обдирщики туш, дубильщики и красители кож, обувщики), наик (плетельщики корзин и циновок), бханги (метельщики, уборщики падали — это самая низкая каста, она известна и под названием мегхваль).

Вне этих групп стоят мусульмане, занимающиеся земледелием, работами по металлу, изготовлением фаянсовой посуды,

* Следует иметь в виду, что само сословие брахманов делится на группы, традиционно считающиеся более высокими и низкими в зависимости от приписываемого им происхождения, а также от того, какие именно касты пользуются их услугами.

эмальерным делом, изготовлением браслетов и т. п. (кроме работ неприкасаемых) [435, с. 58—59].

Поскольку из среды джатов выходило мало джагирдаров или заминдаров и они были общинниками-землевладельцами, их положение после отмены системы крупного землевладения не изменилось, а соответственно и отношение к ним со стороны окружающих. Раджпуты, которые не сумели удержать большие наделы земли и опустились до положения рядовых земледельцев, не смогли сохранить прежней престижности своих позиций. В современных деревнях Раджастан ведётся негласная борьба между ними, джатами и брахманами — а местами и гуджарами — за главенство и влияние в среде деревенских жителей.

Баньи тоже, подобно джатам, своего положения не утратили и, продолжая заниматься торгово-скупочными и финансовыми операциями, в эту борьбу не вступают, хотя и числятся в ряду высоких каст, — они утверждают свои позиции материальной зажиточностью.

Во взаимоотношениях между кастами все еще соблюдаются ритуальные ограничения (они заметно теряют свою силу лишь вблизи больших городов и там, где развито отходничество). Индийский исследователь С. Сривастава составил таблицу, в которой довольно наглядно показана схема этих ограничений. Таблица основана на данных, собранных в деревне Асальпур (юг дистрикта Джайпур), там живут представители 25 каст. Указания, содержащиеся в ней, относятся к главным видам ограничений межкастового общения — к разрешению на право брать у членов других (и каких именно) каст неприготовленную пищу (*каччха*), приготовленную на огне (*пакка*), воду и курительный прибор (*хукку*), т. е. сообща курить из одной хукки, передавая друг другу мундштук (хотя дым тянут через кулак).

Как видно из приведенной таблицы, наиболее оскверняющим моментом является принятие пищи, не приготовленной на огне, — этого запрета строго придерживаются все брахманские касты и средние чистые касты в порядке своего иерархического положения. Пищу-*пакка*, с которой осквернение «снято огнем», и воду высокие, средние чистые и низкие чистые могут принимать практически почти от всех каст, кроме неприкасаемых, и не случайно для высоких это право завершается на 17-й касте (*лакхера*) — джоги и наи в некоторых местах продолжают считаться принадлежащими к IV группе. В IV группе три касты (№ 21, 22 и 23) соблюдают запрет на общение с балаи, самой низкой подкастой чамаров (№ 20), а наты (танцоры за деньги), общаясь с балаи и «совсем низкими» бханги, в свою очередь, не общаются с этими тремя.

В таблице не представлены раджпуты, так как их нет в указанной деревне, но в ряду высоких каст они занимают второе место после брахманов.

У раджпутов взаимное общение между их группами ограни-

Уровень разрешенного традицией общения между кастами

№	Каста	Пища-качичка	Пища-пакка	Вода	Курение
I.	Брахманы	} ** 1—5	1—17	1—17	1—18
	1. Гаур				
	2. Дадхичх				
	3. Кханделвал				
	4. Сарасват				
	5. Парик				
II.	Средние чистые	1—6 1—7 1—8	1—17 1—18 1—18	} 1—18	} 1—18
	6. Банья				
	7. Кхати				
	8. Сони, сонар				
III.	Низкие чистые	} 1—18 } 1—19	1—18 1—19	} 1—19	1—19
	9. Госвами				
	10. Бадава				
	11. Джат				
	12. Гуджар				
	13. Кумават				
	14. Мина				
	15. Дарога				
	16. Кумхар				
	17. Лакхера				
	18. Джоги				
	19. Наи				
IV.	Неприкасаемые	1—20 1—19, 21 1—19, 22 1—19, 23 1—20, 24 1—25	1—20 1—19, 21 1—19, 22 1—19, 23 1—20, 24 1—25	1—20 1—19, 21 1—19, 22 1—19, 23 1—20, 24 1—25	1—20 1—19, 21 1—19, 22 1—19, 23 1—20, 24 1—25
	20. Балаи				
	21. Райгар (регар)				
	22. Гувалая				
	23. Дхоби				
	24. Нат				
	25. Бханги				

* [453, с. 54].

** Фигурная скоба введена редакцией.

чивалось социальными позициями — богатый джагирдар не принимал пищи в доме обедневшего заминдара, но в своем доме брал от него любую еду и воду. Раджпуты едят все, полученное из рук всех членов чистых каст, даже пищу-качичка, в отличие от брахманов. Они продолжают сохранять приверженность только к своим обычаям и к особенностям оформления своей внешности — обязательны большие тюрбаны, пышные усы с закрученными вверх кончиками и другие свойственные им черты, издавна отличающие их от членов других каст.

Вариабельность этих отношений может колебаться в пределах двух-трех каст, но в целом эта схема соответствует дей-

ствительности. Принято соблюдать ряд других традиционных предписаний, внушаемых всем с самого раннего детства: здороваться, если проходит мимо кто-либо из более высокой касты; если из колодца одновременно вытаскивают ведра, то более низкий должен свое ведро держать ниже ведра, принадлежащего более высокому; при ветре надо стоять так, чтобы более высокий находился с наветренной стороны. Все эти и многие другие предписания и создают ту невоспроизводимую и неистребимую «атмосферу касты», по которой легко узнать членов каждой из них.

Все же в стремлении утвердить себя на более высокой кастовой ступени некоторые начинают усваивать обычаи высоких каст. Так, кхати служат тому иллюстрацией. После освобождения Индии они, как и многие другие члены средних и особенно низких каст, стали утверждать себя в более почетном положении методом усвоения внешних примет, а также запретов и предписаний высоких каст: носят священный шнур, не берут еду от тех, от которых брали раньше, и т. п. [435, с. 72].

Особенно большое значение придается отказу от выполнения традиционных обязанностей — чамары перестают заниматься уборкой и обдиранием туш павших животных и выделкой кож, начинают есть только вегетарианскую пищу, как брахманы, и прекращают пить пальмовый самогон — *тодди* (кстати, он является традиционным, широко употребляемым напитком не только людей из племен и низких каст, но и многих средних, и особенно раджпутов). Наики тоже переходят к земледелию, батрачеству, работе на стройках и перенимают некоторые обычаи высоких каст.

Отказы от традиционных профессиональных занятий подрывают древнюю систему связей между *джаджманами* — работодателями и *каминами*, или *пурджанай*, — работниками (она известна под названием «система джаджмани»). Эта система связывала взаимным обменом продуктами труда и услугами членов всех каст в течение многих поколений, и процесс обмена не мог нарушаться по воле человека — такой случай должен был обсуждаться кастовый выборный совет — панчаят; она является системой политических, экономических и ритуальных отношений между кастами, и в основе ее лежат древние отношения господства и принуждения [479; 320; 353; 12; 87]. Высокие касты всегда сохраняли положение джаджманов, а более низкие оказывали им услуги и поставляли за натуральную (в новое время и денежную) форму оплаты продукты своего труда.

В Раджастанхана известны три вида «системы джаджмани»: 1) низкие касты обслуживают более высокие и получают натурой и деньгами; 2) отдельные касты взаимно обмениваются трудовыми услугами; 3) некоторые средние (частично и высокие) касты оказывают функциональные (обычно ритуальные) услуги низким и зарегистрированным, получая натуральную и

денежную оплату, но это не считается трудом каминов; брахманы, раджпуты, банья, мали, гуджары и ахиры тоже в роли каминов не выступают, а если и поддерживают взаимные трудовые связи с разными кастами, то не в порядке обязательности [435, с. 83—84].

В состав кастового общества Раджастхана входит значительное количество каст, оказывающих другим не трудовые, а так называемые функциональные услуги. Сюда следует отнести свыше 35 каст и подкаст брахманов и 7 каст бардов и прославителей, среди которых особенно широко известны чараны — друзья, философы и «идеологические помощники» раджпутов и бхаты — составители и хранители генеалогических списков раджпутских родов и исторических хроник, повествующих об их битвах, победах или поражениях, связях с другими народами, участии в строительстве городов и храмов, в развитии искусств и т. п. И те и другие связаны в течение многих поколений с определенными раджпутскими группами, и традиция не поощряет нарушения подобных связей — история каждой семьи раджпутов передается из поколения в поколение именно в пределах данной семьи бхатов, но они не считаются отношениями джаджмана и камина — скорее воспринимаются как почетная обязанность и патроном и прославителем. Несмотря на то что бхаты часто мифологизировали многое, что касалось древних родовых связей или деяний раджпутов, все же именно благодаря их трудам историки имеют возможность изучать многие процессы, протекавшие в Раджастхане в древности и в эпоху средневековья.

В среде раджастханцев существует не менее 8 каст, известных как писцы. Частично, подобно бхатам, они занимались тоже составлением хроник, но главным их делом было переписывание документов и старых каястха, кхатри, осваль, мохнот, бхандари, сингхи, лодха и мохата. Так как это были грамотные и даже образованные люди своего времени, из среды их потомков впоследствии вышли многие работники административного аппарата, представители интеллигенции, предприниматели и т. п. [165, с. 10—11].

В группу, объединяемую общим условным названием «марвари», входят касты торговцев и дельцов — махаджан, сараваги, порваль, шрималь, агарвала, махешвари, сунла, лохиа и др.

В наше время считают, что настоящее место человека утверждается его работой, а не кастой, но при этом почти все, за малым исключением, думают, что касту человека, сменившего свое традиционное занятие и положение, всегда можно узнать безошибочно прежде всего по его поведенческим привычкам, чему индийские исследователи находят немало примеров [290, с. 190—210].

Кастовые запреты в более или менее полном объеме соблюдаются в деревнях, удаленных от больших и растущих горо-

дов, центров развития новых отношений и новых культурно-поведенческих комплексных представлений. Новую жизнь и новую форму как бы обрела в городах древняя формула Ману «Всегда чиста рука ремесленника» [58, V (129)], которая дхармически оправдывает нарушение многих кастовых предписаний и помогает избегать запретов даже на общение с членами зарегистрированных каст, если того требуют служебные обязанности [290, с. 223—224].

К кастам раджастханцев, как и к членам любых каст в составе других народов Индии, можно отнести точное определение, данное советским индологом А. Куценковым об изменениях в «составе личности» членов каст в новое время: «Но первый и главный шаг уже сделан: человек перестал быть неизменным, он стал гибче, инициативнее, предприимчивее, его сознание расширилось, и это главный итог исторического процесса» [87, с. 204].

Начавшийся распад древних связей не успел еще изменить характера и облика раджастханской деревни — кастовый состав определяет его планировку и тип домов. Для многокастовой деревни характерно наличие нескольких кварталов, каждый из которых заселен членами одной или нескольких близких по положению каст. Эти кварталы носят в Раджастхане названия «дхана» или «тхок», что значит «поселок», и осмыслиются как кастовые поселки, а не как административно-условные подразделения деревни. Там, где в составе сельского населения есть мусульмане, они тоже, как правило, заселяют отдельный квартал или хотя бы несколько стоящих вместе домов. Издревле кодифицированные индуизмом правила, предписывающие территориальное группирование по профессиям в пределах поселения [17, с. 60—61], продолжают традиционно восприниматься как обязательные и вплоть до нашего времени реально отражают социально-иерархическую структуру населения каждой деревни. В большинстве случаев в каждом поселке есть свои источники воды, и, во всяком случае, касты IV группы должны иметь отдельные колодцы.

Кастовая стратификация, по мнению исследователей, в наше время изменяется по двум главным направлениям: по линии «поднятия» низких каст на уровне семьи или личности, что принято называть санскритизацией [445], и по линии модернизации взаимоотношений, что может быть определено как десанскритизация [362]: высокие касты с каждым годом все более активно общаются с низкими, объединяясь на почве партийно-политических интересов, предвыборной борьбы и т. п. [325]. Многое в положении касты на ценностной шкале местных отношений зависит от качеств тех лиц, которые входят в кастовый панчат, — у высоких и средних каст эти лица избираются, а у каст III и IV групп посты наследственны [453, с. 189].

Деревенский панчат состоит, как правило, из старшин

каждой главной касты деревни. В прежние времена членами панчаятов в обязательном порядке были джагирдары и местные заминдары или их представители, теперь же, после отмены их прав, члены таких семей все еще по традиции входят в панчаяты и оказывают на них заметное влияние. Кастовые панчаяты должны следить за тем, как члены данной касты соблюдают ее дхармические предписания и законы, и налагать наказания (покаяния, штрафы, паломничества и т. п.) за серьезные нарушения, а деревенские — за порядком в вопросах ирригации, пользования выпасами, распределения и аренды участков, постройки общественных зданий и т. д. Поскольку всюду сохраняется доминантное положение членов высоких каст, в деревенских панчаятах царит конфликтная атмосфера [353].

Возникающие повсеместно кастовые организации, на которые опираются многие индийские политические партии, стараются использовать кастовые панчаяты для осуществления своего влияния (особенно в периоды выборов) на членов касты и для вовлечения их в число членов или сторонников этих организаций [97], например, таких, как Гаутам сабха (организации касты гуджаргаур-брахманов), Махешвари сабха (касты махешвари-банья), Агравал самадж (касты агравал-банья), и многих других. Подобные организации стараются привлечь людей тем, что делают ставку на их материальную заинтересованность: они имеют свои страховые конторы, кассы взаимопомощи, инвентарь, строительные материалы, кооперативы, как производственные, так и сбытовые, а иногда даже школы.

В целом, как отмечают исследователи, политическая и общественная активность раджастханцев заметна лишь в городах и прилегающей к ним местности, в деревнях же, оторванных или удаленных от центров, жизнь в основном течет в рамках пассивной приверженности традиционному устоям [435, с. 199].

Для активизации работы панчаятов и панчаят-самити (советов нескольких деревень) правительство Раджастхана ввело в действие новое постановление, в соответствии с которым в состав выборного руководства самити вводился и возглавлял его правительственный чиновник со специальным агротехническим и зоотехническим образованием, работник Раджастханской административной службы. Главной целью нововведения, имевшего место в 1970 г., было достижение развития отдельных районов для скорейшего поднятия уровня хозяйства всего дистрикта, а значит, и штата в целом. Судя по результатам опроса общественного мнения, лишь 30% грамотного населения оценили такое мероприятие как ощутимо полезное, остальные же полагают, что специалисты указанного профиля не знакомы ни с локальными условиями и отношениями между людьми, ни с действующим законодательством, а поэтому не в состоянии успешно справляться с возлагаемыми на них задачами, тем более что они не могут опереться на такой фактор, как традиционный авторитет, и не в силах противостоять тому воздей-

вию, которое оказывают на решение панчаята те, кто лично влияет на его членов,— родственники, друзья, члены касты, ростовщики, представители местных органов власти и т. д. [325, с. 147—148, 153]. Пережитки феодального прошлого еще продолжают заметно тормозить работу сельских панчаятов как органов, долженствующих способствовать широкому и всестороннему социальному прогрессу.

Глава IV

РЕЛИГИЯ, ОБЫЧАИ И РИТУАЛЫ

Религиозные воззрения

Подавляющее большинство раджастханцев исповедуют индуизм. Издревле эта земля считалась оплотом индуизма, и, как уже указывалось, именно здесь находилось кшатрийское монархическое государство матсьев, где ведущей формой идеологии было брахманско-религиозное учение раннего индуизма. Тут протекали интенсивные процессы культурной ассимиляции арьями автохтонных народов и включение в индуизм их религиозно-культовых представлений, наряду с усвоением ряда идеологических институтов индуизма, начиная с ранних ведийских форм. Этот процесс, известный под названием «индуизация племен», в известной мере продолжается и в наши дни, будучи выражением национально-интеграционных связей населения штата. Свыше 23 млн. человек исповедуют в Раджастхане индуизм [323].

В него как в религиозную и нравственно-этическую систему вошло неисчислимое количество форм веропредставлений, норм веропочитания и поведенческих предписаний. Такое разнообразие обусловлено историческими условиями формирования индусской общины, которая может быть названа «общиной» только весьма условно, так как наличие в ней сотен каст и факт их приверженности не только к разным культурам, но и к разным, иногда прямо противоположным предписаниям, касающимся жизненной и религиозной практики, не дают нам права считать индусов (82% населения Индии) единой общиной. Чтобы приблизиться к истине, следовало бы отпавляться от утверждения, что количество форм индуизма (или его вариантов) может быть сближено с числом каст и этнических, этнокастовых или сословно-кастовых групп, члены которых причисляют себя к индусам.

Индийский исследователь С. Дубе верно заметил, что индуизм, особенно в селах, «является чрезвычайно эластичной религией» [294, с. 95]. Вероисповедные и дхармические-поведенческие нормы во многом сближают раджастханцев с живущим вблизи его границ населением соседних штатов. Наиболее ярко это прослеживается в среде населения Мальвы, искони поддер-

живавшего с раджастанцами тесные политические, хозяйственные и семейно-брачные связи. Касты этой местности не похожи на раджастанские лишь тем, что к их названиям прибавляется слово «мальви» (как, например, мальви-брахман, мальви-лохар и т. п.), но кастовый состав деревень почти не отличается от юго-восточных районов Раджастана.

Почти в каждой деревне Раджастана, как и в Мальве, обязательно имеется храм или святилище бога Шивы, где служат жрецами госайны, и часовни богинь-матерей, расположенные, как правило, в кварталах-поселках тех каст, которые признают этих богинь своими наивысшими покровительницами. В таких часовнях служат или джогги, или жрецы из каждой данной касты. Реже встречаются храмы Рамы, но больше всего святилищ или храмов, посвященных Кришне,— этим богам вишнуизма служат брахманы или члены касты вайраги-вайшнава [373].

Как правило, религиозные церемонии индуизма, предписываемые древними религиозно-правовыми трактатами, дхармашастрами, для ежедневного исполнения, не исполняются широкими массами трудового населения из-за его занятости и потому, что они незнакомы с шастрами; люди придерживаются своего религиозного долга главным образом в дни праздников. Проследить исполнение религиозных обрядов в разной степени можно лишь в среде брахманов и членов каст I группы— этим обрядам особенно привержены женщины.

Поливариантность индуизма может быть прослежена в Раджастане, как и в любой другой области Индии. Несмотря на кажущуюся громоздкость этой системы, она чрезвычайно подвижна, и факт восприятия любой группой индусов новых богов или новых форм поклонения, равно как и отход от старых, не находился и не находится в противоречии с принадлежностью к индусской общине.

Поведенческие нормы, которые предписываются религиозными установлениями высоким и низким кастам, бывают настолько различны, что иногда их можно принять за нормы разных религий.

Различия в нормах индуизма прослеживаются в большей степени в границах областей, где население этнически более разнородно. К таким областям относится и Раджастан.

Поликастовый состав раджастанцев в сочетании с издревле устоявшимися нормами межкастовых производственных и бытовых связей послужил в специфических условиях исторического развития этого народа тем фактором, который надолго стабилизировал формы культовых представлений и связанных с ними ритуалов. Здесь сохранились почти без изменений многие черты индуизма, сложившиеся и в эпоху древности, и в период средневековья.

Из числа ведических и пуранических богов раджастанцы почитают не всех, которым продолжают поклоняться индусы в

других областях Индии, но во многом забытый в остальной Индии бог Брахма тут занимает одно из ведущих мест в пантеоне — в Раджастхане находится один из двух самых знаменитых в стране храмов Брахмы (на берегу оз. Пушкар вблизи г. Аджмера), привлекающий паломников из всех штатов. Изображение Брахмы можно видеть в храмах бога Шивы [165, с. 36], что не встречается в других регионах страны. Имеются также храмы Брахмы в Кхедде и Васантгархе.

Поклоняются также ведийским богам Сурье — богу Солнца, Соме — богу Луны и Агни — богу Огня; особо привержены этим культам раджпуты, возводящие свое происхождение к этим богам.

И если в Ригведе и ряде других памятников ведийской литературы Солнце иногда описывается (или упоминается) в женском образе, то позднее среди населения описываемого региона, это всегда мужчина, воин, носитель света и славы, летящий по небу в золотой колеснице, влекомой или семеркой коней (что соответствует семи дням недели), или одним семиглавым конем. В космологических мифах и трактатах говорится, что бог-Солнце (чаще всего его именуют Сурья) придает форму и облик Луне в периоды ее переменных циклов, что он — кшатрий, обладающий красно-бурым могучим телом, правитель, воплощение правды и добра, друг планеты Брихаспати (т. е. Юпитера), который считается наставником всех других богов. Заостренный по краю тяжелый диск — «чакра», приписываемый как оружие солярному божеству Вишну, является символом самого Солнца и его силы. Во всем Раджастхане население, включая и «лунных» раджпутов, высоко почитает Сурью, а его изображения, как непосредственные, так и условно-символические, можно встретить во всех видах и отраслях народного искусства.

Космологические представления в древности находили отражение в двух видах творчества — фольклоре и орнаментальных мотивах. Последние, как признается наукой, были формой записи, смысл которых кодировался в условных знаках и символах. Некоторые из них расшифрованы и освоены исследователями, другие ждут своего истолкования, а известная часть таких знаков донныне традиционно осмысливается лишь в соответствующей этнической среде (как и ряд фольклорных и мифических образов, трудных для понимания и научного анализа, — примером тому могут служить заклятия, заговоры, поговорки и загадки).

В науке признано, что общность или близкое сходство орнаментальных мотивов на обширных регионах могут быть приняты за показатель вероятности сходства или общности мировоззренческих концепций у народов этого региона на определенных исторических этапах их развития. Поэтому, как уже сказано, можно считать оправданной попытку выявления следов большей древности лунарного культа у праславянских народов Юго-Восточной Европы, а также близких им индоиранцев.

К числу поддающихся осмыслению знаков, восходящих к древнеславянским системам орнамента, можно отнести интересные в данном аспекте возможные изображения лун на традиционно воспроизводимом орнаменте русской женской рубахи [94, с. 128; 122, с. 513]. Указанный орнамент состоит из 49 кружков, в каждом из которых черточками отмечен сектор; все они разновелики и наводят на мысль о стремлении показать разные фазы Луны. Число 49 говорит, вероятно, об основных четырех ежемесячных фазах (неделях), повторяющихся 12 раз, и об одной дополнительной Луне для уравнивания с солнечным годом. Это объяснение напрашивается невольно, а другое, насколько нам известно, пока никем не предлагалось.

Следы лунного календаря обнаружены при анализе зодиакальных знаков в орнаменте керамических сосудов неолитических культур населения Днепро-Донецкой территории [155], которое рассматривается как праславянское. Он выявлен и на стенках каменного саркофага погребений № 3 и 4 (и в досыпке над погребением № 4), найденных при раскопках 1-го Старосельского кургана, которые проводила Херсонская экспедиция Института археологии АН УССР в 1972 и 1981 гг. в междуречье Днепра и Ингульца, и соотносимых с кеми-обинской культурой Крыма (IV—III тыс. до н. э.). Памятники последней характерны для Нижнего Поднепровья, Крыма, прибрежных районов рек Буга и Кубани. В более позднем (середина III тыс. до н. э.) погребении № 8 представлены уже следы солярного культа. Оно сближается с майкопской культурой Северного Кавказа (вторая половина III тыс. до н. э.) и относится к недавно выделенной старосельской культуре [158, с. 29—33].

Правда, привлекает внимание указание, что изображение 12 расходящихся от солнца дорог в погребении № 8 не является точным отражением месяцев солнечного года — они не равны один другому, одни повторены дважды, а других нет вообще [158, с. 33]. Можно предположить, что такая нечеткость свидетельствует о том, что в тот период происходила замена лунного календаря солнечным. Это могло быть вызвано или слиянием в одну этническую общность двух групп племен — тех, кто придерживался более древнего лунного календаря, с теми, кто пользовался солнечным, — или же заимствованием племенами первой группы того календаря, который был встречен ими у второй. Важен установленный украинскими археологами факт наличия сменявшихся в исторической последовательности двух форм календаря, безусловно связанных и с двумя соответствующими формами религиозно-культурных представлений.

В данном исследовании важно не забывать, что в культуре индоарьев, несмотря на сложившуюся неоднородность их расово-этнического состава (в его широком по своему разнообразию диапазоне), сохранился — и сохраняется в известной мере до наших дней — ряд явлений реминисцентного характера. Они могут быть возведены к эпохе культового единства, когда пле-

мена протоарьев и праславян проживали на одной обширной территории.

Следует вспомнить, например, о том, что в верованиях праславян немаловажное место занимали боги, связанные с культом плодородия, и в том числе Род — бог оплодотворения, ярости и крови и податель силы. Это имя в ведийском языке, наиболее вероятно, трансформировалось в имя «Рудра» [45, с. 87—90] *.

В числе ряда значений имени «Рудра» имеется и «бурый, красный, рыжий», что заставляет думать о его связи с европеоидным расовым прототипом.

Этот бог привлекает особое внимание из-за того, что именно он встретил в Индии свой аналог в лице доарийского Шивы и в потоке ассимилятивных уподоблений культовых норм доарийских и арийских племен слился с ним в единый образ, сохранивший за собой оба имени не как теонимы-эпитеты (которых известно, по некоторым исчислениям 100 — «шатарудрия», а по другим — больше), а как основные и равнозначные имена: уже в ведийской и эпической литературе под именами Рудры и Шивы понимается один бог.

В мифологической системе восточноевропейских (праславянских, а позднее — славянских) народов с почитанием бога Рода был издревле связан и фаллический культ, который в пережиточных формах («экспрессивная» мужская речь, несомненно восходящая в своих непечатных словосочетаниях к сакральной надписи и изображения в орнаменте, ряд обрядовых действий) сохраняется вплоть до нашего времени. У древних же славян обнаруживается и наличие фаллических идолов [122, с. 463].

В Индии этот культ Рода-Рудры (т. е. богов, взаимно связанных, по нашему предположению, практически полным функциональным соответствием и видимой принадлежностью к наиболее древнему, индоевропейскому кругу богов плодородия) совпал с фаллическим культом Шивы, и шиваизм именно вследствие этого достаточно быстро распространился в среде индоарьев (его стали широко исповедовать кшатрии, а впоследствии и раджпуты), став мощным фактором взаимной адаптации и ведущим течением раннего индуизма. Надо полагать, что в силу такого совпадения Рудра, ставший было в Ригведе уже второстепенным божеством (оттесненным в ряду некоторых других богов на задний план такими объектами почитания, как, например, бог-воитель Индра, которому посвящено 250 гимнов), как бы заново родился на индийской земле. Рост его

* Рудре в Ригведе посвящено лишь три гимна — в мандалах (частях) I (114), II (33) и VII (46), а два гимна — в мандалах I (43) и VI (74) — совместно Рудре и Соме. Мандалы II, VI и VII, по недостаточности еще разработанной (относительной) хронологии Ригведы, включаются в число более древних, равно как и та часть мандалы I, в которую входит гимн Рудре и Соме, в отличие от поздней ее части, включающей в себя гимн Рудре [118, с. 27—28]. (См. там же обзор литературы по данному вопросу.)

популярности можно объяснить лишь тем, что местные народы узнали и признали в его функциях известные им функции Шивы.

Тот же факт свидетельствует и о значительной силе воздействия на арьев культово-религиозных представителей этих народов, чему тоже необходимо уделять внимание. Наряду с упрочением этого «адаптационного моста» в верованиях арьев укрепилось и неотделимое от шиваизма и от фаллического культа почитание богинь-матерей. Шива выступает здесь как главный объект почитания. В храмах, часовнях и других святилищах он чаще всего предстает в форме шивалингама, но есть и его изображения в образе человека (обычно в фаллическом состоянии). Как правило, рядом с изображением Шивы помещаются фигуры его супруги в ее разных ипостасях, как милостивых, так и карающих, а также сыновей. Храмы и святилища шиваитско-шактийских культов имеются практически в каждой деревне, в каждом квартале города.

Почитание богинь-матерей (шактизм), повсеместно распространенное в среде всех социальных и этнических групп раджастанцев, уходит своими корнями в глубокую древность, в культы доарийских народов и связано с матрилинейными формами семьи и матриликальными браками. Пережитки обеих общественных структур сохраняются не только у групп населения, этногенетически восходящих к этим народам, но и у потомков индоарьев, заимствовавших у автохтонных народов многие формы социальных институтов.

Шиваизм-шактизм в самых разных своих проявлениях является ведущей формой религии раджастанцев и в течении всего периода исторического развития этого народа оказывал существенное влияние на складывание всех форм его духовной культуры. В Раджастанхне количество храмов и святилищ Шивы и Шакти не поддается исчислению.

Наиболее распространенными именами Шивы в Раджастанхне являются: Махеш, или Махешвар, Бхайрон, или Гора Бхайрон, или Бхаргава, Банешвар, Эклингджи, Махадео, а его супруга почитается чаще всего под именами Девы, Мата, Дурга, Парвати, Ума, Гаури, Бхавани, Кали. Имена же богинь-матерей неисчислимы, но наиболее широко распространены культы Амба-деви, Шитла- или Седхаль-маты, Чамунды, Джин-маты, Холики, Сакамбхари. По всему Раджастанхану поклоняются и Семи матерям, объединяемым общим именем Махамая. Видимо, их можно сопоставить с изображением семи фигур на каменных рельефах из цивилизации Хараппы, явно имевших сакральное значение.

Многие касты предпочтительно поклоняются той или иной богине. Так, Чамунда является главным объектом почитания у пушкарна-брахманов, Ганга-мата — у чамаров, Калика — у сахариа, Наранин-мата — у наи и т. и.

Все богини — воплощение шакти — женской энергии, жен-

ского начала. Как говорят жители штата, у них имен столько, сколько в Раджастхане деревень. Многие кулы считают тех или иных богинь покровительницами своих групп, Кул-деви. Это в равной мере относится и к раджпутам, и к кастам IV группы.

С почитанием богинь связаны доарийские формы тантрических богослужений и ритуальных отправлений. Они известны под названием *вам-марг* или *вамачара* («путь левой руки») и восходят к древнейшим магически-заклинательным действиям культа плодородия, которые в Индии в бытовой речи часто сводятся к краткой формуле: «Ешь, пей и наслаждайся». По ритуальным предписаниям *вам-марга*, служение богиням должно имитировать необходимые для их активного функционирования жизненные процессы, а поэтому в пуджи входит пять элементов: поедание мяса, рыбы и поджаренных зерен возбуждающих злаков, употребление алкогольных напитков и половой акт [190, с. 228—243].

Тантризм неотделим от шиваизма-шактизма, а поэтому широко распространен в среде всех социальных слоев раджастханцев. Даже вишнуиты частично являются тантристами, но объектом их поклонения служит не Лакшми, супруга Вишну, а Радха, возлюбленная Кришны [165, с. 38] (с этой четой связаны многие представления о ритуальном эротизме, что было одним из путей проникновения тантризма автохтонных народов в ведийские основы индуизма).

Часто теистические формы религии неотделимы от анимизма — вера в злых и добрых духов распространена повсеместно, и такая группа, как, например, санси, называет духов именами богинь Бемата, Масани-деви, Кали-мата или Лата-мата [254, с. 32].

В религиозном мышлении людей нет четких понятий о разнице между богинями и духами женского рода, и те и другие чаще всего бывают представлены камнями, обычно даже и не имеющими антропоморфной формы, которые положены то по одному, то по несколько под деревьями вблизи деревень или на деревенской площади, а то и на улицах городов. Широко известное в индуизме поклонение камням слилось в этой религии с поклонением изображениям божества, а пуджи, и жертвоприношения проводятся как перед камнями, так и перед статуями божеств. Как правило, камнепочитание связано с шиваизмом и шактизмом. Нам не приходилось наблюдать вотивные акты, которые относились бы к камням, связанным с более поздней формой религии — с вишнуизмом.

Еще один древний культ — поклонение священным деревьям, — вошедший в индуизм из верований автохтонных народов, тоже широко распространен в среде раджастханцев. Все население почитает баньян (*Ficus Bengalensis*), ним (*Azdrachta Indica*), пипаль (*Ficus Religiosa*), банан и тулси — «куст Вишну» (*Osimum sanctum*). Именно под священными деревьями помещают *чабутары* — платформы, на которые кладут сак-

ральные изображения или предметы поклонения, а часовни и храмы стоят вблизи таких деревьев (или эти деревья сажают возле святилищ). Представители всех религиозных общин почитают камни и деревья как «дома духов» или воплощение их силы. Культ деревьев явно восходит к древнему поклонению якшам — духам, чьим убежищем считались деревья: в древнеиндийской скульптуре и каменных рельефах, начиная от эпохи Хараппы, повсеместно изображались якши (в образе мужчин) и якшини (в образе женщин), таящиеся в ветвях деревьев или стоящие возле них.

Среди раджпутов высоко почитаются духи, в которых, по их представлениям, превращаются люди, погибшие в битве за веру и свою землю. В западных областях штата их называют «бхомиа», считают охранителями поселений и верят, что они группами ночью ходят вокруг деревень и превращают в бхомиа каждого, кто им встретится на пути [248, с. 41].

С этими представлениями сближаются раджпутские культы памяти героев. В разных областях штата есть свои особо почитаемые герои, но повсеместно распространено поклонение Гоге (Гуге)-джи, Пабу-джи, Теджа-джи, Мамо-джи, Рамдео-джи и др. Они прославляются в песнях и сказаниях, им посвящены святилища, с днями их рождения связаны народные праздники и проведение ярмарок. Их почитают все слои и группы населения штата. И среди индусов, и среди мусульман некоторые из них известны как *пирь*. Массовое поклонение вызывают Гога, Пабу, Рамдео, Меха и Харбху (из них только Рамдео не был раджпутом) [394, с. 134—135]. Рамдео особо высоко почитается кастой бхамби, которая поклоняется ему как инкарнации бога Кришны [248, с. 40—42].

Эти пять героев-пиров известны в Раджастхане как *панч-пир*, и к посвященным им часовням и их священным изображениям стекаются паломники из других штатов Индии.

От широко распространенного в воинской среде раджпутов древнего обычая *сати* — самосожжения вдов, — обычая, строго запрещенного законом, остался практикуемый всеми раджастханцами культ памяти этих женщин, тоже именуемых *сати*. По всей земле Раджастхана рассеяно множество посвященных им святилищ и памятников. Обычно это вертикально укрепленные в земле каменные плиты, на которых высечены изображения всадников и всадниц или кисти руки — чаще женской, но иногда женской и мужской.

В народных религиозных представлениях *сати* входят в ряд богинь-покровительниц, и к ним взывают, прося о сохранении жизни и здоровья мужчин и детей, о благополучии семьи и т. п., принося к таким изваяниям цветы.

Есть и часовни, посвященные *сати*, и даже широко известный храм Рани-сати в Джхунджхуну, к которому стекаются десятки тысяч паломников в дни ее праздника и праздничной ярмарки.

В отправлениях шиваитско-шактийского культа в среде и высоких и низких каст раджастанцев большую роль играют *джоги*, или *йоги*, проводящие обряды жертвоприношения, особенно в дни праздников, и получающие за это соответствующее вознаграждение. Это каста IV группы, и ее деятельность связана с магией, шаманством, знахарством.

Деревенские храмы богинь-матерей обычно находятся там, где расположены жилища джогов [252, с. 32]. В отличие от других индусских групп джоги не кремируют своих покойных, а хоронят, придав телу йогическую «позу лотоса» [239, с. 17].

На праздниках джоги употребляют мясо и много алкогольных напитков, что связывает исповедуемую ими форму шиваизма с религией племен. (Здесь мясную пищу называют «радж-пути», а вегетарианскую — «вайшнава» [373, с. 119]). В шиваизме-шактизме есть еще одно йогическое направление, тоже восходящее к древним формам религиозного мышления автонных народов. Его можно условно определить как натхизм, так как его приверженцы известны под названием натхов (Натх — «Владыка», один из эпитетов Шивы), последователей учения индусской секты Сатнатх пантх, или Натх сампрадая [438]. Она тоже была изначально близка тантризму, что следует связывать с религиозно-магическим мировоззрением индийских племен, а также образовавшихся на их основе низких каст. Культ богинь-матерей и мифических существ женского пола, играющий такую большую роль в тантризме, отражен во многих памятниках древнеиндийской литературы, связанной с этим учением, и сохраняется донныне в культовых представлениях указанных этнических и социальных групп. Например, существуют предписания выполнять тантрические обряды только в доме гончаров, а один из основателей натхизма, Горак, или Горакша (Горакнатх), тоже происходил из низкой касты пастухов [152, с. 364], и именно с его учением, близким и к шиваизму, и к тантрическому буддизму, связывают создание позднесредневекового произведения «Кубджика-тантра», названного так по имени Кубджики, главной богини гончаров [190, с. 66, 148].

Учение Горакнатха, развивавшееся в русле раннего шиваитского бхакти, призывало к равенству всех каст перед лицом Шивы (Рудры) и Шакти и сначала основывалось на практике йоги и требовании воздержания. К йоге натхов, которая расходилась с классической йогой Патанджали, критически относились и относятся ортодоксальные брахманы [190, с. 288—289], так как постепенно она отошла от главного ее требования — отказа от телесных радостей, который несовместим с тантризмом [205].

Члены секты в Раджастане сконцентрированы в основном в юго-восточных дистриктах; в частности, при проведении переписи 1961 г. была выбрана деревня Кьясара (дистрикт Джхалавар), почти 20% населения которой составляют натхи (эта

монография и легла в основу нижеследующего их описания) [244].

По своему социальному положению они занимают высокое место — второе после брахманов. По их преданиям, некогда (вплоть до XVI в.) они были йогами-воинами Шивы и вели аскетический образ жизни в пещерах при скальных храмах Элефанты, Салсетта и Элоры. Их обязательным отличием были расплющенные и растянутые мочки ушей, в которых они носили тяжелые круглые серьги — с этим связано название их секты «канпхата» («рваные уши»). Они боролись за насаждение своей веры и часто насильно посвящали в секту, продевая серьги в уши аскетов других сект.

В их секту могут вступить члены любых каст и любого вероисповедания [205, с. 24]. После обряда посвящения можно оставаться йогом-«аугхаром» (холостяком), однако разрешается также иметь семью и вести хозяйство — основная масса натхов Раджастанхана занимается земледелием и скотоводством.

Некоторые из них уже отказываются от обряда протыкания ушей, говоря, что носят серьги невидимо для глаз, и ограничиваются тем, что надевают *рудракшу* — ожерелье шиваитов из 32, 64, 84 или 108 семян дерева рудракша (*Elaeocarpus Ganit-gus*), священного для всех приверженцев культа Шивы-Рудры.

Там, где живут натхи, они являются священнослужителями в храмах Шивы — все семьи этой секты поочередно служат в храме и отвечают за сохранение в нем должного порядка. За это они пользуются определенной частью приношений. Некоторые храмы весьма богаты, так как привлекают и членов секты, и паломников из других штатов, главным образом из Махараштры и Гуджарата.

В отличие от остальных индусов натхи покойников хоронят, а не кремируют. Их кладбища расположены недалеко от храмов Шивы.

Вишнуизм — второе после шиваизма распространенное в Раджастанхане течение индуизма, появившееся здесь не ранее I в. до н. э. [327, с. 172—177], — выражен главным образом в форме кришнаизма.

Кришна («Черный» бог) в индуизме имеет несколько концептуальных биографий, три из них известны наиболее широко, и ими насыщены мифы и предания. Отдельные элементы всех трех вариантов тесно переплетены, и значительную их часть невозможно расчленить и типологически сгруппировать — ни по признаку религиозной значимости, ни по историческому или хронологическому месту, ни по этнической принадлежности.

Следует остановиться на этом несколько подробнее.

Своим происхождением культ Кришны-мальчика совершенно явно связан с древнейшим институтом инициации мальчиков, существовавшим у доарийских народов Индии. Невозможно с точностью определить этническую среду, в которой возник культ мальчика, еще не прошедшего посвячительных обрядов. В его

образе усматривали воплощение потенциальной мужской силы, разлитой во Вселенной и до момента инициации еще не принадлежащей конкретному человеческому коллективу. С мальчиком Кришной связано множество сказаний о его непобедимости, энергии, уме, мужестве и храбрости, т. е. они говорят о том, что он обладает всеми необходимыми качествами и достоинствами будущего мужа и воина. Судя по ряду свидетельств, содержащихся в мифах, а также по тому, что древнейшие следы этого культа выявляются в среде бхиллов и локализуются на их этнической территории, можно полагать: арии восприняли его именно от бхиллов, хотя мы не можем исключить предположения, что этот культ был известен и более широким слоям дравидоязычного населения ареала цивилизации Хараппы, который, как уже упоминалось, охватывал огромную территорию, доходившую на востоке вплоть до р. Джамны.

Именно в районе Матхуры на Джамне — древнего центра и цитадели кришнаизма — была обнаружена чернокаменная стела (по преданию, она выросла из земли) с рельефным изображением на ней семилетнего Кришны, и отсюда в XVII в. ее перевезли в Натхдвару (стела находится в храме и в наши дни, и сюда приходят верующие поклониться мальчику Кришне, который в их среде считается живым, а не каменным [358, с. 228—229]).

На основе почитания этой стелы сложилась в XV—XVI вв. секта валлабхайтов, которые считают, что главной книгой великой кришнаитской «Бхагавата-пураны» является 10-я, где описываются и воспеваются детство Кришны и его юность [447, с. 15]. В этой пуране отражен дальнейший исторический процесс формирования кришнаизма — почитание не только мальчика, но и юноши. В памятниках поздневедийской и эпической литературы за Кришной утверждается и имя Васудева (Vāsudeva), что связывают и с именем приписываемого ему земного отца, кшатрия Васудевы (Vasudeva), и с именем Васу (Vasu) — общего названия восьми богов индуизма, известного по памятникам поздневедийской и эпической литературы*.

Становление более разветвленного культа было обусловлено историческим прогрессом общества и, очевидно, ростом его полиэтничности. Представляется, что именно на землях от гор Аравалли до р. Джамны культ Кришны освоили появившиеся здесь арии первой волны — вероятные создатели наиболее древних гимнов Ригведы, сложенных еще в доиндийский период**.

Культ Кришны, этого местного божества плодородия, видимо, был столь широко распространен, что арии не смогли его

* В их число входят 8 обожествленных явлений природы: вода, Полярная звезда, Сома (Луна), Земля, ветер, огонь, рассвет, свет [293, с. 342].

** Один из широко применявшихся арьями приемов освоения чужих культур был использован и по отношению к Кришне — великий риши Ригведы, Ангираса, родственник по крови (а также и свойственник) великих богов этого памятника, упоминается уже в «Чхандогья-упанишаде» как учитель Кришны [156, с. 81; 365].

игнорировать. Вот почему неизбежным стал процесс его адаптации и с этой целью ему был придан арьями старший брат — бог Баларама. О принадлежности последнего к числу объектов поклонения древних арьев говорит прежде всего то, что в отличие от Кришны он описывается белокожим. И еще: Баларама известен также под именами Санкаршаны, Халаюдхи, Мадхуприи (и некоторыми другими). Эти три имени очень важны для нас: Халаюдха значит «Вооруженный плугом (сохой)», Санкаршана — «Пахарь», а Мадхуприя — «Любитель (приятель) меда (медка, медового алкогольного напитка)».

Последнее имя, значение которого широко развито во многих мифах о Балараме (как, например, в «Вишну-пуране» [473, V, 25]), описывающих его пристрастие к пьянству, может послужить подтверждением уже высказанной нами мысли: в древнеарийском обществе существовали возрастные классы, и юношам возбранялось пить *сому* — напиток жрецов и взрослых мужей (например, юные боги Ашвины должны были пить только медовый напиток, пристрастием к которому они и отличались) [45, с. 163]. Отсюда следует вывод, что Баларама почитался так же как и Кришна, в образе мальчика и юноши — об этом тоже свидетельствуют материалы пуран. Это поклонение двум братьям мальчикам-юношам и является, очевидно, изначальной в индуизме формой кришнаизма, сложившейся задолго до формирования вишнуизма, в который она позднее вошла.

Что касается имен, связанных с плугом, то здесь всплывают реминисцентные связи Баларамы с индоевропейской общностью — возможно, с трипольской эпохой, когда в конце III тыс. до н. э., судя по данным археологических находок, и в частности расписной скульптуры, на правом берегу Днепра появилась парная упряжка пахотных волов, но «с исчезновением трипольской культуры устраняются все эти новые явления, и более тысячи лет мы не наблюдаем в этом юго-восточном краю будущего праславянского мира подобного высокого уровня развития» [122, с. 566]. Б. А. Рыбаков предполагает, что после ухода трипольцев остался субстрат, сохранивший и передававший праславянам культовое отношение к плугу, четко прослеживаемое в ареале распространения древнеславянских белогрудовско-чернолесских памятников, а также скифской земледельческой культуры, которую создали племена, являвшиеся, по мнению А. И. Тереножкина, «скифами только по названию, а не по действительной их этнической принадлежности» [121, с. 195—238]. «Скифы по названию» были скелотами — праславянами, воспринявшими и развившими земледельческую специфику древних культов и ежегодно отмечавшими, как пишет Геродот, праздник в честь того, что «на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг с ярмом, секира и чаша» (цит. по [122, с. 329—331, 559; 121, с. 215]).

Мы имеем все основания предполагать, что арьи первой волны, предки которых входили в индоевропейскую общность три-

польской эпохи, тоже сохранили культовое почитание плуга и донесли его до Индии, снабдив этим орудием-оружием молодого бога Балараму (Санкаршану-Халаюдху) *.

Видимо, и огромная дубина, которая тоже приписывается в мифах Балараме в качестве его оружия, является дышлом, почитавшимся как часть упряжки, соединяющей плуг с ярмом, т. е. в этом явно прослеживается второй из культовых предметов, упоминаемых Геродотом. Прослеживается и четвертый — чаша, из которой, совершенно очевидно, пили не воду, а какой-то сакральный пьянящий напиток, вероятнее всего бражный мед. Такое совпадение культовых представлений не могло быть простой случайностью, и образ брата Кришны, юного пахаря — Баларамы, явно восходящий к земле исхода арьев, четко рисует нам путь «породнения» пришлых и местных богов (т. е. племен) на территории Индии.

В Раджастхане существует ряд сект кришнаитского направления, но история и суть исповедуемого учения одной из них заслуживают более пристального внимания в свете поставленной здесь задачи. Это секта пуштимарги, или валлабхачари, или валлабха-симпрадая. Ее центры функционируют в Удайпуре, Натхадваре, Джайпуре, Джодхпуре, Альваре, Биканере, Котах и Бунди. Главным считается центр в Натхадваре (или Натхдваре), небольшом городке, расположенном примерно в 100 км к северу от Удайпура.

Основателем секты был один из активных проповедников и деятелей средневекового вишнуитского движения бхакти, брахман Валлабха, или Валлабха-ачарья, которого считают воплощением самого Вишну. По легенде, ему явился во сне Кришна и внушил идеи пуштимарга, т. е. «пути (спасения) через укрепление (своей любви к богу)». Будучи в Гокуле (возле Матхуры), он узнал, что задолго до его рождения в этом месте из земли появилась стела из черного камня с рельефом, изображающим Кришну-мальчика. Валлабха избрал именно этот образ Кришны как главный объект почитания для своих последователей, и один из них, богатый купец, выстроил в Матхуре большой храм и установил там стелу.

Подчеркивание черного цвета изображения и воспроизведение (вплоть до настоящего времени) его именно в виде чернокожего мальчика свидетельствуют о том, что культ Кришны был усвоен вишнуизмом в области проживания темнокожих доарийских народов, в среде которых искони распространено поклонение изображениям богов в форме рельефа на каменных стелах.

Сын Валлабхи, Витхальнатх, принес учение пуштимарга в западные области страны, в частности в Гуджарат, где и по сей день живет большинство членов этой секты, и в соседние

* Баларам в таком образе идентифицируется в некоторых памятниках с Рудрой, что тоже весьма показательно для выявления его древних корней; в пуранах Рудру также именуют Санкаршана и Халаюдха [327, с. 53].

раджпутские княжества, где оно тоже пустило глубокие корни. Последнему факту способствовало то, что при гонителе индуизма Аурангзебе (1658—1707), когда Матхурскому храму грозило разрушение, стелу перевезли в княжество Мевар, в село Синхар, где ее в 1672 г. поставили на алтарь храма, выстроенного под покровительством махараны Мевара — Раджа Синга. Вскоре село превратилось в городок под названием Натхадвара, вошедший в дальнейшем в состав княжества Удайпур [447].

Тут необходимо обратить внимание на географическую локализацию пунктов, связанных с выраженным поклонением именно этому изображению Кришны, — все они расположены в юго-восточных районах Раджастанхана, т. е. в области наиболее массового расселения племен, и в частности бхиллов.

Ритуалы секты, отправляемые в ее храмах, были разработаны Виттхальнатхом еще в Матхуре, а в дальнейшем его сыновья стали жрецами, проповедниками и авторами религиозных песен и афористических изречений, известных всем членам секты.

Валлабха написал два труда — «Анубхашья», представляющий интерпретированное в духе его учения изложение «Ведантасутры», и «Субодhini» — комментарий к «Бхагавата-пуране». Он провозгласил Кришну единым объектом богочитания и призвал бхактов к проявлению абсолютной любви к нему во имя конечного с ним слияния.

Проповеди Валлабхи во многом сближались с учением бенгальского проповедника Чайтаньи, его современника. И тот и другой воспевали юность Кришны, в которой воплощены наивысшие силы и сияние этого божества, а в результате такого целенаправленного почитания наибольшее восхищение адептов должны были вызывать *лилы* Кришны — любовные игры бога с девушками-пастушками (*гопи*), в которых проявляется его высшая творческая энергия.

Оба проповедника бхакти признавали «Бхагавата-пурану» основополагающей книгой, евангелием своего учения, но Чайтанья опирался в ритуальной практике на эротическую сторону кришнаитских лил [297], а Валлабха — на воспевание бога и разветвленный церемониал храмовых служений, которым он приписывал силу укреплять людей духовно и физически.

Служение в храмах секты называется не *пуджа*, как это принято по всей Индии, а *даршан* («созерцание, показ, зрелище»), так как огромное внимание здесь уделяется внешнему оформлению и действиям, связанным с показом *мурти* («изображения») Кришны верующим.

Обычно в течение дня в Натхадваре проводится 8 церемоний, во время которых Кришну «будят», одевают, поют о том, что он ведет на пастбище стада коров, затем «кормят», предоставляют дневной отдых, снова «будят», «кормят» и повествуют в гимнах, как он гонит коров назад в Гокуль, а затем «укладывают» спать. Все эти действия жрецы совершают пе-

ред стелой. При этом они мимикой и жестами воспроизводят действия бога-пастуха и несколько раз в день меняют за стелой стальные завесы *пиччхваи*, на которых нанесены соответствующие моменту красочные изображения.

«Кормление» бога производится со стола, стоящего перед его мурти и от края до края установленного разными вегетарианскими блюдами и подносами с фруктами (часть продуктов обычно приносят верующие). После этого акта остатки пищи, как причастие, раздают молящимся. Храмовые служители тоже готовят много сложных и изысканных кушаний, чем преследуется все та же цель служения Кришне — участие в телесных наслаждениях и в создании «настроения удовольствия» — *раса*, *расика*. Возможно, в этом подчеркивании роли плотских удовольствий прослеживается связь с тантризмом.

В раджпутских княжествах секта снискала многих сторонников из числа торговцев и ростовщиков, которые подчас были богаче самих князей. Эти адепты учения Валлабхи жертвовали в храмы большие ценности, что давало жрецам возможность оплачивать услуги храмовых прислужников и художников, изготовлявших пиччхваи, закупать ритуальную пищу, топливо, одежды и покровы для изображений божества и т. д.

Небольшой, но своеобразной группой в среде индусской общины Раджастанхана являются бишнои. Как можно предположить по названию, они вишнуиты, хотя не причисляют себя даже к индусам, утверждая, что их вероучение возникло как самостоятельная религия, основанная в XV в. создателем секты по имени Джамбха (или Джамбха-джи, или Джамбх-риши, или Джамбха-дев-джи), которого возводят к самому царю Викрамдितье, считая представителем 32-го поколения потомков этого правителя и кровным раджпутом из рода Панвар; более того, его признают воплощением самого Вишну на Земле [237, с. 5] (легенда, излагающая историю появления этого бога в виде Джамбха-джи, содержится в «Нарасимха-пуране»).

Практически секта постепенно оформилась в касту и соблюдает дхармические предписания, касающиеся эндогамии и наследственных занятий: почти все бишнои — земледельцы.

Этнически и исторически Джамбха, очевидно, происходил из джатов. На такую мысль наводит известное в Биканере предание о том, что при его жизни в местности, где селились джаты, разразился голод и они хотели покинуть эти земли. Их удержал Джамбха, обещав спасение, если они примут его учение. Джаты послушались и стали приверженцами Джамбхи, восприняв 29 его заповедей (от слов *бис(ш)* — 20 и *нои* — 9 иногда тоже производят название секты «бишнои», хотя сейчас известно уже 32 заповеди [237, с. 6—7]).

Эти заповеди близки и дхармическим установкам джайнизма, предписаниям сикхизма и канонам ислама*.

* Заповеди приводим в том порядке, в каком они даны в цитируемой монографии из «Census of India» (1961, с. 6—7).

Ежедневно купать ребенка с момента, когда его начинают кормить кашей.

Хранить верность одной женщине.

Довольствоваться тем, что имеешь.

Приветствовать друг друга ежедневно пять раз.

Молиться богу каждый вечер.

Перед едой лить топленое масло в огонь.

Не говорить необдуманных слов.

Для питья и омовений пользоваться только процеженной водой*.

Перед сжиганием тщательно очистить дрова от всех живых существ**.

Не гневаться.

Не красть.

Не говорить о другом ничего дурного.

Не лгать.

Поститься в 15-й день темной половины месяца.

Ежедневно повторять имя Вишну.

Не убивать живые существа и всячески мешать другим это делать***.

Не срезать зеленых деревьев****.

Есть только то, что приготовлено кем-либо из членов секты.

Отмечать особым знаком ухо каждой козы и овцы, чтобы их не убили.

Не кастрировать быков.

Не принимать опиума.

Не пить алкогольных напитков.

Не курить.

Не употреблять *бханга******.

Не допускать, чтобы индиго прикасалось к телу*****.

Не питать неприязни к другому.

Жить так, чтобы быть всегда готовым встретить смерть.

Умерших предавать погребению*****.

После упоминания имени Вишну произносить слова «Аллах бисмиллах»*****.

На свадьбе первую половину обряда проводить по-индуски, а вторую по-мусульмански.

Брить макушку головы.

* Данное предписание выступает в джайнизме как одно из основных.

** Такой ритуал также типичен для джайнизма.

*** Это одно из главных правил джайнизма.

**** Джайны верят, что растения являются живыми существами, которые чувствуют боль в дневное время, поэтому им предписывается рубить деревья лишь после захода солнца.

***** *Бханг* добывается из конопли и является наркотическим веществом.

***** Из растения индиго изготавливается синяя краска, содержащая отравляющие вещества.

***** Это предписание, видимо, заимствовано из ислама.

***** Явное заимствование из ислама.

Не разделять бороду надвое*.

К 32 перечисленным выше следует также добавить и предписание произносить приветственную формулу «ниван салам» вместо прежней «ниван пронам» [237, с. 8]. В последующие века влияние ислама стало постепенно сглаживаться, и современные бишнои отрицают, например, факт чтения Корана на свадьбе и принятие ими некогда ряда других предписаний ислама [237, с. 9].

Типичными для всех индусов чертами в вероучении бишнои являются предписания приносить в жертву богам топленое масло, не принимать пищу из рук членов других сект (каст), регулярно повторять имя бога (что в индуизме приравнивается к молитве), поклоняться священным деревьям и высеченному в камне человеческому следу, который они считают отпечатком стопы Джамбхи. О прямой связи с вишнуизмом говорит жесткий запрет на употребление в пищу мяса, а также то, что именем-молитвой является имя Вишну.

О том, что бишнои этнически связаны с джатами, свидетельствуют, возможно, строгие запреты на курение и употребление алкоголя. Они выступают в ряду основополагающих в сикхизме — религии, возникшей в XV в. в среде джатов Панджаба и сохраняющейся там по настоящее время. Следует обратить внимание на то, что члены этой секты живут и в Панджабе, и в западных районах штата Уттар-Прадеш, так что, возможно, раджастханские бишнои — ветвь секты.

В Раджастхане они главным образом локализованы в округе Биканер, где центром секты является деревня Мукам. Здесь расположены их главные святыни, и прежде всего храм Джамбхи. В нем служит жрец, именуемый *садх*. Ему предписывается безбрачие, поэтому после смерти каждого из них следующий избирается членами секты. Если выбор падает на женатого человека, ему следует уйти из семьи, которую теперь должны поддерживать местные бишнои.

Так, на примере учения и культовой практики нескольких описанных групп индусов Раджастхана можно ясно увидеть черты различия между ними обусловленные этногенетическими корнями и историческими связями каждой из этих групп.

Буддизм, начиная с эпохи Ашоки Маурья, лишь частично и узколокально распространился в описываемых землях и был известен небольшому кругу горожан, имевших контакты с буддийскими монашескими общинами — сангхами. Свидетельством тому служат и малое количество остатков архитектурных сооружений, связанных с буддизмом, и малое число сохранившихся в Раджастхане приверженцев этого учения (3,6 тыс. чел.).

Гибкий буддизм императора Ашоки Маурья (III в. до н. э.) достиг еще при его жизни северо-западных областей, судя по

* Обычай деления бороды характерен для раджпутов, поэтому можно полагать, что запрет бишнои подтверждает мысль об их связи с джатами.

его на скальных указах, найденным вблизи границы с Афганистаном и в Раджастанхане [126а, с. 71—72]. Буддизм школы махаяны, сформировавшийся на рубеже нашей эры и во многом сближавшийся с индуизмом, пользовался широким покровительством правителей империи Кушанов, но это не значит, что он здесь сменил индуизм, — даже на многих монетах императоров, как уже упоминалось выше, изображались боги индуистского пантеона, например на монетах Хувишки (272—292 гг. н. э.) [52, с. 597—602; 311]. Так что не следует думать, что свидетельства о распространении тут буддизма могут одновременно служить и данными о полном вытеснении индуизма — даже в самой империи Маурья индуизм продолжал оставаться религией и нормой дхармической жизни подавляющего большинства населения. Поэтому и на северо-западе, как можно полагать, кшатрийское и особенно брахманское сословия не были глубоко затронуты буддизмом, и он не мог существенно затормозить процесс индуистской ассимиляции (так называемой индуизации) вышеперечисленных пришлых этносов; тем более что махаянистский буддизм был сильно индуизирован. В империи Кушанов кроме буддизма и индуизма были известны также огне- и солнцепоклонничество и эллинский пантеизм [287, с. 92], так что для широкого распространения буддизма в народных массах просто не оставалось места.

Другое древнее религиозное учение Индии, джайнизм, восходящий к первой половине I тыс. до н. э., а возможно, и к более древним временам [282, с. 36], обрел в среде раджастанцев значительно больше сторонников. Проникновение джайнизма из его родины Бихара на территорию Раджастана, видимо, тоже следует связывать с эпохой Маурья. Высказывалась мысль, что Ашока в ранний период своей жизни исповедовал джайнизм и ввел эту религию в Кашмире [425, с. 380], т. е. уже в III в. до н. э. она стала известна в северо-западных областях Индии.

Так как в соответствии со своим этическим учением джайны не должны заниматься никаким делом, которое может нанести вред жизни любого живого существа, они, за исключением одной своей группы в штате Карнатака, именуемой «чатуртха», не занимаются даже земледелием, и их основными профессиями (имеются в виду джайны-миряне) стали торговля, ростовщичество и частично некоторые ремесла. Поэтому в эпоху раннего феодализма, с которой связаны формирование и интенсивное развитие раджпутских княжеств, джайны-торговцы и ростовщики стали активно расселяться по городам этих княжеств, находя широкое поле для своей деятельности и оказывая услуги раджпутам по финансированию их военной деятельности.

В эпоху раннего средневековья одним из исторических центров их базирования был г. Осья в Северном Панджабе, откуда они расселились по более южным областям этого ареала, и в частности Раджастанху; от указанного топонима произошло

название многочисленной касты джайнов — осваль-джайны [432, с. 372].

В эпоху феодализма индуизм упрочивал свои позиции, канонизируя кастовые законы и поведенческие предписания. Становление развитого кастового дробления общества отразилось и на джайнизме — джайнская община во многом приняла деление на касты и, видимо, благодаря такой гибкости в умении примениться к процессам развития ремесел и разделения труда она оказалась гораздо более устойчивой, чем буддийская: к рубежу I—II тыс. н. э. буддизм в Индии практически прекратил существование, тогда как джайнизм упрочил свои социальные позиции.

В Раджастане значительная часть представителей торгово-финансовой прослойки марвари — джайны, и это восходит к эпохе средневековья, когда через Раджпутану пролегали торговые пути в страны Переднего Востока. В период правления мусульманских династий они находили и в этих правителях опору, субсидируя даже Великих Моголов и удерживая в своих руках многие ведущие позиции в ведомствах налогов и финансов [109, с. 40, 45, 46]. В дальнейшем их деятельность сводилась к денежно-торговым операциям, скупке и перепродаже изделий художественного ремесла и т. п.

К началу 70-х годов в Раджастане численность джайнов составляла около 514 тыс. человек [323]. В основной массе они относятся к ветви *шветамбара* («одетые в белое») [189, с. 61], образовавшейся в V в. до н. э., когда исходная община, созданная основоположником Махавирой, вскоре после его смерти раскололась. Другая ветвь именуется *дигамбара* («одетые пространством»), и в ее поведенческие предписания входит ритуальная обнаженность тела, а учение стоит ближе к исходному джайнизму [43, с. 51—54]. Число дигамбаров в Раджастане незначительно в сравнении со шветамбарами.

Здесь известна еще одна религия индийского происхождения — сикхизм. Это вероучение стало складываться в русле течения бхакти в XV в. в Панджабе и к концу XVII в. превратилось в учение, исповедуемое воински-религиозной общиной сикхов, основным этническим компонентом которой, как и всего населения Панджаба, были джаты. Последние представлены и в Раджастане многими кастами земледельцев, и сикхизм распространен в основном в их среде. Общая численность сикхов превышает 340 тыс. человек [323].

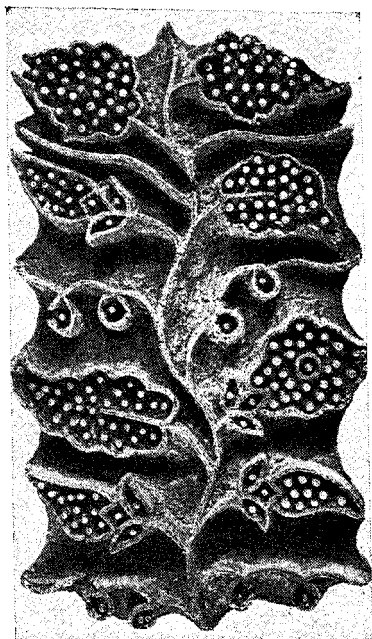
Из религий неиндийского происхождения в среде раджастанцев известны ислам и христианство. Ислам стал известен в землях Западной Индии с XI в., со времени походов правителей империи Газневидов. Совершая набеги на эти области вплоть до Матхуры и Мальвы, Газневиды захватывали некоторые районы на разные сроки и оставляли гарнизоны, которые были затем изгоняемы раджпутскими армиями. В процессе непрерывных взаимных войн и столкновений государства и кня-

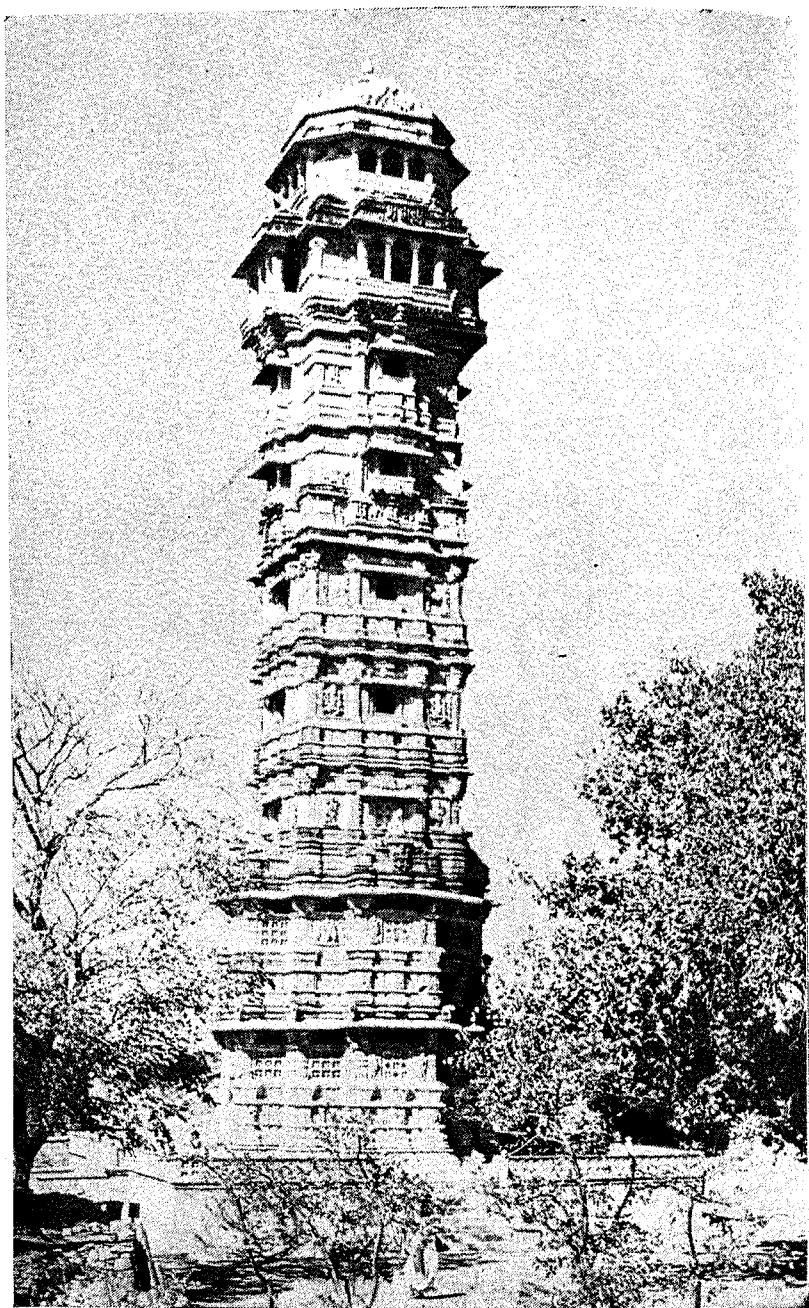
Женщина народности
бхиллов
в праздничном уборе
(серебро)



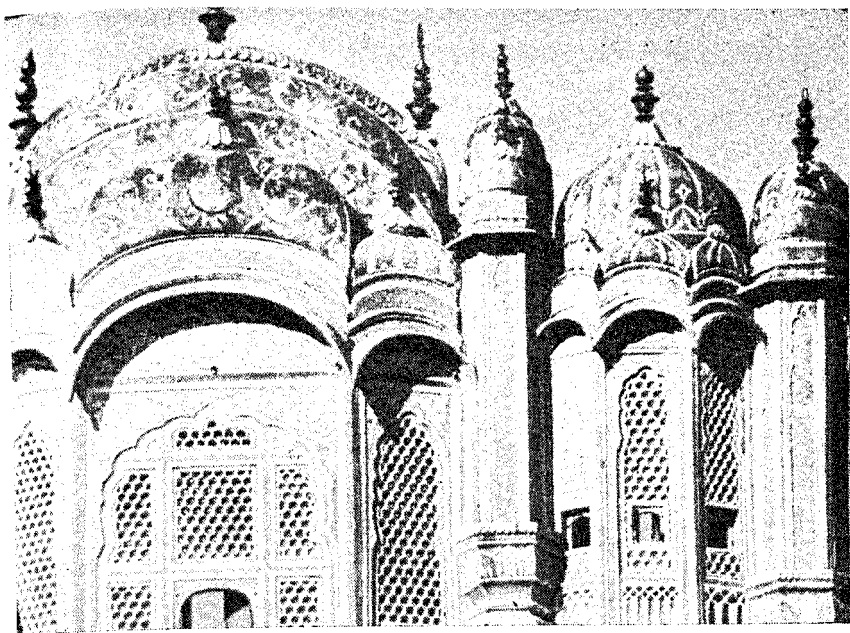
Фрагмент скульптуры,
предположительно
изображающей
кушанского князя

Штамп для набивки тканей
(дерево с металлическими
шпинами)

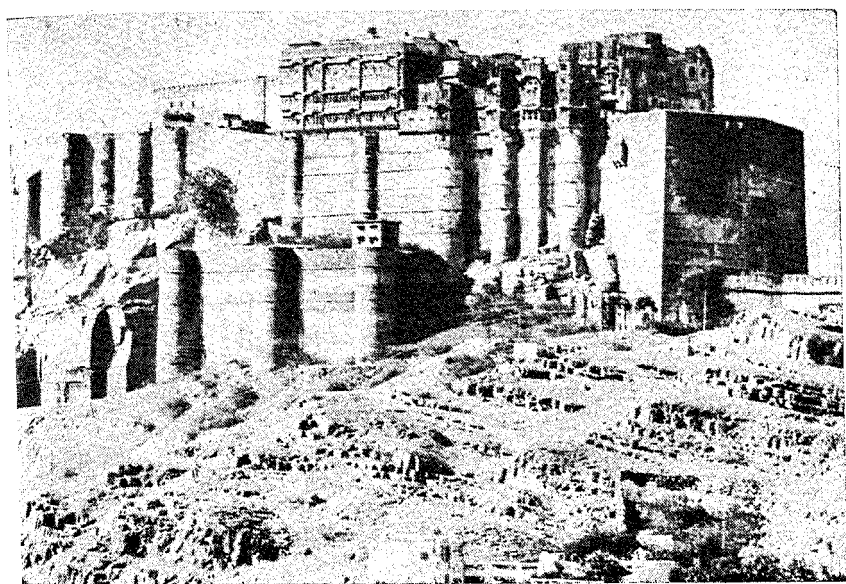




Башня победы в Читторе (XV в.)



Фрагмент верхнего этажа Дворца Ветров в Джайпуре (XVIII в.)



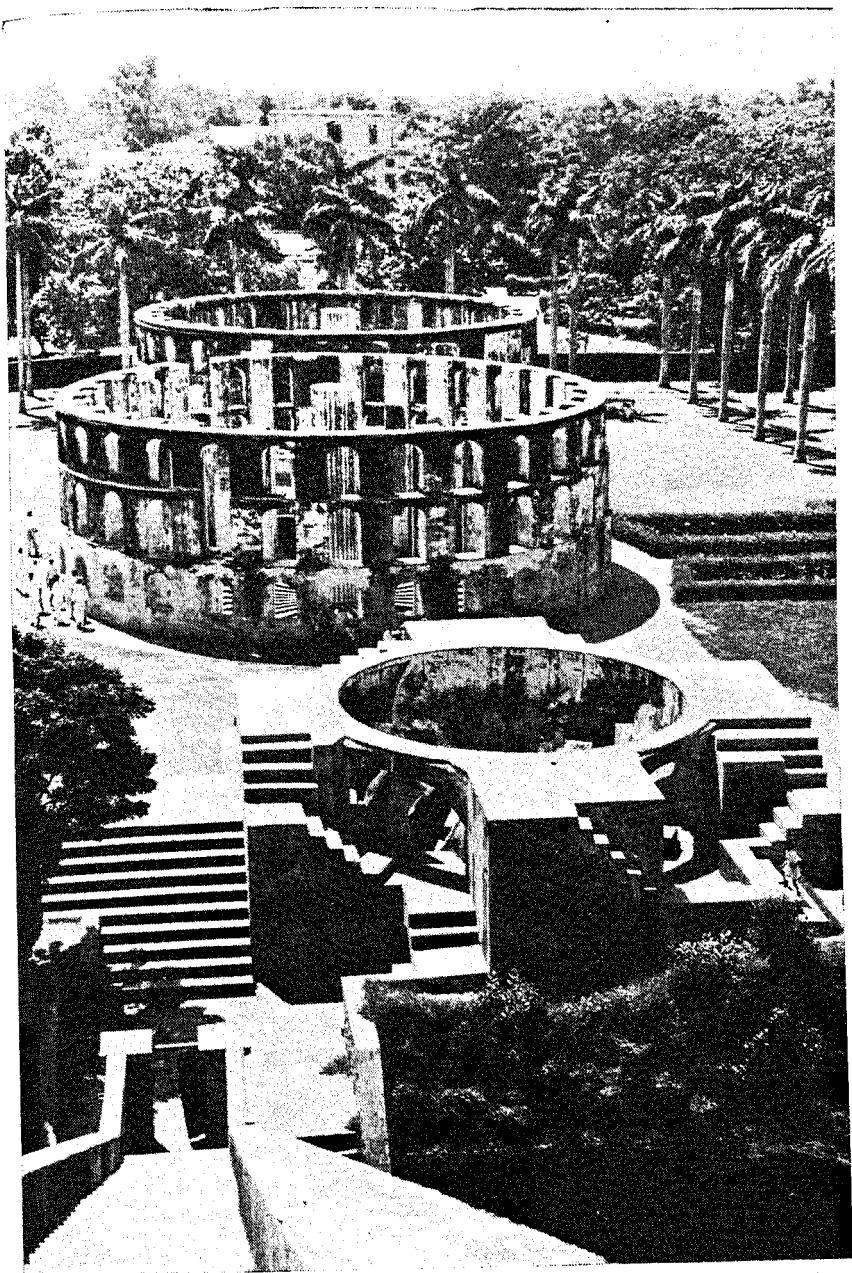
Раджпутский форт в Джодхпуре



Фрагмент бордюра тканой завесы



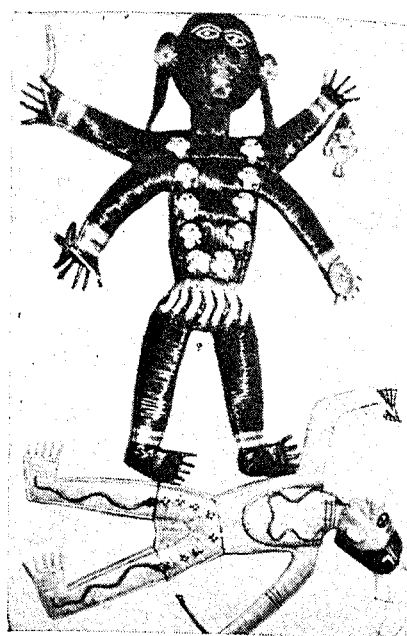
Образцы праздничной росписи женских ладоней



Обсерватория Джантар Мантар в Дели (XVIII в.).



«Продавщица музыкальных инструментов» (кукла)



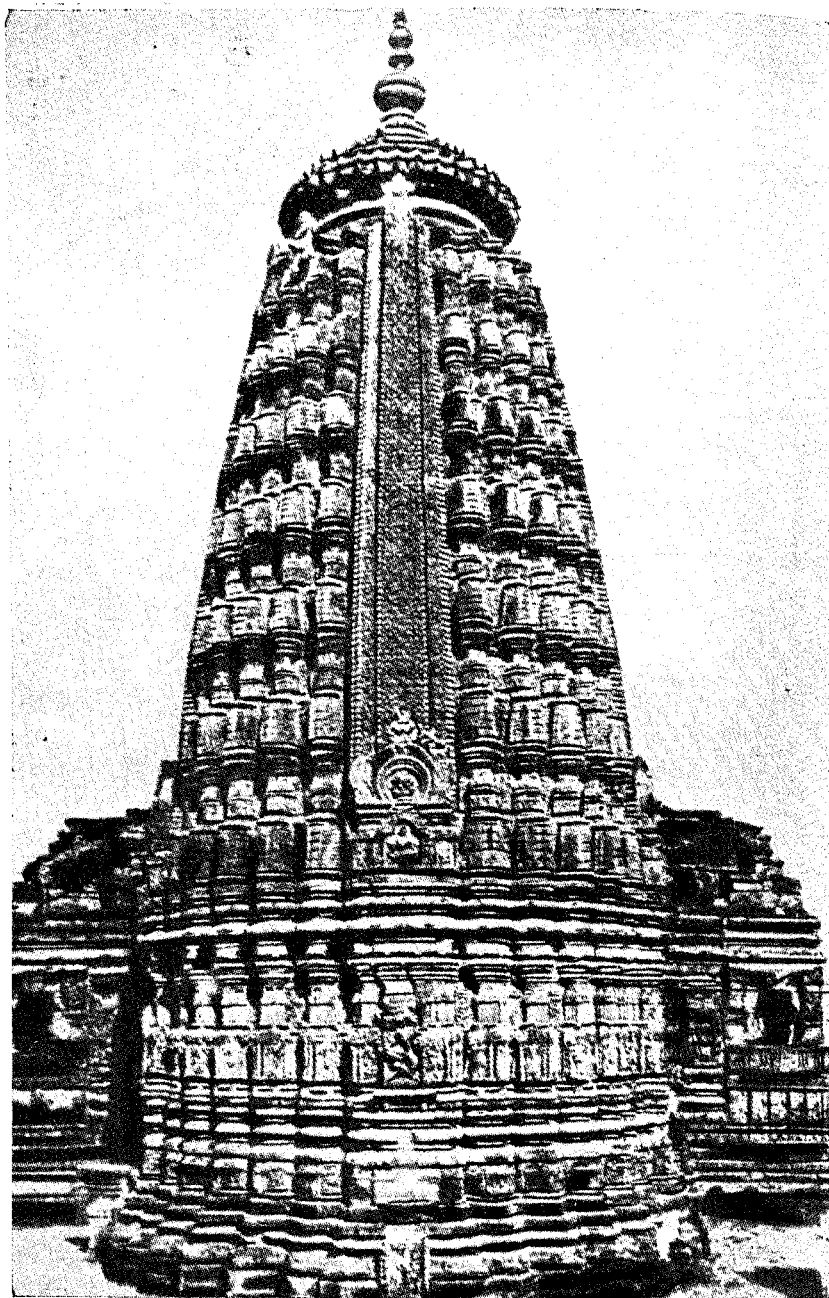
Богиня-мать Кали и бог Шива
(изделие деревенских женщин)



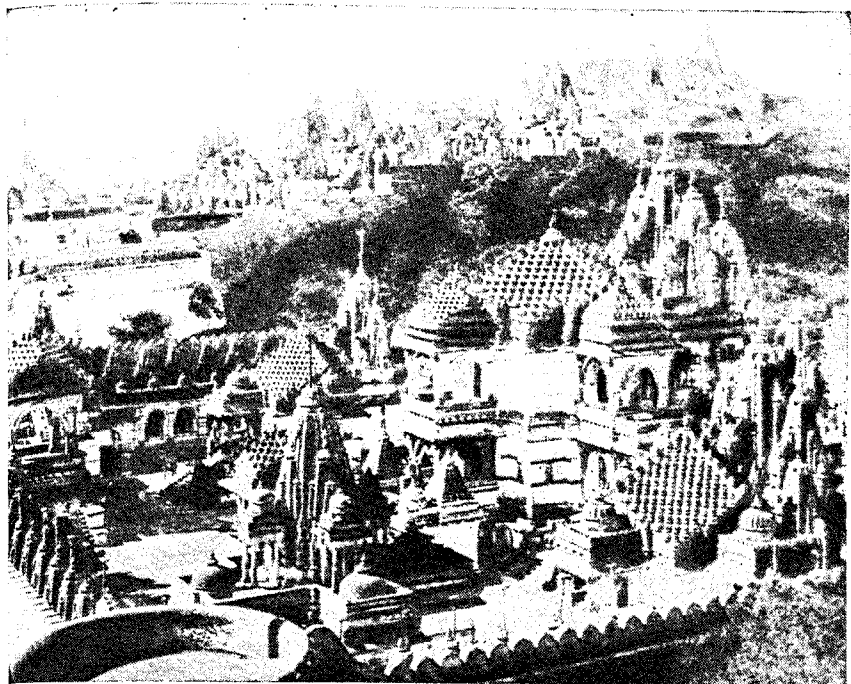
Марионетки «катх-путли»



Знатная раджпутка в день свадьбы (миннатора XVII в.)



Храм Шивы в г. Удайпуре (XI в.)



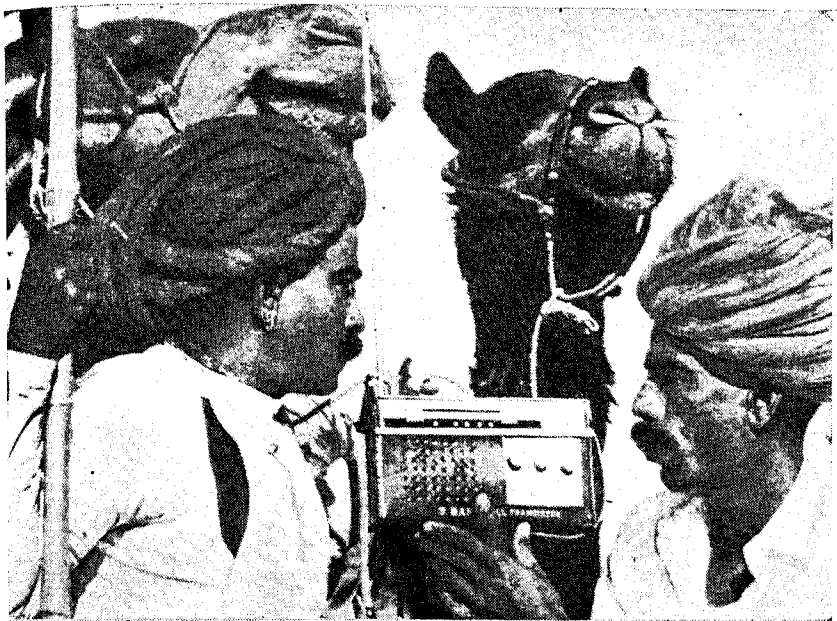
Ансамбль храмов на горе Абу (XI—XII вв.)



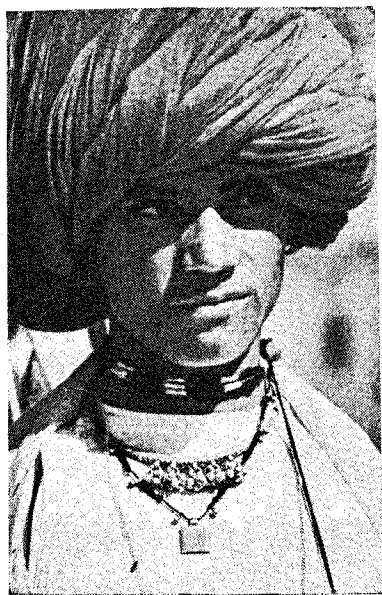
Роспись на стене городского здания



Стена форта в Гвалиоре (XV в.)



Раджпуты наших дней



Молодой раджпут
в тюрбане



Девушка-раджпутка



Исполнители народного танца «гхайр»



Образец резьбы по слоновой кости



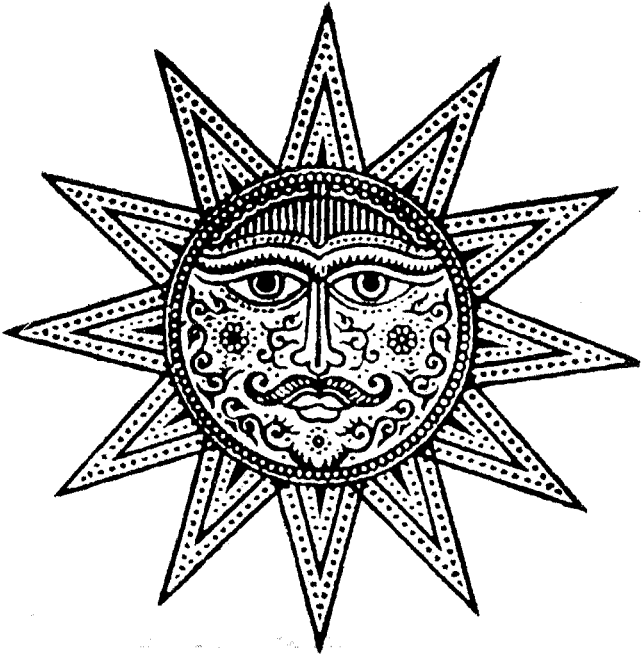
Член касты лохаров за работой



Раджпутский князь—махарана



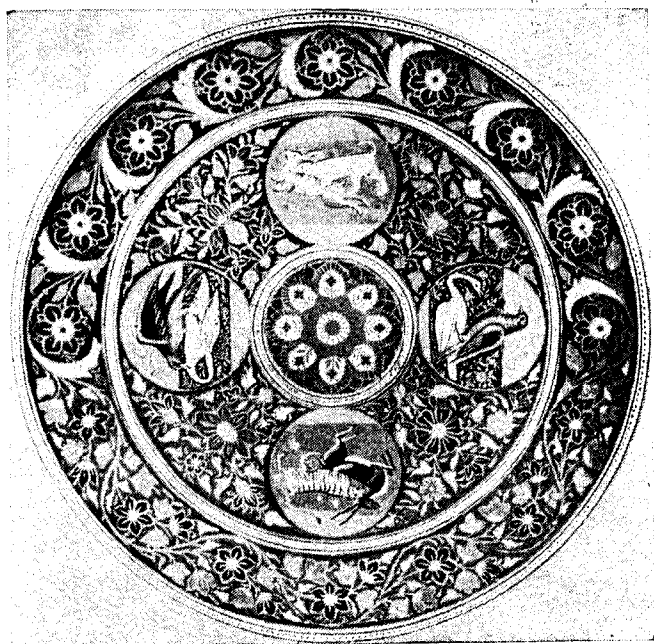
Ковровщик за работой



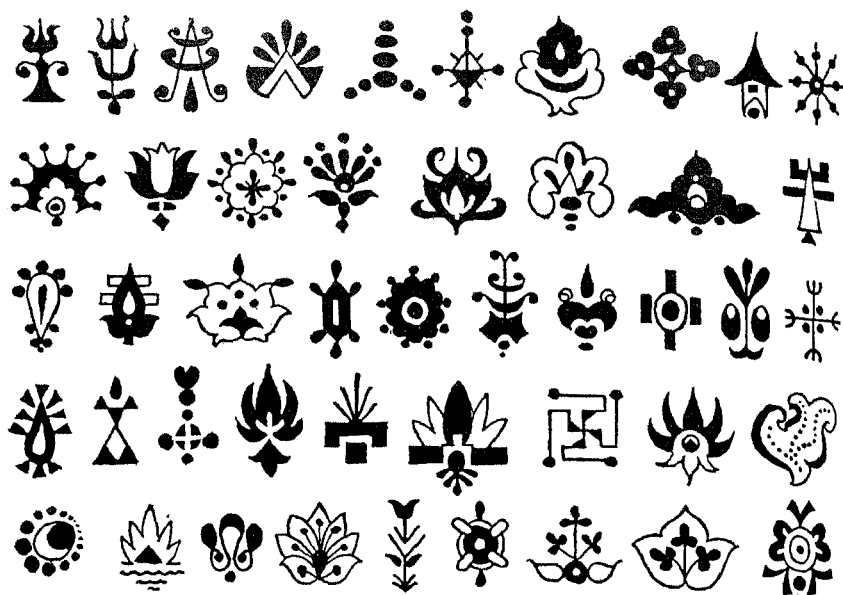
Символ Солнечной династии раджпутов



Изделия из цветной глазурованной керамики



Металлическое блюдо с эмалью



Элементы
знаковой росписи



Принцесса
в costume эпохи
Великих Моголов

жества этих областей обогащались и разорялись, усиливались и ослабевали, и эти междоусобицы облегчили захват Северо-Западной Индии вплоть до Дели армиями Гуридов. Из Лахора, «центра индийского ислама», а затем и из Дели, столицы первого в Индии государства, управлявшегося владыками-мусульманами, ислам стал распространяться по окружающим землям с XIII в., а начало XIV в. стало временем первых регулярных вторжений делийских правителей в раджпутские княжества [70, с. 228, 233]. Раджпуты яростно отстаивали свою веру и индуистские святыни, но поневоле население княжеств знакомилось с учением ислама и культурой завоевателей. Этому способствовали военные и торговые контакты, а также временно возникавшие отношения выплаты дани султанам [18, с. 56, 66], хотя княжества Раджастан в целом сохраняли свою независимость в отличие от соседнего Гуджарата, превращенного в Гуджаратский султанат, а затем, к концу XVI в., — в часть империи Моголов [70, с. 281].

В XV в. раджастанцы узнали такое сектантское учение ислама, как махдизм (мессианство), проповедник которого, спасаясь от официальных церковных властей, жил некоторое время в Джайсалмере [70, с. 298; 18, с. 210—211]. В этот период (X—XV вв.) здесь стал известен и суфизм (например, существующая и сейчас секта «чистиа», или «чиштие» [70, с. 364; 18, с. 212—214]), оказавший влияние на антикастовое и антифеодалное движение бхакти, идеологическим знаменем которого была проповедь равенства перед лицом беспредельно любимого бога Вишну (часто — в образе Кришны). Соединение шиитского исмаилизма с индуизмом, известное под названием «сатпантх» («путь истины»), сложившееся в период бхакти [18, с. 209—210], тоже проникало в Раджастан из Гуджарата и Синда, как и сам исмаилизм, центром которого в то время был Гуджарат.

В среде гуджаратцев упрочила свои позиции секта «исмаилитов бохра», социальной базой которой были торгово-ростовщические касты. Первых своих сторонников в Раджастане она обрела тоже в этих слоях населения. Но обращения в ислам более или менее значительных групп раджастанцев в ту эпоху еще не было. Этот процесс начался в такой «крепости» индуизма, как раджпутские княжества, лишь в эпоху Великих Моголов, да и то в гораздо меньшей степени, чем в Панджабе, Северной Индии, Бенгале, Махараштре и даже Южной Индии.

Повсеместно ислам в Индии как вера новообращенных имел характер синкретического соединения религиозно-ритуальных отправлений, свойственных и исламу и индуизму, что приводило иногда к невозможности отличить мусульманскую секту от индуистской [18, с. 205—208]. Такой характер ислам во многом носит и в современном Раджастане — например, обряд поклонения могилам пиров (мусульманских святых) совершают и

многие индусы, в веропредставлениях которых он сливается с древним культом предков.

Великий Могол Акбар (вторая половина XVI в.) начал планомерный захват раджпутских княжеств, и это привело как к традиции брачных союзов между женщинами княжеских раджпутских родов и мужчинами императорской семьи, а также представителями могольской знати, так и к привлечению раджпутов на службу ко двору Моголов. По этим обоям каналам распространялось влияние религиозных установлений и обычаев ислама. Развитие ремесел и рост караванной торговли способствовали ознакомлению с мусульманами и широких слоев населения Раджастанана. Акбар, проводивший политику веротерпимости и привлекавший ко двору и в свою столицу представителей самых разных социальных слоев индусов — ремесленников, воинов, поэтов, музыкантов и т. д. — сыграл большую роль в деле сближения обеих религиозных общин.

В Раджастане в эти годы усилила свои позиции секта «чиста». Приверженцем ее учения был император, который привлек сердца многих раджастанских ортодоксов индуизма тем, что запретил убой коров и употребление говядины в пищу; раздавал раджпутам земельные наделы, не ставя им условия отказаться от индуизма. Разработав догматы и установления новой веры «дин-и-илахи», в которой сочетались элементы ислама с индуизмом, джайнизмом и парсизмом, он облегчил многим индусам путь добровольного обращения в ислам [70, с. 422—426].

В более позднюю эпоху правления иконоккланта Аурангзеба (вторая половина XVII в.) индуизм подавлялся силой. Многие принимали ислам по принуждению, как политическому, так и экономическому, и взаимная вражда между общинами обострилась.

Раджпутские барды-брахманы призывали князей и воинов бороться за сохранение индусских святынь и религиозных обычаев от покушения на них правителей Дели, и в эти годы принятие ислама индусами стало остро осуждаться. В течение XVIII—XIX вв. в Раджастане число новообращенных почти не увеличивалось, и те мусульмане, которые живут в этом штате сейчас, в подавляющем своем большинстве потомки или людей, принявших ислам до XVIII в., или пришлых мусульман (многие раджпутские князья приглашали их в свои столицы в качестве мастеров художественного ремесла). И численность мусульман здесь, равная 1,8 млн. (около 6% населения), одна из самых низких по сравнению с другими штатами Индии, за исключением Панджаба и Харьяны (потерявших свое мусульманское население при разделе Индии в 1947 г.) и крайних северо-восточных областей страны.

Христианство, начавшее довольно слабо проникать в среду раджастанцев в XV в., с началом португальской колонизации некоторых районов Западной Индии, стало более широко из-

известно раджпутским правителям при Акбаре, приглашавшем миссионеров к своему двору, но широкого обращения в христианство не произошло даже при англичанах. Можно сказать, это вероисповедание носит здесь случайный характер, и в прошлом десятилетии численность христиан в штате была немногим выше 30 тыс. [323].

Обычаи и ритуалы

У раджастанцев наблюдается довольно заметное разнообразие в проведении обрядов и церемоний, связанных с теми или иными жизненными отправлениями, а также в традициях и обычаях. Множественность вариантов говорит о том, что каждой группе раджастанцев свойственны свои ритуальные и поведенческие навыки, связанные с древними традициями, восходящими к разным стадиям исторического развития — к эпохе родо-племенных отношений, к периоду превращения многих племен в низкие касты, к эпохе арийских завоеваний и формирования кшатрийско-раджпутской знати или же ко времени складывания религиозно-сектантских общин.

При всем разнообразии есть все же начала, сближающие и даже обобщающие традиционно-ритуальные действия тех или иных групп. Это рамки вероисповедания: индуизм, являясь религией абсолютного большинства раджастанцев, диктует им сходные навыки и нормы традиций; в пределах же индусской общины выявляется сближение этих параметров по общегрупповому признаку принадлежности к кастам I—III группы и к кастам IV группы и зарегистрированным племенам, и опять же уже в пределах обобщенных групп более мелкие единицы, касты, во многом взаимно подобны в рамках традиционных сословий (брахманы, раджпуты, торговцы, земледельцы, ремесленники).

Объем данного раздела не позволяет описать все обычаи и всю обрядово-ритуальную практику каждой группы раджастанцев, поэтому здесь будут приведены выборочные данные, характеризующие в общих чертах индусов «чистых» и зарегистрированных каст и некоторые типичные для Раджастана малые этнические и этнокастовые группы.

Главные обрядовые циклы связаны с заключением брака, рождением, воспитанием детей и со смертью человека.

В высоких и средних по положению группах браки заключаются по более или менее сходной схеме. Сговор должен происходить в возрасте не более 7 лет (часто родители обещают поженить еще не родившихся детей, если они будут разного пола). Инициативу сговора должен в большинстве случаев брать на себя отец девочки, но вплоть до начала 60-х годов сохранялась традиция, предписывавшая, чтобы в среде каст II—IV групп (джатов, гуджаров, мина, райгаров, бханги и др.) ее брал на себя отец юноши [453, с. 85]. Стремясь к утверждению

своего равенства с высокими кастами, эти касты при сговоре тоже стали практиковать их обычаи.

Установив при помощи домашнего жреца-пурохита благоприятный для сговора или сватовства день, он обращается к брахману деревни (или брахману, близкому данной семье), или к члену касты наи с просьбой подыскать подходящего жениха. Выбранный сват запрашивает членов своей касты в округе (в той же деревне, как правило, партнеров для брака не ищут — это является сохраняющимся до нашего времени пережитком общинно-родовой экзогамии), и те, зная состав и состояние каждой семьи в своей деревне или в том круге лиц, с которыми они связаны традиционными отношениями взаимных услуг, находят нужного жениха. Сваты со стороны невесты (у касты пушкарна-брахманов эту роль играют две замужние женщины [234, с. 19]) должны лично увидеть его, чтобы удостовериться в отсутствии у него нежелательных физических характеристик. Затем они сообщают ее родителям о том, что можно начинать переговоры. Родители мальчика, со своей стороны, узнают все о невесте и, если нет противопоказаний, посылают через тех же сватов первые условные дары — немного денег, набедренную повязку и кокосовый орех.

У высоких и большинства средних каст за невестой обязательно дают приданое, и если ее отец недодаст чего-либо, о чем договаривались, то на свадьбе семья жениха может отказаться от невесты, и это не только ложится бременем позора на родню невесты, но и, как правило, служит препятствием на пути дальнейших поисков жениха (женихов) для нее и ее сестер. В ряде зарегистрированных каст и племен сохраняется обычай внесения за девушку выкупа — у грасиа [289, с. 44], бхиллов [126, с. 108], санси и канджара [254, с. 12], мали и наяков [247, с. 11] и др., но есть сведения, что и раджпуты местами практикуют этот обычай [248, с. 18].

Распространенным явлением в среде индусов, и в том числе раджастанцев, является моделирование своего поведения по образу и подобию членов высоких каст, в силу чего каждый из членов каст IV группы, разбогатев и добившись повышения социального статуса, обязательно начинает давать за дочь приданое, утверждая этим право на новый общественный уровень своей семьи.

В день, назначенный пурохитом и астрологом, происходит обряд *тика* — утверждения жениха. Собираются его родные и друзья семьи из той же касты. Нарядно одетому жениху брахман от семьи невесты ставит на лоб *тику* — пятнышко (обычно желтой пастой из растертого корня куркумы), угощает сладостями и дарит кокосовый орех и немного денег.

Сватам и исполнителям этих церемоний дают деньги и дары семья невесты (больше) и семья жениха (меньше). *Тика* считается у раджпутов одной из самых важных в цикле всех свадебных церемоний [248, с. 18—19].

После этих обрядов свадьба должна состояться через год, три или пять лет, желательно в нечетный. У раджпутов долго сохранялся институт детских браков, джаты, ахиры и гуджары отправляют девушек в дом мужа в возрасте 16—18 лет, у канджаров женихи должны быть в возрасте 20—29 лет, а невесты — 15—24 [251, с. 12].

Свадьба, именуемая *вивах* или *шади*, у всех высоких и средних групп устраивается в доме родителей невесты (богатые горожане часто снимают под проведение свадеб даже большие казенные помещения, так как гостей может быть до 300—500 человек). День свадьбы строго выбирается по совету астролога, и от этого правила даже образованные люди нашего времени редко отступают. Предпочтительное время года для свадьбы — весна (от 10 января до 10 марта) и лето (от 10 апреля до 10 июля) [196, с. 75—76].

Есть дни, в которые обычай предписывает проводить свадьбы даже без указаний астрологов: для низких каст — тогда, когда бывают свадьбы в домах их высококастовых работодателей и хозяев, а для многих средних групп — третий день темной половины месяца байсакх (конец апреля), день рождения Кришны в сентябре и некоторые другие, совпадающие с календарными праздниками. В сезон дождей свадеб не играют, веря, что боги в то время спят и не могут одарить молодых своими милостями. К тому же под муссонными ливнями трудно ездить из одного места в другое для совершения всех полагающихся церемоний. Устраивают свадьбы и осенью после снятия урожая-*кхариф*.

Когда бы ни была назначена свадьба, родители невесты, определив этот день, должны провести *лаган* — известить семью жениха официальным письмом, снова торжественно отправляемым через брахмана или най не позднее чем за 7—9 дней до свадьбы и не раньше чем за 21 день. Письмо-*лаган* читает в кругу семьи жениха и в его присутствии брахман этой семьи. Посланцев одаривают деньгами — в высоких кастах полагается давать больше, в средних — меньшую сумму, а в низких — совсем небольшую [451, с. 92]. После чтения лагана, который, по обычаю, надо доставить в понедельник или пятницу, присутствующим подносят угощение, что означает и приглашение на свадьбу, и публичное выражение согласия на брак. После церемонии лагана невеста снимает украшения, расплетает косу и почти не выходит из дома до дня свадьбы, жениха тоже резко ограничивают в передвижениях и встречах с друзьями.

На свадьбу приглашаются все родственники. По обычаю, того, кто получил такое приглашение (даже из другого города или штата), начальство должно на несколько дней отпустить с работы, так как в доме каждой более или менее зажиточной семьи родственники проводят и несколько предсвадебных дней.

Жених должен прибыть к дому невесты до полудня [247, с. 11].

Поэтому группа (*барат*) сопровождающих его родственников и друзей (в деревнях — только мужчин, в городах иногда в *барате* идут и женщины) рассчитывает свое время так, чтобы не нарушить этого обычая. В *барате*, обязательно должен присутствовать брат матери жениха. Жених не должен идти пешком: либо он едет на красиво убранном коне или верблюде, либо его несут в ярком паланкине. В дорогу на него надевают нарядный традиционный костюм: обычно — рубаху и кафтан желтого цвета и розовые дхоти, на шею набрасывают гирлянду цветов и бусы, голову венчают тюрбаном и украшениями из слюды и фольги, лицо завешивают длинной бахромой (это считается защитой от сглаза), и весь *барат* во главе с принаряженным наи отправляется в путь.

Возле деревни невесты (в городах — на улице, где стоит ее дом) *барат* встречают с песнями и музыкой родственники невесты и вручают отцу жениха дары. Они отводят *барат* в особое помещение для отдыха и угощения, после чего родня жениха показывает собравшимся привезенные для невесты дары. К ее дому жених вечером подъезжает на коне с мечом в руке, которым он рассекает деревянное украшение *торан*, подвешенное в воротах, — это пережиток той древней формы брака, при которой невесту похищали с боем.

У входа в дом все снимают обувь, ведь она сделана из кожи мертвого животного, и это оскверняет религиозный обряд, мать невесты или ее родственница делает перед лицом жениха семь круговых движений металлическим подносыком, на котором стоит зажженный свечильник, отгоняющий все злое и нечистое, и лежат деньги, рис и шафран — символы зажиточности и чистоты помыслов, и ставят на его лоб тилку.

Подруги и сестры наряжают невесту под присмотром старших родственниц. Ее свадебный костюм должен быть красного или розового цвета, расшитый или затканый золотом (в незажиточных семьях — обшитый канителью и тесьмой золотого цвета). Если молодые до свадьбы не видели друг друга — а это до сих пор принято в семьях высоких и средних каст не только в деревнях, но часто и в городах, — лицо невесты должно быть закрыто приспущенным головным покрывалом. Свадебных украшений на ней должно быть много — в богатых семьях вес ее золотых уборов с драгоценными камнями может достигать до двух-трех килограммов. В незажиточных семьях на нее надевают серебряные украшения, но стремятся, чтобы среди них было хотя бы две-три золотые вещи, а в бедных — лаковые, латунные и посеребренные изделия, украшенные цветными стеклышками.

Повсеместно принято на каждую руку невесты надевать не менее шести стеклянных браслетов — издревле считается, что они скрепляют брачный союз, и женщина носит их всю жизнь и снимает, как и все другие украшения, лишь в случае смерти мужа (стеклянные браслеты разбивают вдовы, которые при этом

присутствуют, как бы принимая ее в своей скорбный круг).

В день свадьбы невесте наносят на руки и стопы узор красного цвета, а во время обряда венчания в крыло носа продевают золотое кольцо, иногда маленькое, а иногда такое большое и тяжелое, что его поддерживает цепочка, прикрепленная к волосам или головным украшениям. У многих групп принято наносить на лица невесты и жениха узоры из точек: у племен и некоторых каст IV группа — это татуировка, у более высоких групп — имитирующий ее узор. У разных групп, кроме раджутов, жениху и невесте после лагана повязывают на запястья и над локтями цветной витой шнур и натирают руки (иногда ноги или лоб) пастой из ячменной муки и порошка куркумы на сезамовом масле. Раджуты это делают в день свадьбы (такой обычай объясняется тем, что в дни своего военного прошлого до последнего момента они не могли быть уверены, что свадьба состоится). После венчания жених и невеста эти шнуры снимают [248, с. 19].

У большинства раджастанцев невесту выводит к жениху брат ее матери — это пережиток древней матрилинейной формы семьи, доминировавшей у доарийских народов Индии и заимствованной арьями в виде ряда обычаев.

Венчание происходит ночью. Этот обряд для высоких и средних «чистых» каст проводят брахманы, которые поют гимны Вед, а для зарегистрированных каст — свои жрецы-бхопа или гаруда, читающие соответствующие заклинания и молитвы, адресованные Шиве и богиням-матерям.

В семьях «чистых» каст обязательно проводят ритуальные действия венчания перед огнем с участием брахманов, которые поют мантры и указывают молодым, когда полагается лить в огонь топленое масло, сыпать рис или другие жертвенные вещества. В знак нерасторжимого союза на всю жизнь жених и невеста соединяют руки, когда совершаются эти обрядовые действия, а угол покрывала невесты связывают с углом шарфа жениха. Завершающим моментом венчания служит семи- или четырехкратный обход огня по часовой стрелке, т. е. обязательно правым плечом к жертвеннику — неукоснительное в индуизме правило для обхода всех святынь. У раджутов и брахманов жених при этом ведет за собой невесту, а у некоторых других групп (например, у джатов, ахиров, гуджаров) четыре круга впереди идет жених, а затем три круга — невеста [196, с. 78; 236, с. 14], иногда невеста ведет первые три круга и лишь один круг — четвертый и последний — жених [248, с. 20]. Эта церемония, именуемая *пхера*, — главная, после нее брак считается свершившимся. На *пхере* у всех групп, кроме раджутов, могут присутствовать не только родственники, но и гости.

У сахариа эти обрядовые действия носят более упрощенный характер (как и у ряда других каст IV группы). Они не обращаются ни к брахманам, ни к астрологам, а отец невесты просит старосту деревни или кастового поселка и четырех ста-

рейшин пойти с предложением о заключении брака в дом отца жениха. Если переговоры завершаются благоприятно, на землю перед домом женщины наносят магический традиционный узор мукой и порошком турмерика. В центре узора они ставят сосуд с водой, куда бросают монеты, и здесь собираются гости, а также старейшины поселка, где живет жених. Семья жениха приносит в жертву богине-матери петуха, и для всех устраивается угощение. Затем приносят жертвы ряду божеств, прося оградить от эпидемий и голода, и сооружают навес из листьев на четырех шестах. В день венчания, после выплаты выкупа отцу невесты, жених под пение женщин и музыку обходит невесту семь раз, которая сидит у одного из четырех шестов свадебного навеса; на этом обряд венчания завершается.

Все общины раджастанцев, расположенные на лестнице кастовой иерархии между слоем «брахманы-раджпуты» и зарегистрированными кастами и племенами, придерживаются вариантов брачных обрядов, близких к обрядам или высоким, или низким групп — соответственно своему положению.

Община брахманов-пушкарна, живущая преимущественно в западной зоне, имеет ряд отличительных черт в свадебном обряде. Главное то, что подготовленные в данном году свадьбы совершаются в один и тот же день [234, с. 20]. После церемонии приема барата в доме невесты она едет верхом в дом мужа, чтобы там могла ее приветствовать свекровь. Затем жениха принимает мать невесты — она проверяет его силу и здоровье, заставляя его семь раз поднять тяжелый сосуд с маслом; измеряет ширину его груди; просит, чтобы он спел мантру богу Ганеше — так узнается степень его учености, и проводит ряд других испытаний. При обряде венчания пхера состоит в обходе огня четыре раза [234, с. 21] под пение женщин.

У натхов пхера состоит в семикратном обходе огня — шесть кругов впереди идет невеста, а седьмой круг — жених [244, с. 23]. У канджаров семь кругов пхеры проходят против часовой стрелки [251, с. 12], они тоже сопровождаются песнями женщин.

Сикхи проводят четыре круга пхеры вокруг алтаря, на котором лежит их священное писание «Грантх-Сахаб».

Следует сказать, что обрядовые песни, сопровождающие все брачные и семейные обряды у всех общин, составляют богатую ветвь фольклора раджастанцев и частично вошли и в их письменную литературу.

У всех групп населения после свадьбы молодые уходят в дом родителей мужа.

На стене комнаты для молодых заранее изображают «Маян» — условно прорисованную фигуру женщины, в средней части которой показаны люди, животные и растения, — это символ плодородия. Комната тоже называется «маян». Здесь после венчания совершают пуджу семейной Кул-деви: ее просят о покровительстве и даровании потомства молодым супругам.

На следующий день родные невесты одаривают всех участников барата деньгами, а близкую родню жениха — нарядами и устраивают им богатое угощение с обильной выпивкой (это правило обязательно для всех, кроме брахманов).

Все эти дни женщины исполняют обрядовые песни.

После свадьбы муж забирает жену и увозит ее (в завешенной нарядными тканями повозке или на верблюде — в деревнях, на убранной цветами машине — в богатых семьях в городах) или уводит пешком, перебросив через плечо шарф, к углу которого привязан край одежды юной супруги.

В доме мужа ее встречают, ставят на лоб тилу, и мать мужа и сестра его отца угощают сладостями. Здесь после краткой молитвы, прочитанной домашним жрецом семьи, молодых ведут в храмы местных богов и богинь.

Раджпуты практиковали обычай *парды* — затворничества женщин, — доньше сохраняемый многими семьями. У некоторых каст (возможно, в подражание раджпутам) женщины вне дома прикрывают лица краем головного покрывала, но большинство раджастханок этого обычая не соблюдают.

У разных групп брачный возраст варьирует. В среднем раджпуты женятся в 16—18 лет, в ряде других групп еще сохраняются детские браки. Однако при этом лишь невеста, формально прибыв в дом мужа, тут же возвращается в дом отца и остается там по достижении того возраста, когда брак разрешается (обычно до 14—16 лет). Это типично для городов, в деревнях же брачный возраст выше [248, с. 18].

Почти у всех групп раджастханцев разрешены разводы и вторичное замужество вдов (у мина запрещены разводы по желанию жены [252, с. 15; 243, с. 21]). Строгое исключение продолжают составлять лишь раджпуты и брахманы, т. е. та часть населения, которая более других привержена ортодоксальному индуизму.

Длительное и интенсивное смешение всех слоев арийского общества с автохтонными народами, начавшееся еще в эпоху освоения арьями этой территории, сказалось, как уже не говорилось выше, не только в навязывании местным народам обычаев и социальных институтов арьев, но и в усвоении последними образа жизни автохтонов. И указанный почти всеобщий отход от дхармических предписаний индуизма является прямым результатом такого процесса — у всех племен нет запрета на разводы и на браки вдов.

Судя по памятникам древнеиндийской литературы (в частности, ведийской), арьям не была свойственна полигамия. У автохтонных народов существовали и полигамные [388, с. 113 и др.] и полиандрические семьи (взять хотя бы сюжет «Махабхараты», касающийся братски-полиандрического брака пятерых Пандавов, родственников Кришны). Полигамия была в известной мере усвоена индоарьями. Главным мотивом для принятия в дом второй жены обычно бывает бездетность пер-

вой или ее «неумение» родить сына. Это перешло в среду индоарийских народов к их «чистым» кастам и, несмотря на закон, запрещающий такую акцию, практикуется и в наше время. Раджпуты усвоили этот обычай от кшатрийской знати, а ее брачная практика, воспринятая от автохтонов, широко описана в санскритской литературе. Многие раджпутские князья имели обширные гаремы, и обряд самосожжения — *джаухар* — совершали иногда десятки женщин после смерти одного князя. В 1949 г. было освобождено из гаремов раджпутских князей 60 тыс. женщин, которым была предоставлена возможность устроить личную жизнь по своему усмотрению и при поддержке родных [165, с. 67].

Специфические условия жизни раджпутов — гибель многих юношей и молодых мужчин во время войн и обычай давать большое приданое — привели к тому, что стало чрезвычайно трудно находить женихов и выдавать замуж дочерей. И если вдовы раджпутов не превращались в нежелательный избыток женского населения по той причине, что в среде этого сословия укоренился страшный обычай самосожжения вдов, то избыток девочек грозил раджпутам своеобразной катастрофой — он был связан не только с большим материальным ущербом, но и с тем, что отец, по дхармическим представлениям, становился убийцей тех детей, которые могли бы родиться у его дочерей, если бы он в должное время обеспечил их мужьями. Поэтому в среде раджпутов укоренилось не просто отрицательное отношение к факту рождения нескольких девочек в одной семье, но и обычай их убийства [248, с. 17—18] — таких нежелательных новорожденных опаивали маковым отваром, т. е. опиумом, или крепкой настойкой табака.

В свободной Индии в процессе распространения образования и повсеместного роста грамотности, а также в результате того, что закон строго преследует и тех, кто убивает девочек, и тех, кто принуждает вдову к самоубийству или даже к тому, чтобы она придерживалась обязательного обычая обривания головы, количество таких уголовных деяний в Раджастхане резко снизилось. Правда, об отдельных случаях время от времени газеты продолжают сообщать. У санси, канджаров и бхиллов не только вдовую, но и разведенную дочь отец может снова выдать замуж, хотя и взяв за нее выкуп вдвое меньший, чем за девушку. Обычай разрешает даже выкупить жену у мужа, выплатив определенную сумму панчаяту и супругу [166]. Хорошие подарки невесте делают только в первом ее браке, а выходящей замуж вдове или откупленной чужой жене дарят пару стеклянных браслетов, юбку с кофтой и покрывало. Если женщина без развода уходит к другому мужчине, тот должен выплатить мужу большой штраф по приговору панчаята. За измену в браке женщину бьют, а мужчину наказывают тем, что обривают ему голову, усы и бороду, мажут лицо сажей и возят по деревне верхом на осле, разрешая всем бить его сандалиями

(что всегда считалось в Индии самой унижительной акцией) [254, с. 12—13].

У этих трех групп вступающая в брак пара обходит при венчании не огонь, а шест, вбитый вертикально в землю двора, и делает не четыре, а семь кругов. Несмотря на восприятие ими многих ведийских предписаний, огонь как объект почитания не занял в их культурах (как и у многих других племен и этнокастовых групп) такого важного места, как в культурах арьев. У бхиллов, например, обходят то 8 раз вокруг шеста, то 12 вокруг воткнутой в землю ветки дерева *шамы*, почитаемого священным [126, с. 111]. Сейчас трудно определить, что именно вошло в брачные обряды высоких каст из обрядов племен и наоборот, но, к примеру, брак-ракшаса, связанный с похищением невесты и издревле рекомендуемый кшатриям, совершенно явно был заимствован у автохтонов, и в частности у бхиллов, которые практикуют его и в наши дни. Возможно, и помазание жениха и невесты пастой из муки, куркумы и сезама также было взято у племен — это опять же принято у бхиллов [126, с. 101].

У канджаров, санси, бхиллов и других групп, где за девушку вносится выкуп, порядок сговора обратный вышеописанному — отец юноши посылает сватов в дом родителей невесты и берет на себя основные расходы, но свадьба происходит все же в доме невесты.

Бесплодие женщин лечится знахарями из племен и низких каст, которые строго берегут секреты своих лекарств. Если же это лечение не помогает, семья прибегает к магии, заговорам и амулетам. Устраивают особые моления и жертвоприношения (кровавые) богиням-матерям, на перекрестках оставляют мясо и другую еду для духов, прося их о помощи и т. п.

При наступлении беременности женщины — особенно из высоких каст — строго соблюдают ряд предписанных табу и учитывают разные приметы. Табуированные действия могут носить и рациональный характер и быть связанными с магией. К первым относятся, например, запрет на физиологическую связь с мужем после семи месяцев беременности, а также на пользование косметикой, чтобы не привлекать к себе мужа. Ко вторым следует причислить то, что продиктовано суевериями. Так, нельзя покидать дом в полдень и в сумерки, переходить через текущую воду — в обоих случаях плоду в утробе матери могут повредить злые духи (если все-таки необходимо перейти ручей или речку, надо бросить в воду горсть зерен, орех бетелевой пальмы и монетку). Запрещается ходить там, где лежали свиньи или осел, — такая земля «вредна» для плода, нельзя стричь ногти и переплетать косу после восьми месяцев — это может деформировать ребенка во чреве; не следует смотреть на Солнце и Луну во время затмения, спать или запереть в это время двери дома [453, с. 68—69]. Кроме основных запретов существует еще ряд локальных и кастовых, которых соответствующие общины тоже строго придерживаются.

За период беременности в семье проводится ряд ритуалов, магически направленных на нормальное развитие плода и сохранение здоровья матери и ребенка [395, с. 105—106]. Все общины, кроме джатов, на пятый и седьмой месяцы беременности исполняют обряд *аграхни*. В дом приходят родственницы, подруги и соседки. Они поют песни, восхваляя будущую мать и дитя, одаривают ее цветами, кормят сладостями, преподносят кокосовый орех — знак благоприятствования. Вместе с мужем и в присутствии всех собравшихся она проводит пуджу богу Ганеше, способствующему достижению успеха в любом деле [237, с. 18; 243, с. 19]. У многих групп на шестой месяц беременности принято совершать обряд *чхатхи* — собираются женщины и всю ночь поют обрядовые песни, едят кашу, сваренную с пальмовым сахаром и гхи, прославляя богов и призывая души предков помочь будущей роженице [256, с. 18].

В Раджастхане, как и во всей Индии, по обычаю, люди должны подходить к беременной женщине лишь с улыбкой, говорить ей приятные вещи и стараться чаще радовать мелкими подарками — цветами, сладостями и т. п.

Роды протекают в изолированном помещении. Обычно помогает акушерка (*даи*, или *дхолои*, или *сану*) из зарегистрированной касты (чаще всего — наи или мегхваль), так как роды считаются актом оскверняющим. Старшая женщина семьи также принимает участие при родах. Она помогает и дает советы. Послед и пуповину зарывают в углу дома, хлева, двора или сада, если родился мальчик, и бросают подальше от деревни — если девочка (так поступают раджпуты, ахиры, джаты и многие другие группы раджастханцев) [236, с. 12; 243, с. 16]. Это обязанность, как правило, мужчины из числа ближайших родственников молодой семьи, а у канджаров (и некоторых других общин IV группы) — сестры мужа [256, с. 18; 251, с. 11].

Если рождается мальчик, то в каждой группе населения это отмечается барабанным боем или ударами в металлические сосуды, что широко возвещает о событии, и одариванием родственников, сватов, слуг и, часто, членов низких каст деревни. Рождение девочки выражениями большой радости обычно не сопровождается. У всех групп роженице после родов не разрешают работать по хозяйству или в поле недели три-четыре [248, с. 16].

Кормящая мать получает специальную полужидкую питательную пищу без острых специй с добавкой толченых семян укропа и имбиря, считающихся сильными антисептиками [234, с. 17]. Ребенка до года кормят грудным молоком, затем добавляют отвары, в полтора года он уже ест жидкие каши, а ближе к двум годам впервые получает твердую пищу.

У разных групп населения через разные интервалы времени после рождения ребенка проводятся жертвоприношения Солнцу, воде, богиням и различным духам во имя благополучия и здоровья новорожденного. Особо важная роль приписывается

церемонии *джальпуджа* — почитания воды, которая у ахиров, например, проводится на второй или третий понедельник первого месяца после родов. К этому дню родители молодой матери должны прислать ей покрывало, мужу — отрез на тюрбан или наплечную шаль, ребенку — ткань, а всем членам семьи — пшеницу, рис, горох или фасоль. В дом приходят женщины общины, наряжают роженицу и с песнями ведут к источнику воды, где приносят жертву божеству воды, а она брызгает в воду грудное молоко. Угостившись принесенными сладостями, все возвращаются домой, и мать несет на голове металлический сосудик-лоту со «всеочищающей» водой. Аналогичный обряд совершают раджпуты, брахманы, гуджары и другие группы. Особое внимание уделяется тому, чтобы мать получила в этот день специальную пищу, приготовленную из самых питательных и разнообразных продуктов. На седьмой-восьмой день после родов матери дают также специальный отвар *даш мульт* из коры десяти деревьев и кустарников, укрепляющий ее генитальные органы [236, с. 12].

Подобные обряды не совершают сахариа. На пятый день после родов роженица и члены семьи производят ритуальное омовение (так как у всех групп населения после родов семья считается ритуально оскверненной и оскверняющей, поэтому все избегают общения с ними до проведения обрядового омовения). Затем дом окуривают дымом ветвей деревьев *ним* или *кхер* (повсеместно почитаемых как священные), освящая, таким образом, и свежую обмазку стен и пола коровьим навозом [236, с. 13].

У джатов роженицу держат в изолированном помещении в течение десяти дней после родов, у других общин — неделю или дольше. Однако у всех возле входа в это помещение тлеет кизячья лепешка или горит огонь — считается, что дым и огонь охраняют от сглаза и других вредоносных сил мать и ребенка и ритуально очищают все вокруг [395, с. 127]. На девятый день женщины семьи обмазывают дом снаружи и изнутри коровьим навозом, на десятый — приходит пурохит, зажигает в доме священный огонь-*хом* на жертвеннике, обрызгивает помещение и людей водой из Ганга (или другой священной реки), и в семье устраивается угощение [196, с. 72, 73].

У «чистых» каст члены семьи, где произошли роды, считаются до такой степени оскверненными, что даже милостыню от них принимать не следует. До дня очищения запрещено совершать в доме пуджи, а брахманам — прикасаться к священным книгам. Обряд очищения *нахаван* состоит в пудже, адресованной Солнцу (*сурадх-пуджан*), которая должна быть проведена на пятый, седьмой, девятый или одиннадцатый день, причем следует выбрать тот день, который окажется вторником, четвергом или воскресеньем («днями Солнца»). Вещи, связанные с родами, выбрасывают, а из посуды кормят «священное животное» — корову, чтобы ее дыхание и прикосновение губ «очисти-

ли» сосуды. Затем роженицу и ребенка протирают маслом, надевают на них желтые ткани, и младший брат мужа (*девар*) ведет ее во двор дома, где брахман совершает вместе с нею пуджу (в кастах IV группы в этом обряде брахман не участвует). Устраивается угощение для всех присутствующих, а ее родители к этому дню присылают ей дары [453, с. 74—77].

Когда для первых родов молодая жена возвращается в дом своих родителей, обряды очищения совершаются там.

В число обрядовых действий, выполняемых в первые месяцы после родов, входит: протыкание мочек ушей и крыла носа у каждой девочки — подготовка ее к обязательному ношению серег и к продеванию серьги в нос в день венчания, стрижка волос ребенка с оставлением на затылке у мальчиков одной прядки (церемония называется «мундан»), без чего ребенок не может быть причислен к индусам и остается как бы вне религиозной общины, а также церемония «намдан», т. е. наречения имени.

Намдан проводится у индусов обычно вскоре после рождения ребенка и часто в день джал-пуджи. Имя дает старший мужчина семьи, выслушав советы остальных ее членов.

У разных групп раджастханцев эта церемония отличается некоторыми особенностями. Раджпуты чаще всего дают имя в день джал-пуджи. Первую букву имени обычно выбирает брахман, но смысловое содержание — родители, стремясь к тому, чтобы оно носило оттенок силы и геройства. К именам мальчиков добавляется слово *синг* — «лев», а девочек — *канвар* («девушка», «принцесса»). У чоукидармина брахман называет день наречения имени, молится девяти планетам, а также совершает обряд поклонения знаку свастики [252, с. 13; 257, с. 11].

Брахманы дают имя своим детям после совершения обряда поклонения Солнцу — «сурадж-пуджан». Для многих каст брахманы, проводя обряд *намдан*, выбирают имя, соответствующее по гороскопу тому созвездию, которое всходило в день появления ребенка на свет. У бхиллов имя нарекает тетка ребенка или старший член семьи, часто этим именем становится название месяца или дня недели, соответствующих дню рождения [250, с. 11]. У низкокастовых садхов имена оканчиваются по традиции на слово *дас* — «раб».

Канджары выбирают любые индусские имена, и это делает брат матери ребенка, когда родители в присутствии членов семьи садятся перед огнем, держа ребенка на коленях [254, с. 11].

Сикхи дают имя в гурдваре после чтения гимнов из их священной книги «Грантх-Сахаба», и, как в Панджабе, имена мальчиков и девочек одинаковы, лишь в первом случае добавляется к имени слово *сингх* — «лев», а во втором — *каур* — «львица» [256, с. 11].

У всех групп раджастханцев имя ребенка считается секретным, и ему дают второе (условное) имя, чтобы злые духи не

могли выследить его по имени. В среде каст IV группы это уничижительные имена, в среде же высоких каст обычно имена богов или мифических героев [395, с. 141].

Мусульмане Раджастхана проводят вышеописанные обрядовые действия в основном в соответствии с предписаниями шариата, хотя вводят в них и ряд заимствований из индуизма. После сговора, осуществляемого родителями, и договоренности о выкупе за девушку приглашается мулла. Спросив жениха и невесту о согласии на вступление в брак, он читает соответствующие строки из Корана, и молодые повторяют их вслед за ним. Обряда пхеры у мусульман нет, но празднуется свадьба так же, как у индусов, и так же жених уводит или увозит к себе молодую жену.

Развод не только разрешен, но и осуществляется для мужа очень легко — он трижды в присутствии свидетелей должен сказать, что отказывается от жены, и этого достаточно. Жена, желающая развода, может убежать от мужа к другому мужчине, который должен выплатить оставленному супругу часть внесенного им выкупа. Разведенные жены и вдовы могут вновь выйти замуж, но выкуп за них или вообще не выплачивается, или состоит из значительно меньшей суммы.

На восьмом месяце беременности проводится церемония *агарни* — угощение родни и друзей в домах родителей мужа и жены, при котором гости желают молодым благополучия, много детей и, конечно, рождения сына. Обычно роды протекают в доме родителей жены, и об их исходе мужу сообщает посыльный.

На третий-четвертый день после родов приходит мать мужа взглянуть на ребенка и вручить подарки. Имя ребенку дают на шестой день жизни по совету муллы. На седьмой или четырнадцатый день жена должна унести ребенка к мужу. Это сопровождается церемонией *акика* — сбывают волосы ребенка и приносят в жертву козу, угощая гостей ее мясом.

Очистительные омовения для матери производятся на десятый день и через месяц после родов, что считается поводом к угощению приглашенных в тот день родственников мужа.

Торжественно отмечается первый день рождения ребенка — праздник происходит в доме родителей жены, и родственницы мужа приносят подарки.

Обрезание (*кхатна*) мальчика производится на четвертом или пятом году жизни и сопровождается торжественным празднованием и угощением в доме мужа [247, с. 9—11].

У индусов важным обрядом считается *упанаяна* — посвящение мальчиков из высоких и средних каст. В древности этот обряд производился, судя по «Манавадхармашастре», для брахманов на восьмом году от зачатия, для кшатриев — на одиннадцатом и для вайшьев — на двенадцатом. Не прошедшие этого обряда становились неарьями, и всякое общение с ними, особенно заключение брака или обучение Ведам, строго возбранялось [58, II (36—40)].

Упанаяна означала вступление в фазу жизни, именуемую *брахмачарья*, или ученичество. С этого дня мальчик поступал в полное распоряжение своего гуру, или ачарьи, т. е. наставника, сообщающего ему знание основных предписаний Вед, дхармических обязанностей и кастового поведения (по сути дела, именно гуру формируют религиозное и кастовое самосознание индусов из упомянутых каст).

Во время проведения обряда гуру шепчет мальчику на ухо гимны Ригведы, адресованные Савитару, богу Солнца, и учит его тайной молитве — «гаятри мантре», знание которой дает ему право на обучение и получение *яджнопавита* — священного шнура. В день посвящения этот шнур надевают мальчику через левое плечо, а нижний конец заправляют под пояс дхоти на правом боку; отныне посвященный человек носит его всю жизнь.

Своеобразие раджастханцев в отношении к такому обряду состоит в том, что уже в средневековый период кшатрийско-раджпутская прослойка практически отошла от упанаяны и сохранили этот обряд только князья, выполняя его не в детстве, а как часть брачной церемонии [165, с. 64]. Одни брахманы проводят его для своих мальчиков, средние же касты, как и кшатрии, под давним влиянием обычаев автохтонных народов, не знавших обряда в такой форме и не воспринявших его от арьев, давно отошли от его исполнения.

Погребальные обряды раджастханцев в какой-то мере тоже различны у разных групп населения, хотя в целом у основной массы народа они определяются дхармическими предписаниями индуизма.

Брахманы, зажиточные раджпуты и члены «чистых» каст стараются соблюдать основные регуляции религии, касающиеся смерти человека. Если он тяжело болен или стар и всем ясно, что умирает, посылают за брахманом-пандитом. Он поет соответствующие мантры и предлагает умирающему произносить вместе с ним имена бога (Вишну или Шивы). Больного на простыне снимают с постели и кладут на подстилку из священной травы-*куша*. В деревнях вокруг умирающего делают круг из коровьего навоза и приводят в комнату корову — тот должен держаться за ее хвост, так как, по общему убеждению, она поможет ему благополучно переплыть реку смерти Вайтарани. Обычно умирающего кладут на пол [318, с. 403—406], чтобы его смертью не осквернить кровати — ее пришлось бы потом сжечь, что для небогатых людей нежелательно. Существует и убеждение, что душа того, кто умер на кровати, не найдет по-смертного покоя. Чтобы задержать посланцев Ямы, бога смерти, до завершения всех предсмертных ритуальных действий, лоб умирающего смазывают илом с берега священного водоема (для каждого индуса предпочтительнее всего — реки Ганга).

После наступления смерти тело омывают, смазывают пастой из куркумы, кладут в рот щепочку сандалового дерева, немного творога и риса, иногда — кусочек золота [252, с. 15] и наде-

вают на покойника чистую одежду (желательно новую). Собираются соседи, приходят плакальщицы и под их громкие стелания тело кладут на носилки, покрывают саваном и несут на *шмашан* — место кремации [196, с. 79].

Погребальный костер богатых людей складывают из дерева с добавкой сандаловых поленьев — он состоит из нескольких продольных и поперечных ярусов. На костер бедняков идет мало дерева, и поленья переложены кизячными лепешками. Его покрывают белой тканью, а сверху кладут тело покойного. В руки умершему вкладывают шарики из теста. Все узлы его одежды и даже священный шнур перед сожжением развязывают, тело обрызгивают топленным маслом, осыпают цветами, и ближайший младший родственник (обычно сын) поджигает костер огнем, который брахман или он сам принес в похоронной процессии (иногда на тело кладут шарики из теста или вареного риса) [236, с. 16].

Тогда, когда тело покойного уже почти сгорело, главный организатор похорон разбивает череп тяжелым поленом или бамбуковой палкой, чтобы «облегчить душе вылет из тела». Когда на *шмашан* несут тело богатого человека, по пути бросают на землю монеты для бедняков (этот раджастханский обычай известен как *бакхер*) [165, с. 74].

Кремации предают не всех — маленьких детей и тех, кто умер от проказы и оспы, хоронят в земле [252, с. 15].

На третий день после кремации родственники идут к месту сожжения, чтобы собрать прах и отвезти его к Гангу или другой реке или к озеру Пушкар, где предписывается опустить его в воду. Прах собирают в угол набедренной повязки или наплечного шарфа каждого из пришедших. Место сожжения обмазывают коровьим навозом, кладут там камень, ставят на него сосуд с водой, а вокруг разбрасывают семена горчицы и насыпают горку кукурузных зерен.

По истечении двенадцати дней траура устраиваются поминки. Традиция предписывает пригласить много брахманов (обязательно нечетное число) и тех, кто знал покойного. Всех надо сытно накормить (у джатов и гуджаров это следует делать не на тридцатый, а на одиннадцатый день). Однако это обходится дорого, и большинство ограничивается поминками в кругу семьи и принесением *пинда* — жертв духам предков: разбрасыванием на перекрестке дорог сахара, шариков из риса и разбрызгиванием масла и воды [196, с. 80]. (Некоторые старые люди, опасаясь, что родня не устроит поминок, организовывает их еще при своей жизни [165, с. 74].) Поминальные церемонии повторяются у большинства групп через шесть месяцев и через год после смерти.

Во время первых дней траура следует сбрить волосы и не разводить огонь в доме, поэтому соседи приносят горячую пищу. После первых поминок и совершения очистительных обрядов семья снова обретает право на общение с людьми.

Глава V

ПРАЗДНИКИ И ИХ ПРОВЕДЕНИЕ

Праздничные дни

У всех без исключения каст и групп раджастанцев праздники играют весьма важную роль. Групповое участие и традиционные взаимные содружества членов разных каст в процессе подготовки и проведения праздников часто хранят пережитки древних общественных связей, которые разрушились со временем и уже активно не осознаются участниками содружеств. В праздничные дни восстанавливаются социальные связи — внутрикастовые, межкастовые, семейно-родовые, сельско-общинные. Этому способствуют совместные моления в храмах и при храмах, омовения в водоемах при деревнях и храмах, взаимные угощения ритуальными кушаньями и т. п.

Особую роль играет отправка обрядовых угощений в дома родственников и свойственников самого широкого круга, служа напоминанием о готовности к общению и к поддержанию родственных и деловых связей [357, с. 88—89].

Праздники влекут и обязательную активизацию экономических связей, что особенно ярко проявляется в проведении ярмарок, длящихся иногда по нескольку дней. Ярмарки служат стимулом мобилизации трудовых и экономических резервов каждой семьи и улучшения качества подготавливаемых к продаже или обмену товаров.

В дни праздников и ярмарок расцветает культурная активность: на стены и полы домов, заборы и землю во дворах женщины наносят красочные изображения божеств, магические узоры и символические знаки. В каждой семье полностью или частично обновляются костюмы и уборы, изготавливаются специальные амулеты для детей, взрослых и для домашнего скота. В семьях и на групповых сборах рассказывают притчи, сказки, мифы и предания, поют песни, проводят традиционные танцы и игры. На улицах и площадях выступают труппы народных артистов — певцов, сказителей, танцоров. Они исполняют отрывки из эпических поэм, пуран, баллад и т. д. и разыгрывают сценки на темы разных сюжетов из этих произведений.

Праздники бывают четырех родов — общеиндийские, раджа-стханские, узколокальные и кастовые или сектантские.

Все праздники в той или иной степени привязаны к религиозным представлениям, главным образом к индуизму. Эта система, будучи не только религиозной, но и социальной, кодифицировала в своих установлениях и предписаниях проявления практической жизни народа, с чем в первую очередь связано включение в число освященных религией праздничных дней и всех хозяйственно-календарных праздников. Семейно-брачные институты тоже искони связаны с нормами религиозно-культурных отправлений, и дни проведения бытовых ритуалов также воспринимаются как праздники и проводятся в соответствии с традиционными, подчас довольно древними, предписаниями.

У разных групп населения Раджастана число праздников неодинаково. Бывает и так, что праздники, отмечаемые одной группой, проходят без привлечения других к участию в них. Следует указать, что в торжествах высоких каст участвуют (в разной мере) члены почти всех других каст, но некоторые праздники низких каст отмечаются лишь их членами. Равным образом узкосектантские праздники охватывают только членов данной секты.

В Раджастане, как и в других областях Индии, в больших праздниках разных религиозных общин (индусов, мусульман, джайнов) в известной мере принимает участие все население данной местности. Местные мусульмане, в большинстве своем являясь потомками тех индусов, которые под давлением исторических обстоятельств приняли ислам в эпоху средневековых войн с мусульманскими правителями Дели, продолжают сохранять в быту и религиозно-ритуальной практике много черт индуизма. Поэтому индусы, живущие с ними рядом и связанные многими нитями хозяйственных функций, часто участвуют в их обрядовых отправлениях и в проведении праздников.

Что касается джайнов, то они, живя и формируясь как община в течение двух с половиной тысяч лет не только в теснейшем соседстве, но и в теснейших связях с индусами и, более того, сохраняя в своей среде деление на касты и имея в пантеоне многие божества индуизма, а в философско-этических воззрениях многие его установления, естественно, сближаются с индусами в восприятии самой сути их праздников и характера праздничных ритуалов.

Таким образом, праздники играют большую роль в непрерывно развивающемся процессе социальной и культурной интеграции населения штата и всего индийского общества в целом.

Праздники, восходящие к эпохе формирования индуизма и его политеистического пантеона, отразили и сохранили культы самых разных этносов. Процесс вычленения главенствующих божеств, связанный со складыванием раннесредневековых индусских империй, способствовал пониманию их ведущей роли

отдельными этническими группами, входящими в состав населения этих империй. Жители окраинных земель и лесных и горных массивов, слабее втянутые в культурное и экономическое развитие крупных государств, более замедленно осваивали новые религиозные веяния, и их вовлечение в орбиту идей развитого индуизма местами протекает вплоть до настоящего времени. Привлечение их к участию в праздниках способствует процессу «индуизации» или «санскритизации» племен и малых народов [450; 472].

Многие праздники отмечаются в русле культурно-исторической традиции, которая сложилась и у родственной раджастанцам части населения северо-западных отрогов Гималаев, и в штате Джамму и Кашмир. Клип арьев второй волны и последующие нашествия среднеазиатских племен, а вслед за ними и армий мусульманских правителей разобщили население северо-запада, связанное, по-видимому, с более древними арьями, и его традиции стали развиваться в эпоху раннего и позднего средневековья уже на разных территориях.

Из 140 ежегодных праздников индуизма в Раджастане отмечается не более 50: около 30 больших праздников, известных также и в других областях Индии, и свыше 20, распространенных преимущественно в этом штате (и лишь частично известных также в пограничных округах соседних штатов).

Первые часто упоминаются в литературе как праздники «большой традиции», а вторые — как «малой традиции». Но это никак не соотносится со степенью их древности, и ряд праздников «малой традиции» тоже уходит своими корнями в толщу тысячелетий, в доарийский период жизни автохтонных народов Индии. Число празднеств «большой традиции» в Индии указывается исследователями по-разному: от 13 до 35 [384, с. 423; 458].

Описать в данном исследовании все праздники раджастанцев практически невозможно, поэтому внимание будет уделено главным праздникам «большой традиции» и представляющим интерес некоторым праздникам «малой».

Праздники делятся на шиваитские, шактийские, вишнуитские и посвященные героям, причисленным к лику святых. Некоторые праздники отмечаются только женщинами, но в целом необходимо подчеркнуть, что в каждой семье именно женщины являются хранительницами религиозно-ритуальных традиций и поведенческих регуляций, как общих, так и особенно связанных с ритуальной и обрядовой жизнью.

Шиваратри, или *Шивратри*, или *Махашивратри* («Ночь Шивы, или Великая ночь Шивы»), приходится на 13—14-е сутки темной половины * месяца фальгун, длящегося 30 дней с 10 февраля до 10 марта, но у некоторых групп населения — на предпоследний день предыдущего месяца магх.

* Светлая половина месяца — первая, когда Луна прибывает, а темная — после полнолуния.

Это праздник шиваитской традиции, и его отмечают более широко в южных и юго-восточных дистриктах штата, где сконцентрированы группы племен. Торжественно празднуют его и члены низких каст, этногенетически связанные с этими племенами, и раджпуты, в основном исповедующие шиваизм.

Центром, который традиционно считается главным местом проведения праздника, является деревня Кьясара в дистрикте Джхалавар. Здесь хранится великая реликвия местных шиваитов — медный посеребренный шивалингам, на поклон которому в этот день стекаются толпы паломников.

50 процентов населения деревни составляют раджпуты. Здесь живет также много членов шиваитской йогической секты натхов. Служа жрецами и совершителями пудж в храмах Шивы и Шакти, они играют ведущую роль в дни проведения праздников, посвященных этим божествам.

В северных и северо-восточных областях штата, где много джатов (этногенетически связанных, как уже говорилось, не с первой арийской волной и не с доарийскими племенами), культ Шивы распространен слабее и Шивратри отмечается менее активно.

Важный момент ритуального поведения: ночь Шивратри необходимо провести без сна. Верующие собираются к храмам, где жрецы поют гимны Шиве и сопровождают пение круговыми движениями светильником перед шивалингамом (церемония *арати*).

Женщины высоких каст постятся и преподносят изображение бога воду, молоко, цветы, листья растения-бэл, сахарный тростник, рис и т. д. При этом девушки молят о хорошем женихе [453, с. 169].

Празднованием Шивратри завершается лунный год шиваитов, и день после этой ночи является их Новым годом. Праздник связан с календарным сельскохозяйственным циклом, и в его молениях и ритуальных действиях отражены древние магические акты, направленные на повышение плодородия.

Так, в день праздника шиваиты принимают обильную и разнообразную пищу, в состав которой должны входить лепешки, жаренные в растительном масле (печеного хлеба есть нельзя), рис, горох, сладости и мясо — употребляется мясо козы, принесенной в жертву Шиве, ее голову отдают жрецу-жертвоприносителю (жрецы-шиваиты в отличие от вишнуитов могут есть мясо).

Днем следует ходить в гости к родственникам, где проводится взаимное одаривание жареными лепешками. С утра все идут в поля, где закапывают в землю глиняные изображения божественных супругов — Шивы и Парвати.

Члены каст IV группы и племена сопровождают торжество (как и все другие праздничные дни) обильным употреблением алкогольных напитков и окропляют ими также землю.

Гангор, или Гангаур, падает на второй-четвертый день свет-

лой половины месяца чайтра (10 марта — 10 апреля) и считается одним из самых больших женских праздников. Он посвящен Гаури, супруге Шивы, как воплощению плодородия. Это дарийский весенний праздник.

Женщины каждой касты подносят ее изображению цветы и сладости и в песнях-молитвах просят сохранить жизнь и здоровье мужей. Женщины высоких каст постятся, но угощают членов низких каст ритуальной едой (пост осмысливается как особый вид жертвы богам).

Раджпутки, которые в течение многих веков теряли своих мужей в непрерывных сражениях, долго придерживались обычая сати, традиционно придают этому празднику большое значение, а их песни, посвященные этому дню, хранят отражение многих черт патриархальных отношений, господствовавших в семьях высоких каст. После завершения песнопений изображение Гаури опускают в пруды или реки, что символизирует уход богини на небо, в «дом свекра».

Праздник Гангор связан с религиозно-мифологическим осмыслением хозяйственно-календарных циклов, что ясно прослеживается в связанных с ним обрядах, проводимых кастами IV группы и племенами.

Так, у гарасиа (грасиа) он длится почти месяц — с 5 дня фальгуна до 7 середины чайтра. К началу праздника проращивается в сосуде рассада ячменя, которую патель — староста деревни, являющейся центром проведения праздника, посылает пателям других деревень с приглашением принять в нем участие. Когда рассада еще только начинает прорастать, ее почитают особой молитвой каждое утро и вечер.

Деревенский панчат приобретает за деньги у мастеров специально изготовленные к празднику деревянные раскрашенные фигуры Шивы (Исар) и Гаури (Гангор). В каждом поселении в первый день перед ними проводят пуджу в семье пателя, а затем их ставят на голову двум девушкам, и они во главе процессии танцующих женщин и девушек отправляются из деревни в другие. При этом обязательно участвуют гарасиа и бхилы. И хотя в процессии могут участвовать члены всех каст, фигуры богов поочередно несут лишь гарасиа. Процессия останавливается в других деревнях района, и молодежь устраивает совместные пляски, игры и песни. Это служит своего рода общими смотринами, на которых подбираются пары для заключения брака.

По окончании праздника маленькие копии этих дорогих фигур бросают в реки (сами же фигуры хранятся в доме пателя) и между участниками распределяют прасад* и кусочки мякоти кокосовых орехов**.

Рам-науми, или *Рам-навми* («День рождения Рамы»), падает на 9-й день светлой половины чайтра. Люди собираются к рама-

* П р а с а д — священная пища, род причастия.

** Описано по [248; 249; 289].

истским или вишнуйским храмам (вне зависимости от того, к какому течению индуизма они привержены), где жрецы совершают пуджу перед моделью колыбели, в которой лежит кукла, изображающая новорожденного Раму. После исполнения прославленных гимнов и чтения отрывков из «Рамаяны» жрец раздаёт молящимся сладкий прасад, состоящий из *панч-амрита* (5 напитков бессмертия) — свежего молока, кислого молока, топленого масла, меда и воды из Ганга, *панджири* — смеси дробленых жареных зерен кориандра с сахаром и гуром и *панчамэва* — смеси 5 видов фруктов. Многие соблюдают пост с утра до вкушения этого прасада.

В знак памяти о терпимости Рамы ко всем людям члены разных каст вместе вкушают прасад.

Басора, или *Басиаура*, или *Ситла-саптами*, отмечается на 7-й, 8-й или 9-й день темной половины чайтра и посвящается богине Ситла (Ситала, Шитла-мата), насылающей оспу и спасающей от нее. (Если праздник приходится на 7-й день, он называется Ситла-саптами, если на 8-й, то Ситла-аштами.)

Эта богиня считается Кул-деви ряда каст шиваитов-шактистов, особенно кумхаров (горшечников) и многих племен, но ей поклоняются и некоторые вишнуиты.

Накануне готовят ритуальную еду — в день праздника этим заниматься запрещено, так же как и разводить огонь, и все верят, что вчерашняя еда отгоняет в этот день болезни на год [250, с. 29].

С утра женщины совершают омовение, надевают лучшие наряды и несут ритуальную еду к храмам или часовням, в дом кумхара, к платформам или камням, где имеется изображение богини в виде объемной или рельефной фигурки женщины, едущей на осле. Обычно еда состоит из сладких пирожков, кукурузной или рисовой каши, тонких лепешек и простокваши, а в случае угрозы эпидемии в жертву приносят козу. Богине подносят глиняные модели паланкинов и деревянные сандалии (древний вид обуви, имеющий сейчас только ритуальное значение). В песнях женщины просят ее не только оградить детей от оспы, но также и даровать сыновей. Если эпидемия уже началась, молитвы и приношения переносят на то время, когда она станет затухать, так как считается, что богиня в дни эпидемии отсутствует [234; 237; 238; 244; 256].

Басору отмечают не только индусы, но также джайны и мусульмане. Считается, что перед ликом богини все равны и даже кастовая иерархия роли не играет — молятся поочередно все, кто подходит к ее изображению. Эта черта говорит о большой древности культа и о его связи с автохтонными народами Индии. В этот день работники (джаджманы) должны угощать обслуживающих их каминов (работников и ремесленников), особенно кумхаров, что закрепляет исконные производственные связи между кастами.

Есть сведения, что Басору празднуют в некоторых местах не

весной, а когда грозят эпидемии, которые чаще случаются в месяце бхадон (август—сентябрь) [259].

Раджпуты проводят праздничные пуджи вне связи с определенной датой, а тогда, когда опасаются, что надвигается оспа, но чаще всего на 7-й день светлой половины магха (январь—февраль).

В день Басоры почитают и других боинь-матерей, что говорит о широком распространении древних культов шактизма.

Байсах, или *Вайсах*, или *Байсах ки Чаугх*, отмечается в первый день месяца байсахха (апрель—май). Он известен и под названиями *Бишу*, *Басоа* и *Байсах-санкранти* («Новый год байсахха») *. По лунному календарю, год начинается с первого дня светлой половины месяца чайтра, а по солнечному — с первого дня байсахха. Но в ряде мест он отмечается и в середине этого месяца (праздник соотносится с тем или иным урожаем).

В этот день женщины постятся, но накануне готовят сладости и с утра, совершив омовение, откладывают часть блюд для почитания богов, в течение дня угощают мужчин и детей.

В доме пол у стены смазывают коровьим навозом, и каждая женщина 13 раз наносит на стену и на пол пятнышки сурьмой и красным пигментом *роли* (им ставят ритуальные знаки на лоб). На это место кладут зерна и шарики из муки с тростниковой патокой и ставят светильник. Подливая в него топленое масло, молятся и слушают истории из пуран. Это длится до восхода Луны, когда дневной пост женщин оканчивается [453, с. 175].

Акха тидж, или *Акшайя третия*, празднуется на 3-й день светлой половины байсахха. Это главный праздник всех земледельческих каст, древний праздник аграрного цикла, уже почти не осмысляемый как религиозный. К тому времени весенний урожай-*раби* основных культур уже снят и земля засеяна под осенний урожай-*кхариф*. Поэтому у части населения праздник отмечается как Новый год.

На этот период приходится много свадеб, но и в других домах, где их нет, готовят ряд специальных блюд — халву, рагу из семи видов овощей, каши из просяных и бобовых и из дробленой пшеницы и т. п. — все ритуальные кушанья связаны с заклинательной магией.

На Акха тидж крестьяне гадают об урожае и о погоде: считается благоприятным смотреть на молодой месяц, по направлению дыма из кизячного костра, по крику птиц предсказывают погоду и т. п. Делают также четыре глиняные лепешки, именуя их по названиям четырех дождливых месяцев, и кладут под кувшины с водой, а затем смотрят: какая из них раньше размокнет, именно этот месяц и будет самым дождливым [242; 244].

* В среде индусов известны кроме упомянутых еще несколько дней Нового года, и в том числе Шравана-санкранти (июль — август), Саир-санкранти (сентябрь — октябрь) и Магх-санкранти (январь — февраль).

Во время праздника почитают волов — красят им рога, дают обильный корм.

Тидж — под этим названием известны три праздника: так называется один из трех последних дней 15-дневного праздника Гангор (месяц чайтра) [401, с. 43], другой отмечается на 3-й день светлой половины месяца шраван (июль—август), а третий — в темную половину месяца бхадон (август—сентябрь).

Два последних связаны с муссонами, и тут заметное место отводится проявлениям культа плодородия и соответственно почитанию женщин. *Тидж шравана* — праздник девушек, а *тидж бхадона* — день молодых жен.

Женщины готовят себе красивые одежды, а родные дарят им наряды предпочтительно пестрые, с узором в виде зигзагов, что именуется «лук Индры» [401, с. 44], наносят на ладони магические узоры и отправляются к родителям, где всей семьей проводят пуджу перед изображением Дурги.

Молодые женщины поют, танцуют и качаются на качелях. Такой обычай однодневного отрыва жены от дома мужа можно расценить как пережиток древней матрилокальности брака, доныне свойственной некоторым племенам, а возможно, и дислокального брака, который был известен у некоторых групп населения древней Индии.

Ракша-бандхан, или *Ракхи-бандхан* («Повязывание (амулета) защиты»), отмечается в день полнолуния месяца шраван. Женщины встречаются со своими братьями и повязывают им на запястье правой руки амулет-оберег — *ракхи*. Иногда женщина повязывает *ракхи* и на руку мужчине, которого она нарекает своим братом. Братья в ответ одаривают сестер и обещают им свою поддержку. Каста бхамби, или мегхваль (IV группа), данного праздника не отмечает, но объяснения тому нет [248, с. 43].

Этот обычай восходит к древнему магическому акту, подчеркивавшему функцию женщины-сестры как охранительницы братьев и, шире, родственников-мужчин своего поколения.

В прежние времена женщины сами готовили *ракхи*, но в наше время это делают ремесленники и во множестве продают на базарах и в магазинах. На такие изделия идут ленты, тесьма или цветные шнурки, на которые нашивают блески, розетки и т. п., но встречаются и *ракхи* с драгоценными камнями — их качество зависит от степени зажиточности семьи.

Женщины в этот день молятся о благополучии братьев и спасении их от злых духов, которые, по поверью, в темную половину шравана особенно скверно влияют на мужчин. Традиция не определяет срока снятия амулета, и многие носят его до начала следующего месяца.

В праздничный день женщины постятся и совершают ряд магических обрядов — обмазывают коровьим навозом стены домов возле дверей и окон, белят стену раствором из рисовой

муки и затем наносят на нее ритуальные знаки-обереги и рисунки и пишут имена богов.

В ряде районов штата девушки рисуют на стене дома возле дверей изображение Шравана-кумара (месяца шравана в облике юноши). Он несет на коромысле своих отца и мать, сидящих в плоских корзинах. Ему ставят на лоб красный знак, рисуют на руке ракша-бандхан и оказывают знаки почтения как брату [453, с. 157].

Такому древнему обычаю, восходящему к эпохе существования кровнородственных семейно-родовых групп, брахманы постепенно сообщили религиозно-индусскую окраску. Это проявилось в том, что они ввели в качестве обязательного ритуального момента чтение особых мантр в час повязывания ракхи (мантры читают даже по радио, чтоб не было ошибки во времени [367, с. 199]), а также в том, что роль сестер берут на себя брахманы. За это их соответствующим образом вознаграждают.

В такой день в кругу семьи рассказывают разные истории и предания о братско-сестринской любви и взаимной преданности, о щедрости братьев и т. п. Эти повествования являются одной из ветвей богатого фольклора раджастанцев.

Наг-панчми, или *Пачхаи*, празднуется на 5-й день темной половины шравана * главным образом низкими кастами и обслуживающими их низкими подкастами брахманов [453, с. 155]. Он посвящен богу-змее, или богу змей, Шешнагу (известному и под именами Наг-дэва, Такха-джи, Кесар Канвар и др.).

Словом *наг* определяется только кобра, с которой связано множество поверий и суеверий. Обычай запрещает ее убивать, она атрибутируется ряду богов — Шива обвит кобрами, как ожерельями и браслетами, Вишну-Нараяна спит на водах изначального океана на ложе из многоглавой кобры, Балараме, брату Кришны, и Будде капюшон многоглавой кобры служит зонтом и т. п. Возле каждой деревни имеются каменные изображения кобр, которым поклоняются люди из племен и члены многих каст (особенно III и IV групп). Они молят их о ниспослании дождя и даровании потомства — змея издревле почиталась как символ плодородия. Кобр рисуют на стенах домов и на земле во дворах, брызгают на эти рисунки молоком или водой, произнося охранительные заклинания. Все это — активно живущие пережитки древних магических ритуалов плодородия.

В день *Наг-панчми* изображения кобр осыпают красным порошком, что служит сублимацией кровавых жертвоприношений. Люди постятся и молятся о душах предков, погибших от укуса змей, прося богов изъять эти души из цикла перерождений. К змеиным норам приносят молоко, проросшее зерно и светильники.

Члены низкой касты джогов широко отмечают этот празд-

* В некоторых областях его отмечают на 5-й день темной половины бхадона (август — сентябрь) и на 5-й день светлой половины шравана.

ник, так как многие из них — заклинатели змей. После молитв они ходят по деревням, показывая свое искусство, а женщины сопровождают такие выступления пением и танцами. Именно эти заклинательные песни составляют одну из древнейших частей фольклора раджастанцев, и все жители деревень собираются на такие выступления [243, с. 35—36].

Риши-панчми празднуется на 5-й день светлой половины бхадона (август—сентябрь). Это древний праздник, посвященный кровнородственным семейным связям. Он во многом подобен Ракша-бандхану, но отмечается не всеми, а главным образом членами высоких каст [453, с. 159].

Накануне вечером женщины натирают руки пастой из мирта и после этого постятся до окончания праздника. Утром, совершив омовения, они варят рис, принесенный в дом братьями, затем вырывают из земли 7 кустиков растения-макада, ставят их на стол и окутывают новой тканью: 6 — белой и 1 — цветной, именуя их братьями и сестрой. Женщины символически кормят их сладким рисом и гхи и кладут перед ними ракхи, усаживаются возле столика и слушают истории, посвященные празднику, которые рассказывает одна из женщин. Из числа этих фольклорных повествований довольно популярен рассказ о том, как Шива и Парвати воскресили молодого мужчину, убитого родственниками жены, но впоследствии ему еще несколько раз грозила смерть, и каждый раз его спасала сестра. Этот день женщины проводят в доме своих родителей, и никто не посещает родственников [453, с. 160].

После окончания рассказов женщины ставят на крышу дома тарелку с рисом и следят, съедят ли еду вороны, что служит благоприятным знаком, только после этого они могут сами принимать пищу.

Ганеш чаутх, или *Бахура*, — праздник женщин из высоких каст. На 4-й день темной половины бхадона до восхода Луны они строго постятся. При этом все их думы о здоровье и благополучии мужей — они молят Ганеша об оказании им покровительства (это тоже праздник шиваитской традиции). Когда Луна взошла, ей подносят воду с сандалом, выслушивают рассказ о том, как Ганеша (Ганеш) спас жизнь мужу одной своей горячей почитательницы, и только после этого вкушают первую пищу — творог, сладости, мучные изделия. Женщины поклоняются веточке дерева-ним, поднося ей красный пигмент, рис и сладости.

Тинчхатхи, или *Убачхатх*, приходится на 6-й день темной половины бхадона и является продолжением предыдущего праздника. Только теперь уже женщины молятся не о мужьях, а о сыновьях и обращаются не к Ганеше, а к богине-матери в ее разных ипостасях. Они молятся в храмах и там же слушают повествования о милости богинь. Вернувшись домой, женщины не должны до восхода Луны сидеть на чем-либо, и лишь большим и старым обычай позволяет сесть на качели. Почтив Луну,

они могут принять первую пищу. Такие краткие посты и лишения на какое-то время небольших жизненных удобств входят в систему жертвоприносительной практики и распространены довольно широко — как в праздничные дни, посвященные тому или иному божеству, так и в будни.

Наган ки пуджа, или *Девата*, приходится на темную половину бхадона и по своему характеру близок Наг-панчми. Этот день отмечают главным образом джаты. Он посвящен богиням змей, известным под именами Кали («Черная»), Хари («Зеленая») и Бхури («Коричневая»). Считается, что они имеют большое влияние на молочный скот и могут насылать болезни, поэтому требуется их умилостивлять подношениями молока в небольших часовнях, где есть их изображения. Эти божества, как и змеи вообще, связаны с культом предков, поэтому их почитают и во время проведения разных ритуалов этого культа [196, с. 86—87].

Джанм-аштми, или *Кришна-аштми*, отмечается на 8-й день темной половины бхадона как день рождения Кришны. Его празднуют все индусы без различия каст, но наиболее ярко он протекает в среде пастухов-ахиров. Джанм-аштми — вишнуитский праздник сельскохозяйственно-скотоводческого цикла. В каждом доме готовят много блюд из молочных продуктов, но без зерна и круп. Постятся до полуночи, когда, по преданию, Кришна родился в матхурской тюрьме, затем плещут воду на пол — символ омовения новорожденного, возжигают светильник, вкушают из рук старших членов семьи молоко с сахаром, принимают от них листья дерева-*тулси* (священного для вишнуитов), и начинается семейное пиршество.

В кришнаитских храмах и дома поют киртаны о рождении Кришны, при этом качают в игрушечной люльке или на качельках куколку, изображающую темнокожего новорожденного младенца.

Маль-пурнима отмечается в день полнолуния месяца ашвин (сентябрь—октябрь). В этот день на волах не пашут, а их моют и чистят, волов и коров украшают, покрывают вышитыми попонами и хорошо кормят, моля Кришну о приумножении скота. Люди готовят для себя много магически-ритуальных блюд из молочных продуктов.

Наваратра, *Наураатра*, или *Дасера*, открывает цикл осенних праздников, после сбора урожая кхариф. Он начинается в первый день месяца ашвин (сентябрь—октябрь), и длится 9 ночей (*нава ратра*) и 10 дней (*дасера*).

Как правило, этот праздник связан с днем осеннего равноденствия; раджпуты связывают его с божевами-покровителями воинов [466, vol. II, с. 655]. Время проведения его иногда приходится на 9-й день месяца чайтра — например, в северных районах Раджастхана, где его отмечают главным образом высокие группы брахманов и некоторые другие высокие касты. Крестьяне, не участвуя в брахманских пуджах, в этот день по-

клоняются орудиям сельскохозяйственного производства [259, с. 45]. В некоторых областях штата ряд групп населения этот праздник вообще не отмечает (например, гуджары [256], которые в меньшей степени, чем раджпуты, усвоили культы автохтонных народов). В Индии этот праздник ассоциируется с поклонением богиням-матерям, и все пуджи, жертвоприношения и молитвы посвящаются главным образом жене Шивы в самых разных ее ипостасях (в основном Дурге), а также многим локальным и кастовым богиням.

В названии «Наваратра» и в том, что моления проводятся преимущественно после наступления темноты, отражены древние представления о ночной активности Шивы и богинь: Навадурги («Девяти Дург»), или Науртхи, Ситла-маты, Баридеви, Седх-маты, Сирсы-деви, Чамунды-деви и др. Сирса-деви является Кул-деви многих каст — раджпутов, мали, джоги, дхусар, бадайя и др. Для некоторых раджпутов, пушкарна-брахманов и найков эту же роль играет богиня Чамунда (в ее честь пушкарна-брахманы отмечают и 9-ю ночь месяца чайтра), для банджаров и коли — Седх-мата, для многих брахманов, сутхаров, дарзи — Амба и т. д. — в силу множественности богинь и локальных культов, связанных с шактизмом-шиваизмом, число объектов поклонения практически невозможно сосчитать. Иногда к богиням причисляют и Ситу (жену Рамы), что является включением в традиционные древние культовые отправления легендарно-мифологического персонажа более поздней вишнуитской традиции.

В некоторых местах название «нава» воспринимается не как «девять (богинь)», а как «девять (планет)» [234].

Шива в дни этого праздника выступает или под своим именем, или в образе близкого ему бога Бхайрона.

Праздник требует существенных затрат, поэтому в деревнях его обычно проводят вскладчину. Многие касты приносят в жертву богине козу (канджары — козла), причем это могут быть и раджпуты и джоги [239, с. 36]. Задолго до Наваратры женщины каждой семьи уделяют много внимания подготовке праздничных ритуалов: готовят глиняные изображения богини для домашних пудж, протирают стену, где находится алтарь, коровьим навозом, рисуют богиню на стене дома и ритуальные узоры на стенах и полу, заготавливают требуемые продукты и т. д.

В дни праздника перед богиней неугасимо горят *агарбатти* (курительные палочки). Во время молений ей подносят цветы и другие пожертвования, перед ней проводят красную черту (если жертвуют козу, то ее кровью), ставят сосудик с алкогольным напитком, оделяя им и всех молящихся. Члены низких каст в эти дни употребляют много алкоголя [254, с. 32].

Весь праздничный цикл завершается Дасерой, который осмысливается как день последней победной битвы богини (богинь) с демонами зла.

В тех штатах страны, где сильны позиции вишнуизма, в эти

дни играют эпизоды из «Рамаяны», а Дасеру осмысляют как день победы Рамы над Раваной, что имеет место и в ряде районов Раджастхана (преимущественно на севере штата).

Ряд каст придерживается старого обычая поклонения оружию (раджпуты — боевому, канджары — охотничьему), и во многих местах устраиваются военно-спортивные состязания [248, с. 44]. В крестьянской среде прослеживаются следы аграрно-календарной традиции. Члены земледельческих каст к этому осеннему празднику подсчитывают наличие зерна после урожая кхариф и посевной фонд. В их праздничный ритуал входит поклонение-гадание: в высушенные горшки из коровьего навоза кладут зерна разных зерновых культур вместе с молочными продуктами, а глава семьи наугад берет какой-либо из горшков. Это воспринимается как предсказание хорошего урожая именно данной культуры. В некоторых местах выявляются другие следы магии плодородия — к дням Наваратры проращивают рассаду ячменя, и глава семьи привязывает ее пучки красной нитью к разным предметам утвари, мужчины закладывают побеги за ухо, а женщины благословляют ими братьев [229, с. 406].

Обязательным является обрядовое угощение, и ритуальные блюда необходимо отправлять в дома родственников самого широкого круга.

Дивали, Дипавали, или Дипмалика, завершает цикл осенних праздников большой традиции. Он отмечается в безлунные сутки (*амавасья*) месяца картик (октябрь—ноябрь). Праздник посвящается богине Лакшми (этот день считается днем ее свадьбы с богом Вишну) [280, с. 295—296] как покровительнице домашнего очага и подательнице материальных благ, а также дню возвращения Рамы в Айодхью после многолетнего изгнания и победы над Раваной.

Перед этим днем все индусы прибирают, обмазывают и белят свои дома, в день праздника совершают тщательное омовение. В вишнуитских храмах проходит торжественная пуджа, которую проводят к вечеру и дома (брахманы — для высоких каст, кастовые жрецы, бхопа, — для низких). Все члены семьи собираются перед изображением Лакшми или маленьким глиняным (или гипсовым) домиком — символом присутствия богини — и молят о ниспослании достатка, поднося цветы, серебряные деньги, украшения, рис, молоко и сладости. На алтаре обязательно возжигают светильник и поливают на него с ложечки гхи, поклоняясь каждой вспышке огня как проявлению силы богини. Во время пуджи дверь всегда плотно закрыта, чтобы Лакшми не могла выйти. Затем двери приоткрывают и обмазывают веерами все углы помещения, изгоняя Алакшми, т. е. бедность, невезение.

После вечерней пуджи зажигают множество светильников, расставляя их по краям крыш домов и хозяйственных построек, на окнах, глиняных заборах, предметах домашней утвари и т. п.

Женщины пускают светильнички по течению рек. И всю ночь в доме горит светильник перед изображением богини. В богатых домах включают много электрических ламп в красивых абажурах. Вечером и ночью повсюду зажигают шутихи и фейерверки, которые готовят и продают в огромном количестве мастера пиротехники.

У разных групп раджастханцев есть свои особенности в проведении этого праздника. Мина, например, на второй день Дивали проводят *шрадху* — поминовение усопших: во дворе очищают площадку, кладут на нее сезам и ячмень и ставят ритуальную еду. Затем все это окропляют водой из нового кувшина, моют ею корове копыта и кормят специально приготовленной едой. Детям дают траву в руки, тоже окропляют, проносят имена почивших. Освященную таким образом траву съедает также корова, затем пищу-*накка* подносят брахману, и на этом обряд завершается [252, с. 34].

Многие придерживаются обычая почитания скота — вспашка к празднику уже завершена, и скот работать не заставляют, а украшают, обильно кормят и омывают. На второй день женщины лепят на земле из навоза фигуру человека, и мужчины семь раз обходят ее, держа в руках серебро и зерна риса [232, с. 64]. Тем временем женщины украшают лоб фигуры тилаком, подводят ей глаза сурьмой, «кормят» творогом и вареной едой, на пупке зажигают светильник и обходят вокруг четыре раза. Затем они берут немного массы от живота фигуры и кладут возле места, где находятся сосуды для молока, считая, что это повысит удоимость коров. После такой пуджи скот выпускают за ворота, и коровы перепрыгивают через эту вылепленную ча земле фигуру.

Гуджары считают, что она изображает одного из их предков по имени Говардхан, чью жену любил Кришна [453, с. 180—181]. (Дивали носит название Говардхан или Гордхан — так называлась и гора, которую Кришна поднял на мизинце и держал ее как зонтик, чтобы защитить свой народ и стада от страшного ливня.) А иногда объясняют, что это условное изображение самого Кришны. В день праздника женщины почитают также своих братьев, от которых, как от мужчин-пахарей и работников, зависит материальное благополучие рода.

День Говардхан твердо не фиксирован — его отмечают и в первый день светлой половины месяца картик [239, с. 36].

Васант (Басант)-панчми — один из всеобщих календарных сельскохозяйственных праздников. Он отмечается на 5-й день светлой половины месяца магх (январь—февраль) и знаменует скорый приход весны. Все группы населения предаются веселью, и, по словам Дж. Тода, «даже дикие бхилы и мер» приходят в села и города, чтобы танцевать на улицах, украсив себя цветами [466, vol. II, с. 657].

По традиции члены касты барабанщиков — дхоли — посещают дома членов других каст, дарят им ростки ячменя и вза-

мен получают зерно. Многие женщины надевают желтые одежды — символ цветения полей горчицы, а также магического воздействия на плодоносность этого растения.

Холи — один из самых ярких праздников «большой традиции». Он отмечается в сутки полнолуния месяца фальгун (февраль—март), которым завершается холодный сезон и отмечается созревание урожая раби.

Все ритуальные действия праздника неотделимы от магии плодородия и исторически восходят к доиндийскому периоду жизни арьев. Обрядово-магические проявления, связанные с весенним равноденствием, носят характер, чрезвычайно близкий пасхальным, восходящим непосредственно к язычеству, что и перешло в пасхальную обрядность славянских народов. Так, обычай красить куриные яйца принял (или изначально имел) у арьев форму обычной обливать друг друга жидкими красками: и у тех и у других красный цвет применяется обязательно как цвет воспроизводства людей и животных, и это служит одним из самых четких пережитков магии плодородия.

И у той и у другой группы народов для этого праздника обязательна весенняя заклинательно-магическая еда — сдобные изделия из теста и кушанья из творога.

К магии относится и ряд поведенческих проявлений, допустимых только в день Холи, — распевание на улицах песен сексуального (вплоть до открытой непристойности) содержания, домогательства мужчин по отношению к чужим женщинам. Причем обычай разрешает в этот день женщинам даже избивать мужчин, если они не желают вступать с ними в половую связь, [289; 342]. Такой характер праздника особенно выражен в среде джатов и ахиров [437, с. 6].

В поэме «Харивамша» описываются игры Кришны как сексуальный акт — *рати* (гл. 77), а драматург Бхаса пишет о них как о танцах, исполняемых в поселках абхиров [212, с. 45].

Это связывается с эротической стороной кришнаизма и возводится традицией к кришнаитским пуранам, особенно к «Бхагавата-пуране», отрывки из которой, носящие эротический характер, поются в день Холи в храмах, и в домах, и на любом собрании людей.

Взаимное общение не ограничивается кастовыми рамками, в силу чего Холи считается самым демократическим из праздников. (Но к общедеревенскому всекастовому веселью обычно не допускаются мусорщики-бханги [256, с. 34].)

Девушки и молодые женщины танцуют, имитируя пляски игры пастушек с Кришной под Луной. Когда Кришна был признан восьмой инкарнацией Вишну, праздник Холи вошел в число празднований вишнуитской традиции.

Пураны повествуют о том, что некогда у *дайтьи* (титана, вариант — бога или полубога) по имени Хираньякашипу был сын Прахлад. Дайтья объявил себя верховным богом (вариант — был почитателем Шивы), но сын, ревностный вишнуит, отказал-

сы признать его. Тогда дайтья повелел ракшаске Холике (Холаке), заговоренной от огня, войти с мальчиком в пылающий костер. Мальчик воззвал к Вишну — бог снял чары с Холики и одарил ими Прахлада, чем погубил в огне ракшаску и спас мальчика. Разгневанный отец изгнал сына, и тот направился в обитель Вишну. Бог в облике своей четвертой аватары, т. е. человеко-льва (Нарасимхи), явился на землю и растерзал Хираньякашипу, которому его покровитель Шива не смог помочь. Так был посрамлен шиваизм. Этот миф известен в разных вариантах, но в них всех ясна его провишнуитская направленность.

В течение десяти дней светлой половины месяца до праздника люди покупают на улицах порошки, которые продают на каждой улице и, собираясь группами, делают чучело Холики. Заготавливают они и материал для костра — собирают хворост, старые вещи и, конечно, коровий кизяк — символ участия священных стад Кришны в истреблении Холики. Это следует осмыслить и как магическое воздействие скота на изгнание холодного сезона.

Костер поджигают огнем, который каждый приносит из дома, и в ночь накануне праздника сжигают в нем чучело Холики (или шест, или дерево, условно изображающее эту ракшаску). Под гром барабанов люди танцуют вокруг костра. В этом могут участвовать совместно члены разных каст.

Во многих деревнях на костре поджаривают зерна ячменя или пшеницы и потом съедают как прасад [229, с. 220] — также элемент заклинательной магии. Приносят горсть золы от костра, посыпают ею пол в доме и бросают щепотки золы друг в друга.

Название Холи относится, собственно, только к ночи, день же традиционно называется «праздник Дхулэнди», но, как правило, и он именуется тоже Холи и именно под таким названием вошел и в песни, приуроченные к этому празднику.

С утра люди выходят на улицы (в городах, как правило, лишь мужчины и мальчижи, в деревнях — и женщины), поливают и осыпают друг друга красками, пляшут и поют песни эротического содержания. Женщины и девочки веселятся во дворах домов.

После прохода солнца через зенит (в среднем около двух часов дня) эта часть празднования сразу заканчивается, люди отмываются от красок, идут в гости или сами принимают гостей.

Холи отмечается членами всех каст раджастханцев, вне зависимости от того, какому толку индуизма они привержены. Племена Раджастхана тоже празднуют Холи, но в их среде праздничные действия иногда носят подражательный характер, что служит одним из проявлений их арьянизации. Так, канджары не отправляют ритуалов Холи, но ходят в посёлки других каст и там выступают с песнями, музыкой и плясками, за что

получают деньги, а потом устраивают в своих общинах коллективные выпивки [251, с. 32].

Бхилы отмечают Холи широко, как календарно-весенний праздник. Ежедневно в течение 15 дней до наступления Холи они исполняют танцы плодородия *гхайр* и *гхумар* [250, с. 29], а на праздник мужчины танцуют вокруг шеста, крутя за веревки укрепленное на его вершине колесо — символ Солнца [126, с. 125—127]. Но бхилы Холику не осуждают, а почитают как богиню — это служит явным свидетельством их исконного антиведизма. Такое представление о Холике сохраняется и у некоторых низких этнокастовых групп раджастанцев.

В течение недели до дня Холи грасиа прорастивает пшеницу в корзинах, а в день праздника девушки танцуют вокруг костра, держа их на голове, а затем раздают рассаду участникам празднества, которые украшают ими волосы или головные уборы. В этот день все грасиа пьют алкогольные напитки и поют эротические песни (которые не возбраняются ни женщинам, ни детям в течение всего месяца фальгун) [289, с. 68—69].

Банджара придерживаются обычая давать детям, родившимся в течение года, имена в день Холи — ребенка берет на колени староста данного квартала и у праздничного костра он получает имя [232, с. 63]. Пьют не только алкогольные напитки, но и наркотический бханг из растертых листьев конопли с водой и сахаром [256, с. 34—35].

В некоторых местах, описанных выше, праздник богини Шитлы (Ситалы) отмечается на 7-й день после Холи. В этот день почитают и эту богиню, и Пхуль-мату («Мать цветов»), и Кесар-мату («Мать героев»), и других богинь и, так же как в месяце чайтра, огня не разжигают и едят лишь ритуальные блюда, приготовленные накануне, и их же жертвуют богиням [244, с. 45].

Кроме перечисленных праздников, а также не вошедших в описание более мелких есть еще дни, традиционно отмечаемые как праздничные, но не имеющие определенных дат. Таким, например, является Сомари амавасья — «Безлунный понедельник». Его отмечают многие замужние женщины (преимущественно из высоких и средних каст) как день, благоприятный для их мужей. Женщины лепят из коровьего навоза фаллообразный предмет (*гаур*), окрашивают его красным, подносят ему бетелевую смесь (*пан*) и угощения, а затем с молитвой прикасаются руками к своим цветным одеждам и браслетам. Это тоже элемент заклинательной магии, так как вдовы не могут носить орнаментированные ткани и украшения. В этот день почитают и дерево-*пипаль* (занимающее в культовом поклонении деревьям одно из ведущих мест), трижды обвивая его ствол оранжевым шнуром и 108 раз обходя вокруг него. В некоторых местах обходят 108 раз вокруг храма, посвященного Раме и Сите. Собираются группами и слушают отрывки из «Рамаяны» о верности Ситы или из «Махабхараты» о Савитри, которая своей предан-

ностью мужу заставила самого бога смерти вернуть его похищенную душу [451, с. 172].

Таких женских праздников в году несколько — *Саван китидж* (на 3-й день светлой половины шравана), когда женщины ритуально качаются на качелях, произнося имя мужа, и дарят одежды красного цвета замужним дочерям и невесткам, или *Вачаварас* (на 12-день темной половины бхадона), когда женщины и девушки с утра поклоняются белой корове с теленком-бычком, угощают и одаривают пастуха (те, у кого в этом году родился мальчик), слушают предания о добродетельных женщинах, которых богиня Вачаварас-мата наградила сыновьями, или о том, как женщина своей строгой дхармической жизнью спасла сына от смерти, и т. п. Затем все вместе едят ритуальные кушанья из проса или кукурузы, приготовленные на гхи [451, с. 176, 178]. Очень близкий к этому праздник отмечается и на 14-й день светлой половины бхадона, но посвящается он богине Гадж-мата. Есть еще ряд подобных дней, связанных с локальными культами.

Все раджастанцы (равно как и родственное им по языку и культуре население западногималайских областей) отмечают ежегодно дни памяти великих героев. Культ героев свойствен прежде всего раджпутам, но поскольку в орбиту культурно-исторического развития описываемой области были втянуты все группы населения, включая автохтонные народы, он отмечен крайне широким распространением.

У разных общин есть свои герои, и дни их памяти иногда восходят к древности, а иногда к совсем недавнему прошлому. Так, каста пушкарна-брахманов отмечает день смерти члена касты Джайсирама, который погиб в неравном бою с разбойниками в 1905 г., защищая честь женщины касты [234, с. 38].

Бхилы и другие общины поклоняются изображению героя Пабу-джи Ратхора, считая его полубогом за его великие победы в эпоху средневековья (XV в.). Он был раджпутом, а возможно, и раджпутизированным бхилом из рода, носившего раджпутское имя Ратхор. Раджпуты поклоняются изображениям Сати — женщин, убивших себя после смерти мужа; особые моления возносятся им в дни праздника Наваратри. Почитают и память некоего Мамо-джи, который превратился в *бхомиа* — духа-охранителя [248, с. 40—42].

Одним из самых известных и почитаемых героев является Гога (Гуга)-джи из рода Чауханов. По преданию, он тоже жил в XV в. и погиб, сражаясь за спасение коров. Гога-джи считается также и царем змей — в этом четко прослеживается синкретизм культов разных групп населения. Его изображают в образе всадника с мечом и коброй и также поклоняются его коню. В Раджастане такие изображения есть вблизи всех деревень. В день его праздника, Гога-навми (9-й день темной половины бхадона), его почитают молитвами и дарами. В другие дни к нему обращаются с просьбой об исцелении в случаях, если

кого-либо ужалит змея, и с просьбой охранить от их укусов. Женщины молят Гогу-джи о благополучных родах. Кумхары приносят в дома членов других каст глиняные фигурки Гоги-джи на коне, и там хозяева брызгают на него молоком, а кумхаров одаривают зерном [243; 257].

Почитают также Рамдео-джи, Теджа-джи и других локальных героев.

Сикхские праздники

Обычно члены сикхской общины участвуют в праздниках «большой традиции», особенно таких, как Холи и Дивали, но они отмечают и свои, к участию в которых члены других религиозных общин привлекаются, как правило, лишь в качестве зрителей.

Главным праздником сикхов здесь, как и в других местах их проживания, является *Байсакхи* (день создания сикхской воинской общины — хальсы), проводимый в месяце байсакхе. Центры, где наиболее ярко отмечается этот праздник, лежат в Панджабе, куда и уезжают на эти дни многие сикхи Раджастана, но и оставаясь в местах своего проживания они проводят религиозно-воинские процессии в память десятого гуру Говинда и молятся в гурдварах.

Члены этой общины обязательно отмечают молитвенными собраниями и совместными трапезами и день рождения своего первого гуру, Нанака, на третий день байсакха.

Праздники мусульман

Мусульмане Раджастана считают главным своим праздником *Мухаррам*. Особенно ярко он отмечается в г. Джайпуре. Раджпутский князь Джай Сингх в годы правления Аурангзеба ввел традицию массового участия в празднике не только мусульман, но и индусов, и она продолжает сохраняться. Джай Сингх пригласил в свою столицу сотни мусульман — художников и ремесленников — для участия в строительстве и украшении города. С тех пор и до последнего времени в подготовке красивых, богато украшенных *тазиа* перед праздником заняты мастера самых разных профессий — обработчики слюды и стекла, деревообделочники, ткачи и красильщики и т. д. Индусы тоже заняты в этой работе, и каждый квартал города стремится к тому, чтобы в праздничной процессии были признаны лучшими именно тазии, изготовленные его мастерами. Со времен князя Рам Сингха берет начало традиция участия в процессиях и самих князей и их двора с конями и наряженными слонами, а впоследствии и сотни придворных танцовщиц стали сопровождать тазии с пением печальных песен [401, с. 45—47]. И до

сих пор, когда на 10-й день праздника толпы верующих несут тази по городу, индусы тоже готовят вкусные блюда, наряжаются и выходят на улицы. Индусские торговцы повсюду расставляют лотки с фруктами, угощениями и прохладительными напитками для участников процессов.

В Раджастанхоне отмечается мусульманами праздник Урс, посвященный памяти высокопочитаемого святого из суфийской секты «чистия» Хваджи Моин-уд-дина. Праздник проводится в первую неделю месяца раджаб (или 6-й лунный месяц хиджры) и связан с датой смерти Моин-уд-Дина (по преданию, он умер в 1233 г.) [394, с. 189]. На эти дни сюда приезжает свыше двухсот тысяч верующих, приверженцев разных течений ислама, не только из Индии, но и из других стран [401, с. 63—64]. С ним связано много сказаний о бескорыстной помощи беднякам, и в память его деяний богатые паломники устраивают угощения (*нияз*) для бедных в районе, где находится его мавзолей.

Особенно широко прославился этот суфи, пришедший в Индию в XII в. из Ирана (до этого он проповедовал учение ислама в разных странах), с конца XVI в., когда Акбар пришел к его гробнице на поклонение и обрел сына — с тех пор сюда стали стекаться толпы людей в надежде на ниспослание богом сыновей и на исцеление от разных болезней.

В дни Урса надгробие святого омывают ароматическими веществами, проводят торжественные моления, а затем местные и приезжие барды-каввали поют прославительные гимны и стихи. Верующие приносят дары — от цветов и сладостей до дорожной одежды и украшений. Проводятся религиозно-философские диспуты и *мушаиры* (состязания поэтов) [165, с. 78—81].

Ярмарки

К многим праздникам приурочены и ярмарки, играющие заметную роль в экономике края и способствующие поддержанию социальных связей. В основном ярмарки проводятся в дни больших праздников.

На ярмарки, особенно на те, которые проводятся во время больших праздников и в тех местах, где находятся наиболее известные храмы соответствующих празднику божеств, собираются десятки тысяч, а порой и более ста тысяч людей. Раджастанхон славится своими ярмарками и массовыми фестивальными сборищами. Сюда приезжает много торговцев, покупателей и участников празднеств из других штатов Индии.

Вблизи места проведения ярмарки, будь то город или деревня, возникают обширные палаточные городки. Длинными рядами выстраиваются крытые кибитки, возле которых отдыхают распряженные волы и верблюды. Эти временные поселения обычно располагаются возле водных источников — рек, озер,

прудов, а в пустынных западных районах — у колодцев. Товары, привезенные на продажу, раскладывают тут же на земле, и, как во всех городах, в таких временных поселках образуются групповые колонии в соответствии с кастовой специализацией.

Торговля, как правило, начинается во второй половине дня, так как с утра все участвуют в храмовых процессиях или просто посещают храмы, совершают священные омовения и участвуют в разных ритуальных действиях.

Самую массовую праздничную ярмарку можно увидеть в г. Пушкаре, расположенном в 11 км к северо-западу от Аджмера и неподалеку от него на берегу трех озер, самое большое из которых — Пушкар. В Индии оно почитается как одна из пяти величайших *тиртх* (мест для священных омовений), и каждый индус, по предписаниям дхармашастр, должен хотя бы раз в жизни совершить сюда паломничество.

В месяце картике, в его светлую половину, в эти места стекается до 150 тыс. человек [165, с. 77], чтобы не только окунуться в святые воды озер, но и посетить храмы. Тут находится один из двух имеющихся в Индии храмов бога Брахмы, и древнее предание гласит, что здесь в эпоху Вед Брахма убил цветком лотоса демона, который истреблял его детей, — возможно, в этом мифе отражены следы боев ведийских арьев, высоко почитавших Брахму, с местными народами, которых часто описывали как демонов-ракшасов.

Тут же имеется и особая часть берега (*гхат*) бога Вишну, где, по преданию, он появился в образе своей третьей аватары, Варахи (вепря). Всего в Пушкаре около 100 храмов, а на берегу — 22 гхата [394, с. 177], связанных с именами разных божеств и мифических персонажей, в том числе Шивы и Савитри. Храмы неоднократно подвергались разрушению и отстраивались вновь (среди них есть и совсем новые).

На ярмарке в основном торгуют скотом — зебу и верблюдами, но также овцами и козами, поэтому сюда стекаются земледельцы и скотоводы, и в развитии хозяйственной жизни штата эта ярмарка играет большую роль. Традиция ее проведения зародилась, видимо, много веков назад, так как хроники сообщают, что при Великом Моголе Джахангире (XVII в.) она считалась самой большой ярмаркой всей Северо-Западной Индии [401, с. 48].

Другая ярмарка, на которой торгуют скотом, проводится в г. Парбатсаре (дистрикт Нагаур) в честь героя Теджа-джи в месяце бхадоне. С его именем связана легенда о том, как он ежедневно кормил змею молоком, но однажды, сражаясь с разбойниками, угонявшими скот, не выполнил этого своего долга, и змея укусила его — и укус ее был смертельным (вариант — он спасал скот от нападения змей). Произошло это событие около тысячи лет назад. С тех пор молочный скот продается тут в день памяти героя.

Ярмарки Теджа-джи обычно организуют джаты, которые вы-

соко чтут его память и, как правило, носят на шее амулет с его изображением в виде всадника с мечом в руке.

Самой массовой ярмаркой в честь героев считается та, которая посвящена памяти Рамдео-джи, жившего в XV в. Она проводится в месяце бхадоне вблизи г. Покарана (дистрикт Джайсалмер) и длится десять дней. Рамдео происходил из раджпутского рода Томар. Его приверженцы-индусы считают его воплощением Кришны, а мусульмане почитают его как одного из своих пиров под именем Рамшах [165, с. 91]. Рамдео был одним из проповедников бхакти и боролся за права низкокастовых и бедных. По преданию, он живым сошел в могилу, поэтому его последователи покойных не кремируют, а хоронят. В основном они — члены каст IV группы (и жрецы его храмов в деревнях из состава этих каст, а в городах — из раджпутов рода Томар), но и члены других каст раджастханцев относятся к его памяти с глубоким пиететом [394, с. 179]. На ярмарку съезжаются жители не только Раджастхана, но и Гуджарата и Махараштры, где его учение тоже известно. Они пользуются случаем помянуть его, приняв участие в торжественной церемонии, а также укрепить свои торговые связи на известных рынках домашнего скота в Западном Раджастхане.

С культом памяти героев связана и праздничная ярмарка, посвященная Гоге-джи и проводимая в месяце бхадоне в деревне Гогамеди (дистрикт Ганганagar). Его почитают не только индусы, но и мусульмане, особенно в штате Уттар-Прадеш, где он известен под именем Джахир-пир. Моления перед открытием ярмарки происходят возле его надгробия в местном форте, который был при Махмуде Газневи переделан в мечеть [394, с. 181].

Народная молва приписывает Гоге-джи множество разных подвигов, а мусульмане почитают его как повелителя змей [196, с. 86] и на ярмарке, как и везде, поклоняются его изображению в образе всадника с мечом или со змеями. Его же почитают и беременные женщины как змея-героя, покровителя рождений, поэтому на эту ярмарку выезжают обычно семьями.

Еще одна ярмарка является массовой и широко известной — она посвящена богине Кайла, или Калия Деви, и проводится в течение двух срединных недель месяца чайтра в деревне Калия (дистрикт Саваи Мадхопур). Здесь в храме, посвященном Калия (или Бхавани) Деви, поклоняются и богине Чамунде — Кул Деви касты пушкарна-брахманов [234, с. 36]: в южных областях штата повсеместно распространен шактизм. Во время проведения ярмарки ежедневно возле храма приносят животных в жертву богине Чамунде, главными почитателями которой являются также раджпуты, мина и члены каст IV группы [165, с. 82].

Богине же Кайла Деви, которую называют и Махалакшми, приносят лишь цветы и сладости, что служит свидетельством вытеснения вишнуизмом локальных шактийских традиций.

На эту ярмарку съезжается до 200 тыс. человек, и местные органы власти предоставляют сотни автобусов, чтобы доставлять посетителей из других мест [401, с. 51].

В месяце чайтре во многих деревнях и городах проходят ярмарки, посвященные богине Шитла-мате, наиболее массовой из которых является та, что устраивается в деревне Силь-ки-Дунгри (дистрикт Джайпур), куда съезжается иногда свыше 100 тыс. человек [165, с. 83]. Сюда принято приезжать на богато убранных повозках, в которые запряжены волы, покрытые яркими вышитыми попонами и украшенные бусами и колокольцами. Храм богини стоит на вершине холма, и все эти повозки ярким широким кольцом окружают его подножие.

В другом южном дистрикте (Дунгарпур) в месяце магхе проходит ярмарка в деревне Наватарпе, связанная с праздником Шивы-Банешвара («Владыки леса»). В местном храме хранится его изображение — шивалингам, который предание называет самозарожденным. Характерная черта этого изваяния — расколотая на пять частей верхушка. По преданию, корова, которая поливала изваяние молоком, обнаружив его в земле, случайно ударила по нему копытом и расколола, и хотя любое изваяние бога считается вредоносным, если имеет хоть какой-нибудь изъян, этот шивалингам высоко почитается всеми [394, с. 175], так как любое прикосновение коровы священно.

Ярмарка проходит вблизи дельты рек Сом и Махи, издревле заселенной бхилами, почитателями Шивы.

В XVIII в. здесь же был выстроен храм Вишну, где в эти дни проходят торжественные пуджи, а в реку, где совершает омовение главный жрец храма, бхилы опускают пепел своих покойных [165, с. 90]. Это типичная картина, также иллюстрирующая процесс наслоения вишнуизма на шиваизм.

В дни ярмарки бхилы, мина и грасиа каждую ночь танцуют и поют в честь богинь, чьи храмы они посещают утром, — Кай-ла Деви, Шитла-мата и др.

В дистрикте Кота вблизи деревни Кельвара, в месте, которое славится четырьмя озерами, питаемыми подземными ключами, весной устраивается ярмарка — «Ситабари», посвященная памяти Ситы. Озера названы в честь героев «Рамаяны» и считаются священными, как сама Ганга: согласно легенде, именно здесь, в лесу, Лакшман оставил Ситу одну, приведя ее сюда по приказу Рамы, и в этих местах ее нашел и приютил риши Вальмики, которому приписывается авторство поэмы.

Широко известны и еще две ярмарки в году, проводимые в месяцы чайтре и ашвине, т. е. весной и осенью, в Дешноке (дистрикт Биканер). Они связаны с праздниками богини Карни (Карани)-мата, которая являлась Кул-деви раджпутских правителей этого княжества из рода Ратхор. Ее почитают все раджпуты, хотя, по преданию, она родом из касты чаран. Легенда говорит, что она жила в XIV—XV (вариант — XVI) вв. и была посмертно мифологизирована за многие свои достоинст-

ва, в том числе за храброе противостояние врагам своей семьи и касты (для успеха борьбы с которыми могла даже принимать форму льва) и за большую помощь, которую она не раз оказывала Ратхорам [401, с. 52—53]. Торжественными службами в храме и процессиями в ее честь сопровождается открытие ярмарки.

Храм посещает каждый, кто приезжает на ярмарку. Он известен и как «Храм крыс». Огромное количество этих животных обитает в храме, они вспрыгивают на руки молящихся, и те кормят их молоком и сладостями. Если кто-либо случайно убьет крысу, то должен отдать в храм золотое или серебряное ее изваяние [394, с. 187—188]. Богиня изображена в облике темной женщины, которая держит в одной руке трезубец, вонзенный в голову демона Махисасуры, а в другой — череп. Возле нее помещаются фигурки семи женщин, почитаемых как ее сестры. Все это еще раз говорит о приверженности всех раджастанцев древнейшим культам автохтонных народов, и одним из ярких свидетельств тому служит «Храм крыс» — крыса считается ездовым животным Ганеши, сына Шивы. Равным образом убийство Махисасуры мифы приписывают супруге Шивы, а трезубец — это его оружие.

Ярмарки проводятся также и в честь основателей каких-либо сект. Так, дважды в год они устраиваются в память Джамбхи (Джамбхешвары), основателя вишнуитской секты бишнои, — в месяцы фальгуне и ашвине, в деревне Мукам (дистрикт Биканер).

Десятки тысяч людей стекаются в г. Коляят (тот же дистрикт) на праздничную ярмарку полнолуния месяца картика, которая посвящена памяти мудреца Капила Муни. Народная память связывает Коляят с историческим топонимом Капилайатам — городом древней культуры [165, с. 84], и нельзя исключать мысль, что это был один из центров цивилизации Хараппы, в ареал которой входил Раджастан. Здесь есть большое природное озеро, окруженное холмами, которое многие традиционно считают даже более священным, чем Пушкар. «Сканда Пурана» содержит легенду о том, что Капил Муни был внуком самого бога Брахмы — это связывает культ мудреца и с глубокой арийской древностью и, возможно, с эпохой первого знакомства ариев с местными землями. Особый интерес вызывают сведения, что основанный тут Коляят, или Капилайатам, или Капилстан, занесен песками, но Шива и Парвати воскресили его к жизни [165, с. 85]. Это должно было бы привлечь внимание археологов, но раскопки в этих местах, насколько нам известно, пока не проводились.

Равным образом в глубину эпох уходят корни традиции, связывающей ярмарку Банганга вблизи г. Байрата (дистрикт Джайпур), которая проводится в полнолуние месяца байсака, с героями «Махабхараты»: считается, что местный источник забил из земли под стрелой Арджуны [401, с. 56]. Место исто-

рически соответствует г. Виратапуру, столице царя матсьев, где анонимно скрывались герои поэмы в течение тринадцатого года своего изгнания. К древним арья-кшатрийским временам восходит обычай собираться сюда для проведения праздничной ярмарки.

Здесь расположен храм Радхакришны (XVIII в.), где служат только жрецы из секты Рамананд-сампрадая [394, с. 188], что лишнее раз доказывает связь описываемой традиции с вишнуизмом. В этом же храме имеется и шивалингам, на котором изображено пять лиц братьев Пандавов — наглядное доказательство исторического синкретизма вишнуитской и шиваитской традиций.

Существуют и ярмарки, связанные с праздниками и традициями джайнов. Так, в месяце чайтре вблизи Джайпура начинается ярмарка, посвященная памяти двадцать четвертого тиртханкара Махавиры. По преданию (в нем явно использован странствующий сюжет), здесь в XVIII в. корова стала сама испускать молоко на землю, и ее хозяин выкопал на этом месте некую темную статую, в которой джайны узнали изображение Махавиры. Тогда же тут построили и джайнский храм из красного мрамора, прославившийся своим архитектурным и скульптурным убранством.

Ярмарка длится около трех недель и привлекает представителей всех слоев населения штата, а также много джайнов из других частей Индии. В эти дни проходит *ратхаятра* — вывоз изображений тиртханкаров на храмовых колесницах в сопровождении огромных толп верующих и зрителей.

Самая массовая ярмарка, связанная с мусульманской традицией, это та, что проводится в день Урса в память святого Хваджи Моин-уд-дина Чистиа. По преданию, он пришел из Ирана в конце XII в., чтобы учить исламу жителей Адждмера, где и находятся его мавзолей, мечеть, выстроенная по велению Шах Джохана, и другие архитектурные сооружения. На эту ярмарку в Адждмер стекаются и мусульмане из Индии и Пакистана, и индусы из Раджастхана и соседних штатов.

Глава VI

ДЕРЕВНЯ И ЖИЛИЩЕ. ОДЕЖДА. ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ РЕМЕСЛА

Деревня и жилище

Полиэтнический и поликастовый состав раджастханцев не мог не наложить свой отпечаток на характер планировки местных деревень и на тип традиционного жилища. Жесткие рамки форм, определенных древней религиозно-правовой традицией, продолжают во многом определять расположение жилищ членов разных социальных и этнических групп, населяющих деревню, поэтому каждое многокастовое селение Раджастхана четко делится на кварталы и улицы, населенные членами этих групп. Эта же традиция определяет и взаимное соотношение размещения кварталов (или, как их чаще называют в литературе, «кастовых поселков»), и даже расстояние, долженствующее отделять, например, дома брахманов от домов чамаров.

Когда правительство возводит поселки для расселения членов зарегистрированных каст, то правилом, от которого практически нигде в Индии пока не отступают, является обязательность их определенной отдаленности от «кастовых» деревень. Это издревле предписывалось дхарматическими установлениями, относившимися к столь существенным, что их непрерываемость не вызывает сомнений в сознании широких масс (существует мнение, что религиозно-правовые предписания дхармы в древней Индии санкционировались государственной властью [57]); это подтверждается хотя бы такими памятниками, как «Артхашастра»).

В соответствии с кастовыми регламентациями, непосредственные производители материальных благ зачастую сами не имели права пользоваться ими в своей повседневной жизни, так как для каждой группы каст дхармическая традиция предписывала определенные условия существования, и серьезные нарушения этих условий могли привести к строгим санкциям вплоть до исключения из касты и тяжелых телесных наказаний (а иногда и убийства).

Этими регламентациями в течение многих веков определялись: 1) тип одежды, используемые для нее ткани и даже характер наносимого орнамента, 2) тип украшений — материал,

характер и назначение, 3) тип утвари — материал, форма и орнамент, 4) тип жилища — размер, материал стен и крыш, наличие цоколя, огражденного двора, надворных построек и т. п., 5) планировка деревень и соотнесение отдельных кастовых кварталов с храмами, водными источниками, дорогами и мостами.

В памятниках литературы позиции высоких каст и, главное, брахманов неизменно определялись как богоданные. У Ману говорится: «Что бы ни понравилось брахманам, надо давать не жалея...» и «десятилетнего брахмана и столетнего царя следует считать отцом и сыном, но из них двоих отец — брахман» [58, III (231), II (135)].

Во все эти правила, восходящие к древнеарийско-ведийскому законодательству, жизнь непрерывно и неизбежно вносила коррективы. Нередко даже в ряды высоких каст входили отдельные роды и группы из числа автохтонных народов, занимавшие затем особые социальные позиции. Так, в составе одного и того же этноса можно выявить низкие касты брахманов, с членами которых другие брахманы не вступают в брак и придерживаются по отношению к ним многих традиционных запретов общения. Разница в их положении может быть оценена мерой очищения от какого бы то ни было ритуального осквернения (как уже упоминалось, она действительна и для определения положения любой из высоких или средних каст на шкале кастовой иерархии) — для разных групп брахманов дхармашастры предписывают разные виды и сроки такого очищения [295а, с. 239, 243]. Причем брахманам, которые не знают Вед, и другим более низким членам этого же сословия предписывается очищение в течение десяти дней, тогда как наивысшим среди брахманов — всего один день [193, с. 13].

Место, занимаемое домами брахманов в деревне, продолжает во многом определяться их положением в самом брахманском сословии, поэтому неукоснительного предписания о месте их расселения в деревне в абсолютно унифицированной форме практически не существует, хотя престижным считается строить свои дома в стороне от членов каст IV группы.

Планировка деревень, естественно, зависит и от топографических условий — на нее влияют характер поверхности почв и типы водных источников. В Раджастхане, где характер местности к востоку от гор Аравалли и на юге отличается обилием возвышенностей и каменистых холмов, жилые строения часто размещаются на вершинах и по склонам, непригодным для обработки, или на каменистых участках у их подножия. В горах селения занимают площадки на склонах или располагаются вдоль русел рек [131, с. 187—188]. Если деревня однокастова (в Раджастхане есть много деревень, населенных, например, только ахирами, джатами, раджпутами, мео и т. д.), в ней строят однотипные дома, и все жители имеют равные права на пользование источниками воды, дорогами, мостами и пр., равно как и храм и место деревенских собраний также доступ-

ны всем. Все участки в таких деревнях, отведенные под усадьбы, как и под посевы и пастбища, более или менее равноценны.

Совсем иную картину являют собой многокастовые деревни, которые численно значительно превосходят однокастовые. Такая форма жизни деревни, как сельско-общинное внутреннее самообслуживание, во многом сохраняющееся и в наше время, необходимо обуславливала многокастовость ее населения. Именно о таком состоянии индийской сельской общины писал К. Маркс: «Так, например, первобытные мелкие индийские общины, сохранившиеся частью и до сих пор, покоятся на общинном владении землей, на непосредственном соединении земледелия с ремеслом и на упрочившемся разделении труда, которое при основании каждой новой общины служит готовым планом и схемой» [2, с. 369].

Эти слова определяют ту стагнирующую роль, которую играли кастовые регуляции в сохранении типа деревни и характера жилища. В «Артхашастре» указывается, например, что жилища неприкасаемых-чандалов должны находиться «на краю места сожжения трупов». У Ману говорится, что их местожительство должно быть «вне селения, утварь, используемая ими, должна выбрасываться [другими], имуществом их [должны быть только] собаки и ослы, одеждami — одеяния мертвых... украшения [их должны быть] из железа... Человеку, исполняющему дхарму, не следует общаться с ними...» [58, X (51—53)]. Санскритское слово *антевасайин* — «член низшей касты» буквально значит «житель конца (окраины) деревни» [383, с. 43].

В Раджастанхане издревле сохраняется в поквартальной инфраструктуре деревень большое разнообразие. В результате бесчисленных войн и протекавших в течение почти трех тысячелетий процессов перемещения по этой территории масс населения разноэтнической и разнорелигиозной принадлежности в селениях оседали и скапливались его группы в самых разных численных соотношениях. Отдельные поселения наиболее часто определяются здесь словом *абади*, а внутридеревенские кварталы — *дхани* или *тхок* (на востоке штата). Даже если целая деревня однокастова, ее определяют как *дхани* или *тхок*.

У значительного числа групп населения традиционно сохраняются мужские дома — у части раджпутов (видимо, это заимствованная у местных народов форма социального института), ахиров, сахариа, бхиллов и др. Такие дома обязательно располагаются в пределах поселка каждой данной группы. Общение жителями каждого дхани или тхока протекает, как правило, в его границах, тогда как мужчины по мере производственной необходимости более широко встречаются с жителями других поселков. Шиваиты-натхи в своих передвижениях в пределах деревни ограничений не придерживаются, как и в общении с жителями других поселков [205].

Они могут появляться в мужских домах любой кастовой или этнокастовой группы, хотя на лестнице кастовой иерархии они

занимают даже более высокое положение, чем многие кулы раджпутов [244].

В большей части деревень Раджастанана дом наиболее крупного местного землевладельца (часто — раджпута, но никогда — брахмана) является домом-крепостью и расположен в центре, а само поселение обычно обнесено стеной, в которой есть один-два, а иногда и четыре въезда, или внешние стены окраинных дворов примыкают одна к другой так плотно, что образуют ограждение всей деревни [197].

По мнению ряда исследователей, такой вид деревни можно возвести к древнеарийским поселениям, имевшим характерный тип застройки: квадратные в плане, эти поселения были обнесены стенами и пересекались крестообразно двумя главными дорогами (и параллельными им более узкими), выводящими к четырем воротам, ориентированным по четырем странам света [317, с. 23—24]. Возможно, это соотносилось с космогоническими представлениями древних арьев (в частности, о разных положениях солнца) или с представлениями о главных ведийских богах. Не исключены и заимствования из планировки городов Хараппской цивилизации. Такая планировка деревень, а затем и городов была широко известна в Индии в I тыс. до н. э. [421, с. 21].

Как правило, жилища мусульман являются отдельным поселком в деревне, но в Раджастане дом крупного землевладельца из числа членов этой конфессиональной общины не играет роли военно-административного центра поселения.

Даже при разных формах планировки раджастанских деревень (т. е. одно-, двух- или многокастовых и многообщинных) сохраняется определенная взаимная изолированность населяющих деревню групп, особенно отделенность каст IV группы, этнически относящихся или восходящих к автохтонным народам. Даже в условиях социальных изменений, вносимых современностью в жизнь сельского населения, эти касты и группы более заметно, чем другие, имеют ряд древнейших особенностей в своей общественной структуре и в комплексе бытовых и поведенческих норм, часто не прослеживаемых у остального населения штата (как и в других штатах Индии).

Дома делятся на два основных типа по используемому строительному материалу — *качча* и *пакка*. Качча — это любой необожженный материал — глина, земляная засыпка, сырцовые кирпичи, а пакка — обожженные кирпичи. Дома-качча распространены в Раджастане значительно шире, чем пакка, так как эти материалы значительно дешевле обожженного кирпича. Но есть здесь еще два вида сельских жилых строений — из обтесанных кусков камня и дома с каркасно-жердевыми стенами, забитыми глиной.

В засушливых западных областях, а частично и в восточной зоне у домов в основном крыши плоские, на которые ведет лестница из внутреннего или заднего двора, а иногда и с внеш-

ней стороны. Часто ее складывают из каменных пластин, забутованных в стену, иногда это приставная лестница или бревно со врезанными планками. В многокамерных домах зажиточных людей кирпичные лестницы выкладывают внутри здания в процессе его возведения.

Плоские крыши — многослойное сооружение из сплошного настила бревен, опирающихся на торцовые стены здания, на него накладывают поперечный слой длинных жердей (с промежутками в 40—50 см), застилаемых сверху короткими палками, которые покрываются прутьями. Самый верхний слой делают из прочных пальмовых циновок, на них наносят глину, смешанную с коровьим навозом. Такие тяжелые крыши обычно бывают у домов с прочными толстыми стенами (пакка или качча), на глинобитных же домах бревна заменяют толстыми жердями. Встречаются и крыши из тонких каменных пластин.

В восточных и южных областях штата крыши, как правило, приподнятые, двускатные, крытые черепицей фабричного производства (у зажиточных хозяев) или самодельной (у бедных), но часто и соломой, накладываемой на жердяную решетку [135а, с. 149—150].

Передняя комната (*байтхак* — букв. «для сидения») в домах раджпутов и членов других групп, близких им по положению, играет роль гостиной для мужчин — женщины сюда не входят. Роль байтхака выполняет иногда и веранда у передней стены дома. Веранда, или крытая галерея, является обязательным элементом традиционной архитектуры, и каждый зажиточный хозяин стремится обнести такой галереей свой дом с четырех сторон или хотя бы его переднюю и заднюю стены. На галерее у входной двери отдыхают мужчины, а на задней протекает значительная часть хозяйственной деятельности женщин (сюда же выходят и двери спальных помещений).

В городах традиционные дома больших («соединенных») семей выстроены обычно по четырем сторонам внутреннего двора, и каждый этаж с этой стороны обнесен галереей, тогда как на улицу может выходить балкон.

У бедных и низкокастовых слоев сельского населения дома обычно с каркасно-плетневыми стенами, забитыми глиной и покрытыми побелкой из гипса с коровьим навозом. От степени зажиточности зависит и наличие цоколя у дома. Его края могут быть вынесены за пределы дома с двух или четырех сторон, они служат полом крытых галерей.

Бхилы, как и другие группы лесных племен, живут в домах, стены которых состоят из вертикальных жердей, заплетенных длинными полосками расщепленного бамбука или тростником, крыши таких домов, как правило, кроют не соломой, а листьями [126, с. 70—76].

На равнинах (особенно в западной зоне) хозяева обносят дворовые участки каменными или глиняными заборами или делают ограду из густо переплетенных и укрепленных на кольях

ветвей колючих кустарников. Заборы и ограды предохраняют жителей дома от диких животных и одновременно от мучительных горячих ветров, несущих песок из пустыни Тар.

И глинобитные и кирпичные стены домов, а также заборы покрываются побелкой. Характерная черта декоративного убранства жилищ раджастханцев — красочная роспись стен, широко представленная как в деревнях, так и в городах. Взорам прохожих открываются цветочные орнаменты, изображения героев легенд, преданий и мифов, картины боев, праздников и процессий. Такая роспись связана с давней традицией и должна рассматриваться как один из истоков, питавших и раджпутскую миниатюру, и искусство создания тех многофигурных композиций на тканях, которые так широко используются здесь как для внутреннего убранства храмов и жилищ, так и при выступлениях народных артистов в качестве переносных декораций.

Дома раджастханцев, как правило, прямоугольны в плане. В деревнях обычно одноэтажны, за исключением жилищ знатных и богатых людей. Эти жилища (особенно кирпичные дома раджпутов) именуются *хавели*, тогда как однокамерные дома-качча известны как *орна*.

В многокамерных домах кухня — отдельное помещение, а в одно- и двухкамерных очаг располагается в углу жилища. В том и другом случае местоположение очага сакрально, и у членов каст I—II групп приближение к нему членам каст IV группы не разрешено (равно как и в пределах этих групп тот же запрет действителен по отношению к каждой более низкой группе). К дням праздников на стены возле очага наносится магическая роспись, и при проведении ряда домашних ритуалов считается обязательным поклонение ему.

У более высоких каст летняя кухня (или очаг) расположена за домом, на заднем дворе, у каст IV группы часто бывает только один очаг перед домом.

У многих раджпутских семей продолжает сохраняться институт затворничества женщин. Жизнь женщины протекает на женской половине дома, на заднем дворе и выходящих сюда галереях. Бывает и передний двор перед фасадом дома, а иногда двор окружает дом со всех четырех сторон. Здесь располагаются надворные хозяйственные постройки, и у многих групп населения (некоторых раджпутов, пушкарна-брахманов, сахара и др.) имеются отдельно стоящие *котхри* — гостевые дома для мужчин, играющие роль байтхака. Часто им служит одна половина крытого загона для скота. У него иногда имеются стены, а иногда он представляет собой навес на столбах, как пристроенный к дому (*тибари*), так и стоящий отдельно во дворе (*гадаль*).

В ряде районов штата, охватываемых преимущественно его южной частью, повсеместно встречаются круглые дома — *джонпа* (*джонпра*, *джонда*). Это однокамерные помещения с высо-

ким столбом в центре, на котором укрепляется верхушка конической соломенной крыши. Их делают и глинобитными, накладывая кольцо за кольцом смесь из глины с коровьим навозом до нужной высоты. Такие дома строят также и из сырцового кирпича, и из камня. Они однокамерны, и члены самых разных каст, включая раджпутов, используют их как жилое помещение. На одном дворе можно видеть и дома, прямоугольные в плане, и джонпы.

Такой тип домов прослеживается от Восточной Африки через Синд, штаты Раджастхан, Гуджарат, Мадхья-Прадеш, Андхра-Прадеш до Андаманских островов [135а, с. 200—202]. Это очень древний тип жилых строений, который был заимствован арьями южных областей северо-западного ареала субконтинента в первичный, доведийский, период их продвижения в те земли или же в то время, когда их оттеснили сюда арии ведийской волны. Это подтверждается тем, что джонпы широко распространены в хозяйствах раджпутов указанных областей.

Одежда

Для традиционной одежды раджастханцев характерно сочетание сшитых и несшитых деталей — свидетельство длительного процесса хозяйственных и культурных контактов (имевших место на территории северо-западных и северных, а впоследствии и западных областей субконтинента), которые протекали между автохтонным населением страны и народами, приходящими на ее территорию.

Основу одежды пришлых народов составляли сшитые детали. Можно полагать, что сшитой одеждой пользовались и ведийские арии, проникшие в древнюю Индию из земель с более холодным климатом, который вынуждал человека носить плотно прилегающую к телу и зафиксированную одежду. Уже в Ригведе встречаются упоминания о рубашке и говорится, что было известно понятие шва [118, III (61), IV (53), X (71, 85)], на санскрите рубаха называется *атка* [383, с. 12—16]. В «Законах Ману» упоминается о портняжном ремесле [58, II (41)], а в «Артхашастре» — о том, что люди пользовались куртками, какими-то изделиями, сшитыми из кусочков ткани, и колпаками [17, с. 85].

Появлявшиеся же в Индии в более поздние времена (со II—I вв. до н. э.) шаки и родственные им среднеазиатские племена носили, судя по сохранившимся скульптурам, рельефным фризам и изображениям на монетах кушанских царей [81, табл. 70; 421, рл. 43, 44; 380, fig. 2A, 2B], только сшитую одежду — нельзя исключать мысль, что генетически она восходила к ряду элементов одежды древних ариев.

На упомянутых изображениях, отражающих главным образом мужскую одежду, ясно видны такие детали, как длинный (до колен или до середины бедер), прилегающий к торсу и расширяющийся книзу кафтан со втачными рукавами и широкого покроя штаны, присобранные у щиколотки и ниспадающие поперечными или продольными сборками. Внизу полы и спинка кафтана иногда обозначаются горизонтальной линией, а порой изображены его боковые стороны, спускающиеся острыми углами. Нельзя понять, кроились ли так кафтаны, или к ним пришивались эти заостренные декоративные фестоны.

Под кафтанами видны длинные рубахи. О характере застежки той и другой детали одежды четкое представление составить трудно, но есть изображения распашных кафтано́в, полы которых чем-то соединены у горловины. Застежка это или завязка, судить тоже трудно.

Головной убор на персонажах скульптур и рельефов представляет собой чаще всего высокую заостренную «скифскую» шапку [304, с. 111, 360 (103)] (или шлем?) — возможно, это «колпак», упоминаемый в «Артахашастре». На некоторых монетах изображены кушанские цари в круглых, облегающих голову шапках, имеющих по нижнему краю валик [311, pl. V, XII]. Детали этой одежды сходны со скифской, изображенной на широко известных находках из причерноморских курганов.

Много общего в обуви — это высокие или полувысокие сапоги типа постолов. На более поздних изображениях они почти не встречаются — очевидно, в климатических условиях равнин субконтинента обувь изжила себя (интересной реминисценцией является четкое изображение высоких сапог на фигуре бога Солнца, Сурьи, на стене храма Сурьи в Конараке, штат Орисса) [142, табл. 48].

Трудно проследить эволюцию местного мужского костюма в I тыс. н. э. Протекал процесс взаимного освоения элементов одежды местного и пришлого населения, который продолжался и в эпоху так называемых мусульманских нашествий, после XII в. н. э.

Костюм, который исторически оформился в I тыс. н. э., стал определяющим на все последующие века. Наплечной мужской одеждой продолжали оставаться две детали: рубаха без ворота со втачными рукавами свободного покроя — *ангаркхи* — и приталенный кафтан со втачными рукавами, как цельнокроенный, так и с пришитым по линии пояса присборенным низом, длиной до колен или почти до щиколоток. Этот кафтан ворота тоже не имел, и его полы застегивались или завязывались с глубоким левосторонним запахом у индусов и с правосторонним у мусульман.

Верхней одеждой служили и кафтаны «однобортные» с короткими (судя по сохранившимся изображениям — цельно-

кроеными) рукавами. Кафтаны эпохи средневековья известны под разными названиями — *джама, чога, чуха, чола, атамсукх* и др. Их носили с поясом (*патка, камарбанд*), длинные концы которого, украшенные орнаментом, свисали спереди до колен или ниже.

Богатые и знатные люди носили кафтаны из парчи, шерсти и шелка, украшенные вышивкой, набивным или тканым узором и драгоценными камнями, а незажиточные горожане из среднего сословия делали эту верхнюю одежду из одноцветной грубой хлопчатобумажной ткани. Она еще сохраняется в быту раджастанцев и в наши дни.

На средневековых миниатюрах изображены кафтаны, украшенные понизу длинными острыми фестонами, но эта мода уже не встречается на изображениях XIX в. Она, видимо, зависела от мод знатных мусульман Дели и Агры, так как на мусульманских миниатюрах подобные кафтаны встречаются гораздо чаще, чем на раджпутских.

Исследователи связывают появление верхней наплечной одежды типа рубах и кафтанов с заимствованиями типов одежды знати Могольского двора [194, с. 27—41; 299, с. 21—27], но не следует забывать о рубахах и кафтанах кушанского периода и об упоминаемой в Ригведе рубахе-*атка* [310, с. 72].

В Раджастане и соседнем Гуджарате известен тип короткой, приспособленной на «кокетке» куртки (*пасабандха кедию*) с длинными втачными узкими рукавами, которые длиннее рук на 20—30 см и собираются в браслетовидные поперечные сборки на предплечье почти до локтя. Полы этих курток имеют сверху глубокий округлый вырез, и под них надевают нательную рубаху без рукавов и без ворота, с кругло выкроенной горловиной [398, с. 39].

Длинные кафтаны практически вышли из употребления в XX в. Пользуются популярностью прямозастежные, приталенные длинные куртки-*шервани* со стоячим воротом, вшивными рукавами и карманами в боковых швах, недлинные кафтаны с поясами, короткие куртки разного покроя и, главное, рубахи (иногда со стоячим невысоким воротом) с прямыми втачными рукавами и прямой застежкой от горловины до середины груди. На обеих сторонах застежки имеются нашивные планки с прорезными петлями, в которые вдеваются металлические запонки (пуговицы бывают только на рубашках европейского покроя), соединенные одна с другой цепочкой. В среде бедных слоев населения лицевая часть такой запонки представляет собой круглую или фигурную незатейливо отлитую бляшку из меди или бронзы, богатые же мужчины пользуются обычно запонками из драгоценных металлов, украшенных гравировкой, эмалью или драгоценными камнями.

Рубаха расширяется от линий пояса книзу и достигает по длине середины бедер. В боковых швах имеются вшивные карманы. Как правило, верхние рубахи белые и без орнамента.

Частый элемент верхней одежды — удлиненные жилеты, которые надевают поверх рубаш.

В широком употреблении продолжает оставаться у всех слоев населения традиционный элемент несшитой наплечной одежды — шаль (*лохи*) или шарф (*ангоча, паччхеора*). В жаркое время года пользуются хлопчатобумажными тонкими шальями, а в холодные — из плотных тканей или шерсти. Пастухи заворачиваются в грубошерстные широкие шали или одеяла — *камбаль* (ахиры, гадди, банджара и другие группы).

Набедренной одеждой в деревнях в основном продолжают оставаться традиционные дхоти — прямая полоса ткани, которой обертывают бедра и ноги до колен и ниже, наподобие широких (но не сшитых) шаровар. Дхоти обычно тоже белые, хлопчатобумажные и иногда украшены узкой каймой по всей длине. Для брахманов этот элемент одежды обязателен, если они отправляют культовые церемонии. Длина, ширина, способ ношения дхоти, как и ткань, используемая для них, варьируют от одной группы населения к другой. Большинство мужчин надевают дхоти непосредственно на тело, но ахиры, например, носят их поверх маленькой нательной повязки *ланготи* — узкой полоски ткани, которая крепится на пояском шнуре и пропускается между ногами [233, с. 8]. Есть сведения, что и бхилы носят ланготи [126, с. 77]. Эта повязка широко употребляется в качестве единственной одежды мальчиков у многих групп населения.

Джаты в Раджастане, как и в Панджабе, часто носят *лунги* — широкую прямую полосу ткани, запахом обертываемую вокруг бедер. Верхние углы ее завязываются на животе, а точнее — сцепляются захлест один с другим, и вокруг них туго закручивается валиком весь поясной край лунги, что и удерживает одежду на бедрах. Лунги пользуются и мео.

Сшитые штаны тоже носят в качестве традиционной одежды. Это или *пайджама* — прямые широкие штаны на вздержке поверху, или *чуридар* (*чудидар*) — широко кроенные сверху штаны на вздержке с горизонтальным швом ширилки (длиной до 50—70 см) и узкими штанинами длиннее ног, вздергиваемыми на голених в браслетовидные сборки.

Большое распространение получают европейские костюмы и рубашки в городах, а также шорты в городах и деревнях.

Наиболее широко используемым в Раджастане мужским головным убором являются тюрбаны (*пагри* и *сафа*) — полоса яркой хлопчатобумажной ткани, которую свивают в жгут и закручивают в несколько слоев на голове.

Раджпуты употребляют для пагри ткань длиной до 12—15 м и прикрывают одним-двумя витками пагри одно ухо; джаты и мужчины из других групп пользуются отрезами ткани по 6—8 м (*сафа* или *пхента*) и не обязательно свивают ее в жгут; низкокастовые, не имеющие средств подражать раджпутам в обычаях и одежде, к чему они повсеместно стремятся, обертыв-

вают голову более коротким куском ткани и просто иногда обвязывают ее нешироким грубо тканым шарфом (*капта, потиа*), спуская его концы на плечо.

Старые головные уборы раджпутской знати, по своим типам и формам во многом сходные с теми, что носили представители Могольского двора, почти полностью вышли из употребления к XX в. Ими продолжали иногда пользоваться при проведении традиционных обрядов или торжественных церемоний (это иногда можно видеть и в наши дни). Раджпутские и могольские миниатюры отразили широкое разнообразие подобных уборов. Судя по изображениям, наиболее близкими по форме были тюрбаны, накручиваемые на голову так, что нависали над затылком, имея вид колпака, по линии ушей обматывались полоской ткани (шарфом?) другого цвета, а спереди их край полукружием спускался на лоб*.

Традиционная мужская обувь — это кожаные остроносые туфли с одним (пяточным) или с двумя (по пятке и вдоль носка) швами. Качество кожи и степень нарядности (раскраска, аппликации, вышивка) туфель зависят от уровня зажиточности. Представители бедных слоев населения обуви не носят. Дома все ходят босиком. Брахманы-жрецы обувь не носят или пользуются вне дома деревянными сандалиями на двух опорных поперечных брусочках — переднем и заднем — и со стерженьком-пуговицей, продеваемым между первым и вторым пальцами ноги. Большинство горожан и часть сельских жителей носит обувь европейского типа, и все более широко распространяются резиновые сандалии, называемые у нас «вьетнамки».

Женский костюм

Женская одежда древней эпохи северо-западных областей субконтинента практически не нашла столь разнообразного и полного отражения в памятниках изобразительного искусства, как мужская. Известны найденные в Сиркапе и Беграме (Пакистан) фигурки гандхарского периода из филлита и сланца. Среди них — несколько изображений женщин в драпирующей несшитой одежде не греческого, а традиционного индийского типа. Прежде всего это женщина в сари, конец которого, как и в наше время, переброшен через левое плечо (показан момент, когда она или драпирует бедра, или приспускает сари с бедер), и фигурка без головы, тоже в драпирующей одежде индийского стиля, в частности в широкий шарф или, точнее, шаль, которая наброшена на спину и пропущена под мышки, а концы ее заброшены спереди назад за плечи [369, vol. III, pl. 211 (3),

* Возможность визуального сопоставления дают миниатюры из серии публикаций, предпринятой Академией изобразительных искусств (Lalit Kala Akademi) в Дели, начиная с 1960 г.; в книгах «Миниатюры рукописи „Бабур-Намэ“» (М., 1960); [324; 409].

212 (5)]. Также найдена фигура сидящей женщины, на которой четко просматривается драпировка ног в стиле длинного дхоти, имеющего низко свисающий передний конец (возможно, это сари, надетое в стиле дхоти, так как на верхней части тела женщины тоже видны драпирующие складки) [292, pl. 65—BG—III].

Судя по публикациям, шитая женская одежда в числе найденных памятников пока не обнаружена. Возможно, описанные статуэтки носили культовый характер, и традиционный древний стиль одежды в народном восприятии продолжал сочетаться с религиозными представлениями. Шитая же одежда распространялась по стране в среде широких народных масс по мере смешивания пришлых этнических групп с автохтонным населением; эти группы усваивали разные элементы местной драпирующей одежды.

Именно таким видится путь формирования того женского костюма, который сложился в Раджастане в I тыс. н. э. и нашел свое полное и красочное отражение в наиболее достоверной форме документации — в средневековой раджпутской миниатюре и настенной живописи.

Судить об одежде женщин описываемого ареала в указанную эпоху в значительной мере позволяет цыганский женский костюм. Цыгане группами уходили из северо-западных областей субконтинента* (включая территорию современного Раджастана) в соседние страны Переднего Востока и Средней Азии, откуда постепенно расселились по всему миру, сохраняя строгие исконно индусские кастовые предписания, касающиеся наследственности профессии, поддержания социально-производственных связей, эндогамии и поведенчески-бытовых, правовых и ритуально-обрядовых норм жизни. В понятие поведенчески-бытовых норм входит и предписание сохранения традиционного костюма и уборов.

Цыганский женский костюм во многих деталях совпадает и с современным костюмом из Раджастана, Гуджарата, Харьяны и Панджаба, и с тем, который отражен в раджпутских и гуджаратских миниатюрах XV—XVIII вв. Костюм же раджпутских миниатюр во многом сохраняется в быту женщин современного Раджастана. Эти совпадения дают право предполагать, что не сохранившийся в изобразительном искусстве женский костюм области Раджастана I тыс. н. э. в основных чертах может быть реконструирован путем сопоставления цыганского и раджастанского костюмов.

Наплечной одеждой раджастанских женщин в эпоху раннего средневековья, судя по всему, была прямая, свободного

* Начиная со второй половины XVII в. ученые стали обращать внимание на сходство цыганского языка с индоарийскими языками, которое впоследствии было выявлено с такой несомненностью, что язык романи в науке причисляется к группе этих языков. Наиболее полный обзор литературы по этому вопросу см. [476].

покроя кофта-ангаркхи, боковые швы которой не зашивались до нижнего края, с круглой горловиной, имеющей короткий или остроугольный разрез спереди, и прямыми длинными втачными рукавами. Она прослеживается в дошедших до нас изображениях и более позднего времени и сохраняется в современной одежде. (Интересным моментом эволюции этой детали одежды в современную эпоху является то, что и у цыганок, и у индийских женщин описываемого ареала она часто заменяется мужской рубашкой, от которой отпарывают ворот.)

Есть и тип длинной безрукавной кофты-куртки, тоже имеющей два боковых шва, не сшитых по бедрам. У нее глубокий округлый вырез спереди, открывающий грудь, и она надевается поверх канчли, или чоли, — плотно прилегающей кофточки-лифчика с узкими, короткими или полудлинными (до локтя) втачными рукавами. Канчли стягивается на спине завязками. Сейчас она, как правило, прикрывает грудь, но на миниатюрах мы видим, что эти кофты-лифчики прикрывали лишь верхнюю часть груди. Летом их носят без куртки, чтобы тело охлаждалось.

Юбка-гхагра, известная у нас под названием цыганской, представляет собой, как в позднем и, очевидно, раннем среднековье, полосу широкой ткани длиной от 7 до 20—35 м*. У нее один шов, и она собирается на вздержку по поясу, ниспадая густыми сборками до щиколоток. В северо-западных областях Индии (и в Пакистане) такие юбки шивают иногда из вертикально расположенных разноцветных полос.

Эти широкие юбки носят в Раджастхане почти все деревенские и многие городские женщины, за исключением тех мусульманок, которые надевают широкие штаны на вздержке, собранные у щиколоток. Юбка известна не только под названием гхагра, но и гхагара, или лехнга.

Судя по миниатюрам, ее могли шить и из монохромной, и из орнаментированной ткани. На кришнаитских миниатюрах и настенных росписях жилых домов девушки-пастушки изображены в неукрашенных цветных юбках — видимо, из домодельной хлопчатобумажной ткани, какие носят в деревнях и сейчас. На раджпутских миниатюрах (как в отдельных листах, так и в иллюстрациях к рукописям) и на фресках перед нами предстают царевны, придворные дамы и куртизанки в ярких гхаграх, иногда орнаментированных по всему полю, а иногда имеющих только украшенную широкую кайму [279]. Возможно, это вышитый муслин, или шелк, или парча — о подобных гхаграх повествуют предания и песни. Известно, что такие ткани широко применялись при изготовлении одежды для знатных и богатых людей. В наше время кайму часто расшивают тесьмой золотого и серебряного цвета.

Во всех видах изобразительного искусства отражены также шали как обязательный элемент женского костюма: на сохра-

* Например, раджпутки пустынных областей используют на гхагра 35—36 м ткани [248, с. 13].

нившихся стенных росписях женщины «из народа» изображаются в больших квадратных шалах, накинутых на голову и отброшенных за спину. Нижние углы шалей подоткнуты под пояс гхагры спереди — так носят эти шали-*лугра* и в современном Раджастане, но обычно два верхних угла протягивают из-за спины под руками вперед и подтыкают под вырез кофты или чоли на груди.

Распространенным видом шали были *одхни*, или *одхани*, или *орхни*, — трехметровая полоса тонкой (видимо, муслиновой) ткани, украшенной узелковым или набивным или вышитым орнаментом по всему полю и имеющей узорную кайму. Ее носили особым образом, как своеобразное полусари — угол и часть продольного края подтыкали под пояс юбки на левой стороне живота (иногда закладывая спереди вертикальными складками), за спиной поднимали к левому плечу и перебрасывали через голову так, чтобы правый конец с узором ниспадал на правое плечо и на грудь. Этим одхни прикрывали лицо при мужчинах или в присутствии посторонних лиц.

В семьях высокородных раджутов эта деталь одежды в сочетании с нарядными гхаграми и чоли сохраняется до настоящего времени — так одеваются обязательно в дни традиционных праздников и этот костюм носят, чередуя с сари, также и в обычные дни. Исторически эта деталь несшитой одежды эволюционировала в более короткую *лунду*, которую надевают женщины многих групп населения Раджастана — ахирки, пастушки-годариа, чамарки и др. — в той же описанной манере.

Традиционная одежда повсеместно распространена в среде раджастанок. У разных кастовых и этнических групп есть некоторые отличия в характере одежды.

Так, костюм женщин-банджара тоже состоит из гхагры, канчли и одхни (длиной до 5 м), но замужние женщины носят и короткие широкие с полудлинными цельнокроенными широкими рукавами кофты-*забла*, богато украшенные вышивкой (часто в вышивку добавляют круглые пластинки жести или зеркального стекла). К юбкам подвязывают *кхори* — кошель из ткани с вышивкой [232, с. 8]. Канджарки вместо традиционных гхагра носят узкие штаны и лишь в последнее время иногда стали надевать юбки и сари [254, с. 7; 251, с. 8].

Гуджарки и джатки носят гхагра с одхни и канчли, а брахманки и женщины из торгово-ростовщических каст махаджанов, подобно многим современным горожанкам Раджастана, — канчли и сари (на такую одежду переходят иногда молодые женщины и из других каст, тогда как старшее поколение предпочитает гхагру, одхни и ангаркху — длинную кофту) [256, с. 16; 234, с. 10; 238, с. 14; 233, с. 9].

Женщины из этнокастовой группы канджара комбинируют в своем костюме канчли и курти с *лугри* — головным покрывалом длиной один-полтора метра и плотно прилегающими штанами — *кхусни* — из набивной хлопчатобумажной ткани. Моло-

дые также переходят на сари и надевают кхусни, лишь отправляясь в лес за дровами на продажу [251, с. 8]. Низкокастовые чамарки-индуски штанов (*сальвар*) никогда не носят — только юбки.

Джатская по происхождению секта бишнон отличается в одежде лишь тем, что девочки до 14 лет носят типичный для Панджаба костюм *сальвар-камиз*, т. е. длинную кофту с широкими в сборку или с узкими штанами, все другие женщины одеваются традиционно по-раджастхански: гхагра, одхни, канчли и курти с полудлинными рукавами [237, с. 15].

Многие женщины из этнокастовой группы мео носят не гхагры, а штаны-кхусни. Видимо, это можно объяснить тем, что значительная часть мео в эпоху средневековья приняла ислам; ахирки, как и чамарки, надевают и распространенные в Раджастхане канчли и — чаще — лифчики-ангия особого покроя [257, с. 6, 9; 233, с. 9].

Любой вид канчли и ангия шьют вручную, используя для них яркие, пестрые лоскуты ткани, в результате не только нагрудные «чашечки», но даже рукавчики могут оказаться составленными из кусочков ткани самых разных цветов.

Гхагры по преимуществу делаются из плотной хлопчатобумажной длинномерной цветной, но монохромной неяркой ткани, а головные покрывала — всегда из легкой ткани и очень яркие — часто красного или шафранного цвета; иногда (в рисунке «солнце») ярко-желтый большой круг наносится на центральную часть красного покрывала. Для узора используется техника набивка или техника «бандхана» (узелковая техника). Обычно рисунок наносят на среднюю часть и углы покрывала, иногда и по кайме.

Кофты тоже цветные, часто по тону они контрастируют с другими деталями костюма. Многие носят курти, украшенные вышивкой с зеркалами, — не только банджарки, но и женщины-мео. Женская одежда раджастханок необыкновенно яркая и красочная, и на это обращают внимание все, кто приезжает в Раджастхан.

Женская обувь — кожаные (часто украшенные аппликацией, вышивкой или росписью) туфли на низком (до одного сантиметра) широком каблуке и с загнутым вверх острым носком. Этот тип обуви появился здесь вместе с приходом мусульман и получил широкое распространение в среде женщин из высоких и средних каст. Подобными же, но более грубыми туфлями пользуются и банджарки во время своих кочевий. Большинство деревенских и низкокастовых раджастханок обуви, как правило, не носит.

Художественные ремесла

Раджастхан славится разнообразием своих художественных ремесел — не случайно этот штат называют страной красок и

красоты. Покрытые многоцветной росписью дома, яркие одежды и великолепные произведения народного искусства производят незабываемое впечатление не только на иностранцев, побывавших в этом штате, но и на индийцев других регионов страны.

Среди художественных ремесел первое место занимает производство окрашенных и орнаментированных тканей — главным образом хлопчатобумажных. К ним относятся как длинномерные ткани, так и купоны для отдельных деталей одежды. Длинномерные ткани идут на раскрой (из них, например, шьют юбки-гхагры, кофты, рубахи и т. п.), а купоны — на одхни, шали, тюрбаны, шарфы и сари.

Гхагры делают обычно из домотканой материи черного, синего, вишневого или темно-зеленого цвета. Иногда по нижнему краю их украшают полосками из нашитой тесьмы золотого и серебряного цвета. На нижнюю часть гхагры обычно наносят вышивку в технике крупного креста и вшитых кружочков зеркального стекла. Костюм богатых людей вышивают золотыми и серебряными нитями (особенно к свадьбе). Производством и окраской ткани занимаются ткачи и красильщики почти каждой деревни.

До недавнего времени краски вырабатывались из местных материалов растительного и минерального происхождения, но теперь все чаще и чаще мастера переходят на использование химических красителей. Женщины шьют гхагры сами, иногда комбинируя вертикальные полосы разного цвета, что придает юбке необычайную яркость.

На длинные кофты — одежду холодного сезона — также идут крашенные длинномерные ткани, а их тона, как правило, контрастируют с окраской гхагры.

Для таких кофт, как и для чоли, стали пользоваться, особенно в городах, тканями фабричного производства. Чоли по традиции должны быть яркими и пестрыми, поэтому многие женщины шьют их из лоскутов.

Если монохромные юбки женщины вышивают сами, то изготовлением одхни и набивных тканей и отрезков занимаются профессиональные мастера. В Раджастхане распространено два вида орнаментирования тканей и тканых изделий — набивка и узелковая окраска. Набивка производится деревянными штампами, узор на которых вырезается вертикально по волокну древесины, что дольше сохраняет контур рисунка, не давая его краям выкрошиться. Для нанесения точек внутри контура листьев (или другого элемента узора) в штампе укрепляется соответствующее количество металлических стерженьков, после чего уровень поверхности тщательно заравнивается, а на обратной стороне укрепляется продольная ручка, удобная для захвата ее рукой [48].

Сосуды, наполненные жидкими красками, стоят возле рабочего места мастера — длинного стола (или досок, уложенных на

землю). Их горловины плотно завязаны толстой тканью, о которую и смачивают штамп. После нанесения каждой краски по всей длине изделия его просушивают, стирают и снова сушат. Работа по созданию на отрезе ткани многоцветного орнамента может занять несколько дней.

Набивными узорами украшают сари и отрезы на тюрбаны (обычно мелкими цветочками, но предпочитают носить одноцветные яркие тюрбаны).

Узоры на покрывалах и скатертях, которыми славится Раджастан [219], представляют собой многоцветные сложные композиции, размещенные широкими кольцами вокруг центрального рисунка. Это может быть и цветочный орнамент, и изображение процессий, сцен охоты или быта. Количество используемых красок доходит до десяти и более. Для этих изделий характерны сдержанные тона, что способствует их широкому экспорту в страны Запада. Производство их сосредоточено в городах, и мастера чаще всего сдают свою продукцию в сбытовые кооперативы.

В Раджастане широко распространена техника узелковой окраски — *бандхана*, при которой узор выглядит как бы составленным из мелких неровных пятнышек. Такой способ орнаментации ткани, видимо, был известен здесь в глубокой древности — мы можем видеть на скульптурах, рельефах и фресках людей в одежде, украшенной точечным узором. В эпоху средневековья такие одежды нашли широкое отражение в раджпутских миниатюрах.

Для окраски ткани этим способом прежде всего зашпиговывают и плотно обматывают провощенной ниткой те ее места, где должны в дальнейшем появиться точки. Затем ткань опускают в краситель и после просушки нитку снимают. Под ней обнажаются или белые точки, или, если обмотка производилась по цветному (обычно светлому) фону, точки цвета изначального фона. Можно добавлять новые узелки, не развязывая старых и погружая ткань каждый раз в более интенсивный краситель. (Эта техника распространена также и в Гуджарате [228; 48].)

Рисунок на ткани готовится заранее — его размечают точками, которые наносят древесным углем или через отверстия в трафарете, или от руки, или при помощи штампа выдавливанием. Наносят не только точки, но и полосы: свивают ткань жгутом и плотно обматывают те места, где должны образоваться полосы, — такая техника называется *лахерия*, и ее родиной считается Раджастан.

Местные ткани с точечным узором повсеместно пользуются широким спросом как в Индии, так и в других странах. Применение метода бандхана создает дополнительный эффект: ткань приобретает особую фактуру — ее поверхность покрывается цветными бугорками, и это сохраняется надолго.

Методом обвязки делается и узор «солнце» в центре квадратных шалей — для этого обматывается весь центральный

участок шали. По этим шалам легко узнать в любом месте Индии женщин из Раджастанхана.

Если набивка наносится, как правило, на хлопчатобумажные ткани, то узоры-*бандхана* — и на шелковые, и на тонкие шерстяные изделия [48, с. 115—118].

Вышивка деталей женской одежды тоже давно известна в Раджастанхане. Кроме юбок ею украшают одхны, изображая на них цветы, животных, людей и условный орнамент. На ткань нашивают не только стеклышки, но и бусы, слюду, тонкие пластинки металла и т. п. как элементы, дополняющие вышивку.

Яркой окраской и апплицированием крупных узоров украшают праздничные попоны для слонов, коней, волов и верблюдов, а также завесы для повозок и свадебных паланкинов.

Техника выработки тканых узоров в Раджастанхане не распространена. Их делают в основном на завесах для дверей и на половиках. Цветную кайму ткут также на отрезках для дхоти и иногда одну-две полосы на купонах ткани для юбок.

Среди изделий, на изготовление которых идет хлопчатобумажная или шерстяная пряжа, пользуются известностью раджастанские одеяла, паласы и войлочные и ворсовые ковры. Производством одеял и войлоков в основном занимаются в западной зоне, где перепады температур довольно резки. Там ночи бывают холодными (до 0° в зимний сезон). Войлочные ковры и попоны украшают аппликациями из цветных войлоков или шерсти. На одеяла и паласы узор обычно наносят в процессе ткачества. Ворсовые ковры стали вырабатываться в раджпутских княжествах в Могольский период — техника и узоры, заимствованные у мастеров-мусульман, и ныне продолжают доминировать в этом производстве, хотя в Раджастанхане впервые в Индии стали изготавливать ковры-картины [370]. Биканер, Джайпур и Аджмер — главные центры по выработке ворсовых ковров в штате.

Широко известны эмальерные работы-*минакари*. Это городское ремесло, и развивалось оно в условиях широкого спроса со стороны раджпутской знати и зажиточных горожан из высших каст.

В памятниках древнеиндийской литературы содержатся указания на то, что кшатрии украшали свои щиты, оружие, колесницы и доспехи цветными металлическими накладками и узорами, но техника их изготовления не описывается — возможно, здесь отражена работа эмальеров, так как пользование такими вещами у раджпутов считалось традиционным. В местных музеях, в которые теперь превратились многие дворцы князей раджпутов, хранится огромное количество работ минакари, но древних вещей в коллекциях и доступных каталогах не числится — все изделия датируются средними веками или новым временем.

Из поколения в поколение передавали мастера секреты окраски эмалей и нанесения их на самые разные предметы де-

коративного и утилитарного назначения, и прежде всего на сосуда, шкатулки для жевательной смеси-пана (бетеля), ножны и эфесы холодного оружия, курительные приборы и ювелирные изделия. Чаще всего используется латунь с разными добавками в составе сплава, но для изготовления украшений идут и золото и серебро.

Заполировав поверхность изделия, мастер наносит на нее гравированный узор и заливает отдельные его детали жидкой эмалью требуемого цвета, используя поочередно все нужные оттенки. После каждой заливки он подвергает изделие обжигу (последней наносится та эмаль, у которой самая низкая температура плавления). Зачистка и конечная протирка изделия кислотами соками растений с примесью буры сообщают эмали прозрачность, придают блеск и сходство с драгоценными камнями [195].

В Индии такой тонкости и красоты в выработке эмалированных изделий больше увидеть нельзя — только раджастанские мастера достигли столь высокого совершенства.

В рисунках, наносимых на эти изделия, доминируют мотивы сложнопереплетенных стеблей, листьев и цветов, иногда встречается и геометрический орнамент — результат влияния «мусульманского» стиля, восходящего к эпохе контактов раджпутов с Делийскими правителями.

К сожалению, с упадком раджпутских княжеских дворов спрос на изделия местного художественного ремесла резко снизился, и правительственные, а также общественные организации поощрению ремесла прилагают много усилий к тому, чтобы возродить и развивать дальше многие полузабытые виды народного творчества. Организован сбыт и для работ минакари, и расширяется с каждым годом их экспорт. Пробуют также ввести в работу мастеров рисунки-модерн, что зачастую снижает качество производимых изделий, нарушая использование традиционных приемов, технология которых отработывалась веками.

В ряду художественных ремесел раджастанцев есть такие, которые индийская общественность все чаще определяет как отмершие или умирающие. Это вызывает большую озабоченность и вынуждает такие организации, как, например, Всеиндийское управление по делам художественных ремесел (а равным образом соответствующие организации на уровне штата), принимать срочные меры по их спасению.

Так, в течение многих веков в Раджастане вырабатывались изделия-куфткари (или кофтгари) — тончайшая серебряная чеканка по стали (еще более утонченный вариант такой работы известен как тайнишан). Это ремесло (а точнее, искусство) зародилось в Иране в XV в. Оттуда оно проникло в Панджаб, а затем в княжество Альвар, махараджа которого пригласил к своему двору мастеров, чтобы они учили местных ремесленников, и прежде всего изготовителей раджпутского оружия

(Раджастхан занимает первое место в Индии по разнообразию оружия). Куфткари стали изучать также в Джайпуре, а затем и в других княжествах. При дворах наиболее знатных князей функционировали Школы искусств. Посты главных мастеров были наследственными, что накладывало на них огромную ответственность не только за привитие знаний молодым художникам, но прежде всего за обучение собственных сыновей. Большинство мастеров по давней традиции было представлено мусульманами, которым покровительствовали раджпутские правители. С упразднением княжеской власти окончилось это патронирование, и государство взяло на себя обеспечение художников. Многие трудности, вставшие на пути развития этого ремесла, в том числе рост цен на серебро, ограничения в поставках сырья и сбыте изделий, отсутствие должного руководства и финансирования, привели к тому, что оно практически не возрождается [211].

Та же участь постигла и другой вид обработки металла — ремесло *марори* — нанесение гравированного узора на предметы утвари из меди. Оно тоже связано с «мусульманским» стилем. Узор создается тонкими резцами внутри заранее размеченных круглых или овальных контуров.

Гравировкой и чеканкой украшают бытовые металлические предметы, покрытые черным и цветным лаком.

Делают и литые бронзовые фигурки богов и персонажей мифов и преданий. На их поверхность наносится гравированный рисунок. Так изготавливаются предметы, стоящие очень недорого, и спрос на них постепенно падает.

В пустынной зоне штата издавна существует своеобразный вид художественного ремесла — изготовление ярко расписанных лакированных изделий из верблюжьей кожи. Делают здесь мешки-сосуды для воды, вьючные мешки, сумки для хранения разных домашних вещей, дамские сумки современной формы и т. п. Центром этого ремесла является Биканер.

Издревле славился Раджастхан также резьбой по камню: высекаются и тщательно обрабатываются не только орнаментальные мраморные фризы и плиты для отделки стен дворцов, храмов и других зданий, но и фигуры божеств. Штат известен своим мрамором, который вывозится и в другие области Индии. Центр изготовления мраморных фигур — дистрикт и г. Джайпур (резьба по камню известна на территории штата с I в. до н. э.), где из белого мрамора делают, например, фигуры Вишну или Рамы, а из черного — Шивы и Кришны [401, с. 97].

Слоновая кость широко используется для вытачивания декоративных фигурок, а также шкатулок, на стенках которых гравированы разные бытовые сцены, браслетов, гребней, рамок, шахматных фигур, ручек для зонтов и опахал и т. п.

Из дерева, как правило, вытачивают и вырезают орнаментальные панели для украшения внутренних стен зданий, фигурные балясины балконов и решетки для окон. Это ремесло

распространено преимущественно в городах западной зоны.

Делают и деревянные изделия с росписью под лак. Образцом красоты и совершенства такой работы может служить трон, который хранится во дворце-музее бывшего князя Биканера.

В других областях штата известно производство раскрашенных фигурок из дерева, изображающих и божества и людей — представителей разных слоев общества, а также шкатулок, досок и столбов для традиционных качелей и других предметов.

Одной из наиболее древних форм ремесла является изготовление художественных гончарных изделий. Их формы, качество и стиль отделки весьма разнообразны. В Альваре, например, делают такие тонкостенные сосуды, что они известны под названием «бумажных» — *кагази*, в Котахе — расписные, в Биканере — золоченые и разноцветные лакированные декоративные вазы, в Джайпуре — глазурованные и т. п.

Особое место занимает голубая керамика Джайпура. Производство ее началось в Иране в XII в. Вместе с армиями завоевателей и сопровождающими их ремесленниками оно проникло в XIV в. в Лахор, Дели, Агру и княжества Раджпутаны, но сохранилось лишь в Джайпуре. Это ремесло тоже связано с традициями гончаров-мусульман, так как в отличие от индуизма ислам не ограничивает употребления глиняной посуды, и в их среде сложились давние традиции ее изготовления и орнаментации. В Школе искусств, которая существует в Джайпуре с 1866 г., сохранены старые и разработаны новые рецепты изготовления глиняного теста, красок и глазурей. Часто вместо глины здесь пользуются растертым в порошок полевым шпатом с добавкой крахмала или смолы. Глазурь составляют из карбоната свинца, стекла, смолы и воды. Голубой цвет вырабатывается за счет применения истолченного лазурита, а зеленый — кальцинированной меди; роспись наносят по первому слою глазури, затем снова покрывают глазурью и обжигают [376, с. 82—83]. Ее делают также и из смеси кварца, стекла, буры, смолы и некоторых других компонентов, а для окраски используют окиси кобальта, меди и хрома, смешанных со смолой. Обжиг проводят при температуре 800°. В течение нескольких дней изделия из печей не вынимают, чтобы не было трещин. В наше время это ремесло не умерло, и по качеству эти сосуды превосходили изделия из Ирана [211].

Изготовители глазурных составов занимаются также и выработкой стеклянных изделий, но есть и особые мастера-стекольщики. В культуре Раджастхана (и конкретно раджпутов) стекло играло особую роль: его широко использовали для украшения стен дворцовых покоев. Сотни мастеров занимались изготовлением круглых выпуклых цветных зеркальных стеклышек, из которых составляли узоры, вдавливая их в сырую обмазку стен, колонн и сводов помещений. Это создавало эффект разноцветных «зайчиков», когда сквозь резные решетки окон на такие узоры падали лучи солнца.

Из стекла издавна здесь делают браслеты — цветные, витые, с наплавленным орнаментом и т. п. Их обязательно надевают в день свадьбы как знак счастья.

Особую отрасль ремесла составляет повсеместно распространенное изготовление браслетов из местного лака. Это вещество похоже на смолу. Его вырабатывает особый вид древесных насекомых. Люди из племен собирают его в лесу и несут на продажу в город.

Мастера, известные как «манихары», отмывают этот лак в холодной воде до тех пор, пока он не обретет своего естественного красного цвета, смешивают с мелким песком и иногда с разными красителями и на сужающихся кверху железных стержнях (толщиной в руку) вырабатывают плоские браслеты, вдавливая в теплое лаковое тесто узоры из мельчайших кусочков зеркального стекла, бисера и металлической проволоки. Раджастханки носят по шесть-восемь таких браслетов на обеих руках. В такой же технике делают и нагрудные подвески, а сейчас и брелоки для ключей, которые с удовольствием покупают туристы.

Ювелирное дело, как и изготовление изделий из лака, не переживало в Раджастхане периода упадка и застоя. Сокращение заказов на дорогие украшения со стороны князей существенно не отразилось на этой отрасли художественного ремесла: и князья в целом не слишком обеднели, и спрос со стороны других групп населения не падал. В городах по-прежнему существуют улицы ювелиров, а в деревнях есть свои мастера-*сонары*, работающие и по драгоценным и полудрагоценным металлам, и по простым сплавам.

Перечислить и описать ювелирные изделия Раджастхана практически невозможно — у каждого мастера свои традиционные приемы их выработки и свои узоры [93]. Со времен средневековья в городских изделиях сохраняется мода на могольский стиль — можно видеть «многоярусные» серьги из соединенных цепочками полумесяцев, подвески, имеющие контур арки «мусульманского» стиля, и т. п.

Камни, оправляемые в металл или апплицируемые на него, носят, как правило, старинную форму кабошонов — техника гранения была занесена в Индию европейцами. Раджастхан называют музеем индийских минералов — здесь добывают много полудрагоценных и драгоценных камней, и прежде всего изумруды, которые не только часто встречаются на местных ювелирных изделиях, но и служат предметом индийского экспорта.

Драгоценные украшения, принадлежавшие раджпутской знати, частично стали достоянием музеев, но в основном продолжают храниться в их семьях (часто в сейфах банков). Храмы являются также своего рода хранилищами драгоценностей — в течение веков богатые люди вносили сюда пожертвования в форме дорогих камней или готовых украшений. Фактически каждая семья имеет свой наследственный запас украшений. Для

женщин из среды образованных слоев городского населения сейчас характерно стремление ежедневно надевать лишь небольшое количество мелких по размеру украшений из драгоценных металлов и камней (мужчины тоже носят по одному-два кольца и золотые или серебряные запонки на застёжках рубашек национального покроя), но женщины из средних каст и деревенские жительницы по-прежнему не расстаются с массивными браслетами, тяжелыми гривнами, бусами, серьгами, налобными подвесками, кольцами. Традиционным украшением раджапутов были золотые серьги в виде небольших колечек в одном ухе, и эту традицию переняли мужчины многих групп населения в своем постоянном стремлении подражать раджапутскому образу жизни. Деревенские мужчины часто носят и другие украшения — кольца, нагрудные подвески, узкие браслеты. Поэтому ювелирное дело, повторяем, пока не знает упадка или застоя. Гранение и шлифовка камней — отдельная от ювелирного дела отрасль, и наиболее выдающимися работами в этой отрасли славятся мастера Джайпура.

Глава VII

ИСКУССТВО. ЛИТЕРАТУРА

Искусство

Искусство раджастанцев поражает необычным даже для Индии богатством и разнообразием форм. Его условно можно разделить на две основные ветви, охватывающие его главные течения, или жанры, а точнее — составные части: городское (и придворное) и сельское; или традиционно народное.

В городское входят два вида искусства — архитектура и живопись.

Строительство дворцов и храмов всегда было связано с огромными затратами, а значит, зависело от патронирования со стороны знатных раджпутов или богачей (ростовщиков, купцов, владельцев караванов, ювелиров и т. п.), в основном относившихся к прослойке марвари и имевших в своем числе много джайнов.

Работа, которая хорошо оплачивалась представителями элитарной или зажиточной прослойки общества, привлекала к раджпутским княжеским дворам или в места возведения сложных архитектурных комплексов тысячи мастеров — специалистов по камнерезному делу, скульпторов, декораторов, художников-специалистов по фрескам и т. д. Обмениваясь в течение многих веков опытом, они выработали особый архитектурный стиль, известный под названием «раджпутского». Он слабо прослеживается в храмовом строительстве, но весьма ярко выражен в таких зданиях, как дворцы, или в постройках декоративного назначения.

Основными признаками этого стиля служат множественные балконы, забранные каменными решетками кружевной резьбы, обилие тонких колонн, соединенных арками фестончатого контура, небольшие беседки (*чхатри*) по углам крыш и навесов. Чхатри состоят из нескольких колонн и выпуклой заостренной округлой или часто четырехреберчатой крыши со свисающими углами [428, с. 16]. Типичны также и арочные окна, сделанные в стенах и решетках для усиления вентиляции. Всемирно известное декоративное строение «Хава Махал» («Дворец ветров») в г. Джайпуре [80, с. 45] являет собой лучший образец.

в котором собраны воедино в богатейшем сочетании все отличительные для раджпутской архитектуры стиливые элементы.

Дворцы князей, состоящие из многих десятков покоев, как соединенных в одном двух- и трехэтажном здании, так и рассредоточенных по отдельным строениям дворцового комплекса с внутренними дворами, и часто обнесенные высокими стенами, имеются во всех столицах бывших княжеств. Теперь большая их часть превращена в музеи. Некоторые небольшие дворцы, не отличающиеся архитектурными достоинствами (они были главным образом крепостями), продолжают иногда служить жильем для семей своих бывших владельцев, другие же постепенно разрушаются. Иногда в меру их пригодности в них размещают те или иные административные службы — штабы гарнизонов, центры по проведению переписей, архивы и т. п.

Дворцы-крепости и форты строились, как правило, на горах или холмах. Они состояли из наземной и подземной части, причем под землей, а точнее, в толще скалы высекались помещения для укрытия от врагов, хранения оружия, пищи и фуража, комнаты для ремесленников, обслуживавших армию, и т. п. Подземная часть нередко была больше наземной, но если наверху при строении форта использовались разные приемы архитектурной внешней и внутренней отделки, то под землей находились низкие небольшие комнаты без резьбы и стенной росписи, соединенные узкими коридорами, лестницами и низкими дверными проемами. Особенной чертой этих сооружений были водотоки, высеченные в толще стен. Они так умело рассчитаны, что вода из горных озер или колодцев поднималась на верхний этаж и оттуда благодаря еле заметному уклону водотока сбегала из одного помещения в другое, скапливаясь в бассейнах, и, вытекая из них, могла быть использована до самого нижнего этажа.

Раджпутские крепости — прекрасные оборонительные сооружения, и до сих пор многие секреты их архитектуры не раскрыты специалистами. Главная их черта — внутреннее самообеспечение. Здесь за стенами были не только дома для людей, обслуживающих войско, но и участки земли для выращивания необходимых сельскохозяйственных продуктов, источники орошения и пр.

В раджастанском фольклоре остались песни и предания, повествующие о жизни в крепостях, о боях раджутов и о самосожжениях их вдов (обычно залы для огромных костров находились в подземной части, и специальные вентиляционные ходы были рассчитаны так, чтобы создавать в них сильные сквозняки для быстрого разгорания огня).

Наиболее крупными и широко известными являются такие форты, как, например, Амбер (XII в.). В его ансамбль входят дворцы с богатейшей отделкой, храмы, павильоны, мощенные мрамором дворы и высокие стены, охватывающие всю вершину горы (ансамбль построен кулом Кушваха). Славится и форт

Читор, или Читторгарх (VIII в.), — «место кула Сисодия». Этот центр княжества Мевар был самым мощным оборонительным сооружением в Раджастанхана, но вместе с тем он включает в свой ансамбль также и нарядные дворцы, и жилые постройки, и храмы (в Меваре известно 32 форта, выстроенные в основном в XV в.). Что касается форта Нагаура, то традиция говорит, что его построили в глубокой древности раджпуты из племени нагов, хотя история связывает его с правлением знаменитого Притхвираджа Чаухана. Фортом поочередно владели то раджпуты, то мусульмане, поэтому здесь кроме индусских храмов есть и мечети. Он расположен вблизи границы дистрикта Нагаура и Джодхпура.

Форт Байана, или Шрипатх, упоминается уже в ведийской литературе как военный центр государства Матсья, из чего следует сделать вывод, что он был основан в глубокой древности. В эпиграфических свидетельствах X в. говорится, что этот форт захватили гуджары. Он стоит на стратегических путях в Южную и Центральную Индию, а поэтому им неоднократно овладевали правители-мусульмане, и на его территории тоже есть памятники их архитектуры. К известным дворцово-крепостным сооружениям более позднего периода относятся форты в Биканере (XV в.), форт в г. Джодхпуре (XV в.), форт Нагаргарх (XVIII в.), расположенный к северо-востоку от Джайпура, долго охранявшийся воинами-мина, которые сберегли от разрушения его храмы, и форт Бхаратпур (XVIII в.). Последний был с трудом захвачен в 1825 г. англичанами, преодолевшими и его глубокие рвы, и двойные стены. Это о нем английский колониальный чиновник Ч. Меткаф написал: «Так пала слава Хиндустана» [394, с. 36—49].

В XIX в. строительство оборонных сооружений в раджпутских княжествах прекратилось, так же как и возведение дворцов и храмов.

В деревнях тоже сохранились еще старые дома-крепости раджпутов. Обычно это двухэтажные здания из камня или обожженного кирпича с плоскими крышами, обнесенными невысокими парапетами с зубцами или бойницами и одним входом. Участок, на котором стоит такой дом, как правило, обширен — сюда сбегались в случае опасности жители деревни — и обнесен толстой каменной или глинобитной стеной. Жилые и подсобные здания строились вокруг внутреннего двора, куда выходили украшенные резьбой веранды обеих этажей и двери помещений для женщин. Такой тип раджпутского дома часто можно встретить и в городах, он стал образцом традиционной градостроительной архитектуры. Особой чертой внутренней планировки и этого, и многих других домов разных групп раджастанцев является отдельное помещение для встреч и отдыха мужчины, называемое «байтхак» (подробнее о традиционных домах Раджастанхана см. [135а, с. 144—171]).

Храмы Раджастанхана в отличие от дворцов в большинстве

случаев не выделяются какими-либо особыми характерными чертами: для них, как и для других индусских храмов, типичны небольшие внутренние помещения, где в центральном святилище — *гарбагрихе* — находятся изображения божеств, высокие выпукло-конические башневидные каменные крыши (*шикхары*). Многие местные храмы отличаются от других своеобразной планировкой и отсутствием шикхар. Эти здания строились по образцу раджпутских дворцов и тоже назывались «хавели» (дворец), а не «мандир», как другие храмы. Они представляют собой ряд взаимно сообщающихся помещений, построенных вокруг внутренних дворов и садов. Верующие проходят через них, созерцая скульптурные или фресковые изображения божеств и житийных сюжетов. Такие храмы-хавели чаще всего располагались на территории дворцов и крепостей, но есть и отдельно стоящие хавели. Одно из наиболее известных сооружений подобного типа — кришнаитский храм в г. Натхадваре (недалеко от Удайпура).

Поскольку с ведийских времен Раджастан был оплотом индуизма, на его земле построено множество храмов.

Наибольшее количество раджастханских городских и, главное, сельских храмов посвящено богиням-матерям и божествам шиваитского круга. Из числа вишнуитских храмов преобладают кришнаитские. В скульптурном убранстве храмов, как древних, так и, главное, средневековых (при раджпутских князьях в течение тысячелетия шло бурное храмовое строительство), часто встречаются фигуры танцовщиц, танцоров и музыкантов. В них запечатлена память о высоком развитии в Раджастане музыкального, танцевального и, конечно, неотделимого от них песенного искусства. Есть и много эротических скульптур. Они есть и на вишнуитских храмах — шиваитско-шактийский тантризм во всем широком спектре своих ритуальных отправлений явно повлиял на местные формы вишнуизма, тем более, что они имели кришнаитское содержание (центром вишнуизма в I—VII вв. было княжество Мевар, где таких храмов много).

К наиболее древним храмам, сохранившимся полностью или частично на территории Раджастана, относится храм Абакери, или Абханагари (IX в.), в дистрикте Джайпур. Самое древнее его здание (изначально он был посвящен богине Харшатмате) почти не сохранилось, но фрагменты старого декора были использованы при его восстановлении, и в наше время можно видеть на стенах фигуры танцующих Шивы и Ганеши, бога любви Камы-Манматхи с его двумя женами — Рати и Прити, длинный скульптурный фриз, изображающий богинь-матерей, и панели с резным цветочным и условным орнаментом.

Знаменитым древним сооружением является и храм в деревне Джагат вблизи г. Удайпура. Он тоже датируется IX в., но тем не менее хорошо сохранился. Это — невысокое здание с тремя постепенно повышающимися (но тоже невысокими) шик-

харами, стоящее на ступенчатом цоколе. И шикхары и стены снаружи и изнутри украшены скульптурными изображениями танцоров, танцовщиц и музыкантов, а также бытовыми сценами. По многим типичным для него чертам — он может быть уподоблен храмам Кхаджурахо и Ориссы. Судя по тому, что главное место в декоре занимают изображения Девы, он всегда относился к шиваитско-шактийским храмам.

Известен своими эротическими скульптурами храм Шивы в Бханддевре (дистрикт Котах), датируемый X в. Еще более древний, созданный в VIII в. (затем разрушенный и восстановленный в XV в.), храм Шивы «Эклинга Махадева» есть в Меваре. Здесь находится изящное четырехликое Шивы из черного мрамора [394, с. 17].

Вблизи г. Джодхпура, в местечке Осия, тоже находятся известные храмы эпохи Гурджара-Пратихаров, в том числе храм богини Сачиаматы, четыре вишнуитских храма, два, посвященных двуединому божеству Харихара — сочетанию Шивы и Вишну, и др. [446, с. 502]. Один из них хорошо сохранился, и по красоте украшающих его изваяний, изображающих и ведийских, и более поздних богов и богинь, можно судить о высоком уровне развития искусства в раннесредневековом Раджастане. На другом храме, посвященном богине Пипладеви, представлены необыкновенно тонко и богато украшенные рельефной и скульптурной резьбой колонны и пилястры внутреннего помещения.

Эта традиция прослеживается во многих более поздних памятниках, и в том числе во всемирно прославленных джайнских храмах на горе Абу. Среди храмовых сооружений в Осие следует упомянуть и джайнский храм, построенный в VIII в. (и реставрированный в X в.), который также служит предтечей храмов Абу по обилию декоративных работ [421, с. 165], и джайнский храм XIII в. в г. Ранакпуре.

Прекрасный храмовый комплекс VII—XII вв. сохранился в Бароли на берегу р. Чамбаль. Особой красотой здесь выделяется храм Шивы. Многие его скульптуры, как и на других храмах, были разбиты в эпоху правления Делийских султанов и Моголов, но сейчас Индийское археологическое управление начало цикл работ по восстановлению всех этих выдающихся памятников.

Из комплекса горы Абу наиболее широко известны храмы Дильвары (X в.) и Теджпала (XIII в.), построенные целиком из белого мрамора. Они прославились исключительным богатством внутреннего убранства — по стенам идут ярусы скульптур и рельефных фриз, а потолки-купола украшены радиально расходящимися выступающими «ребрами» из резных фигур и розеток. В храме Теджпала с центра потолка свисает огромный конус из семи уменьшающихся книзу фестончатых колец, с завершающим внизу острием. Храмы Абу являются напоминанием не только о несравненном искусстве местных строителей, рез-

чиков по камню и художников, но и об огромных богатствах, накопленных джайнской общиной раджпутских княжеств.

Большое количество широко известных зданий раджпутского стиля находится в «розовом городе» Джайпуре, нынешней столице штата. Это сравнительно молодой город — он был построен почти весь при Джай Сингхе из кула Кхушваха (правителей Амбера) в первой половине XVIII в. Джай Сингх II был высокообразованным и широко мыслящим человеком. Он привлекал к себе на службу многих выдающихся ученых, художников, архитекторов того времени, причем не только индийцев (индусов и мусульман), но и известных в его время деятелей науки и искусства из других стран. Глубоко изучив математику и астрономию, он построил пять обсерваторий («Джантар Мантар») в разных городах Северной Индии, в том числе известные комплексы в Дели и Джайпуре, которые можно и в наше время использовать для астрономических наблюдений (две другие находятся в Варанаси и Удджайне, в Матхуре же обсерватория была разрушена).

Для строительства Джайпура Джай Сингх сам разработал план, отойдя при этом от канонов традиционной планировки, предписываемой санскритскими шильпашастрами — руководствами по разным видам ремесла, строительства и пр. Так, в этом городе были проложены широкие (35—37 м) улицы, пересекающиеся под прямым углом, в нижние этажи домов за счет казны князя встроены лавки и мастерские, а проезжая часть отделялась от домов тротуарами, чего тогда не было нигде в Индии [422, с. 25—26]. В центре Джайпура был построен большой «Лунный дворец» («Чанд-Махал»), а по всему городу — много храмов. Весь город обнесли стеной с воротами, украшенными беседками-*чхатри*. Для строительства использовался розовый песчаник, что и придало городу его неповторимый колорит. В наше время вокруг старой части столицы штата широко раскинулись кварталы зданий, выстроенных в более позднее время.

По архитектурным достоинствам в втором месте после Джайпура стоит Удайпур, основанный в 1559 г. Его выдающимися сооружениями являются два дворца — один стоит на холме возле берега огромного искусственного озера, которое было создано в XVI в., а другой — из белого мрамора — на острове.

Обязательный атрибут раджпутской архитектуры — беседки из резного мрамора, возвыгавшиеся на особых участках земли в память о покойных членах данного кула или семьи. Под ними устанавливались украшенные рельефной резьбой плиты с надписями, повествующими о жизни и делах тех, кому они посвящались.

Необходимо упомянуть и о таком памятнике архитектуры XV в., как «Джай Стамбха» («Башня победы»). Он находится в г. Читторе и довольно хорошо сохранился. «Башня победы» построена из мрамора и украшена колоннами, балконами и обильной резьбой. Она стоит на территории форта и служит

напоминанием о том, что раджпуты отбили форт, захваченный султанами Дели в начале XIV в. Неподалеку находится и более древняя «Кирти Стамбха» — «Башня славы» (XVI в.), которую можно считать образцом для подобных строений. Обе башни возводились на средства джайнской общины.

Дворцы раджпутов, храмы, форты и т. п., имеющиеся в каждом городе штата, служат не только памятниками старины, но и отражением высокого уровня развития народного искусства раджастанцев.

При дворах князей расцвела и всемирно известная форма индийской живописи — раджпутская миниатюра. Наряду с архитектурой она — предмет законной гордости раджастанцев. Миниатюра генетически связана с древней формой народной живописи — росписью стен, достигшей высокого уровня развития именно в Раджастане, на что, совершенно очевидно, повлияло искусство местных племен [470; 126]. К глубокой древности частично восходит и условная цветовая символика. Она нашла свое отражение в памятниках санскритской литературы. Так, темно-коричневый цвет обозначал страсть, белый — веселость, серый — печаль, красный — гнев, герои должны были иметь светлый цвет кожи, устрашающие персонажи — черный, волшебные — желтый, а отрицательные — синий [391, VI (47—48)].

Эти указания, содержащиеся в трактате «Натьяшастре» о театральном искусстве (первая половина I тыс. н. э. [160, с. 12]), вскоре были в значительной мере заменены новыми, отразившимися и в живописных иллюстрациях к литературным произведениям: людей восточных областей следовало изображать коричневыми, южных — черными, западных — охристыми и северных — белыми (эта символика прослеживается во фресках Аджанты, датируемых в основном I тыс. н. э.). Цвета снова подверглись пересмотру в произведениях средневековых поэтов. Так, Кешавадаса, писавший на языке брадж, создал в 1601 г. поэму «Расикаприя», где описывал широкую палитру красок для изображения внешности людей, их эмоций, а также для пейзажа [377, с. 4—5]. Поэма оказала сильное влияние на художников соседнего Раджастана. В те годы в Индии достигла своего расцвета лирико-эротическая кришнаитская поэзия, так близко сходявшаяся с тантрическими шиваитско-шактийскими представлениями раджастанцев вообще и раджпутов в частности, что при дворах князей развилась мода на миниатюры, отражавшие разные сюжеты на темы жизни Кришны, его любовных игр с девушками-гопи, а, главное, с Радхой.

На композиции миниатюр известное влияние оказали и персидские миниатюры, широко известные при дворе Моголов. Возможно, и некоторые изобразительные средства были заимствованы раджастанскими мастерами, но в целом их миниатюры отличаются богатой цветовой гаммой, тщательной проработкой деталей и живой, выразительной передачей сюжета при обязательном соблюдении предписания древнеиндийской эстетики —

передавать зрителю не только содержание изображаемых событийных явлений, но и *расы* — скрытые эмоции и душевные состояния персонажей.

На миниатюрной живописи Раджастанана заметно отразилось традиционное учение о *рагах* — мелодически-живописных воплощениях настроений человека и состояний природы. Музыкальная группа *раг* (*рага паривара*) должна выражаться визуальными образами (*дхьяна*), как сказано в трактате «Брихаддеша» Матанги (VII в.). Традиция делит эту группу на мужские образы (*рага*) и женские (*рагини*). Они имеют свои названия, происходящие от названий сезонов, географических мест, племен (в том числе *сака*, *ахири* и *нишади*, явно связанных с северо-западом страны) или авторов — музыкантов и поэтов, некоторые — от имен богов. Есть и названия мусульманского происхождения. В литературу вошло множество описаний раг в самых разных сюжетных комбинациях, даются даже их внешность, требуемые для их изображения краски и оттенки, а также атрибуты. Было создано два наиболее известных произведения под одинаковым названием «Рагамала» («Гирлянда раг») поэтами Мешакарной (1509 г.) и Витхалой (1576 г.) [341].

Иллюстрации к этим поэмам уж стали представлять собой сюжетные сцены с обязательным участием героя (*наяка*) и героини (*найика*), а «Рагамала» стала каноном многих изображений.

В 1605 г. в Меваре появилась первая серия миниатюр на темы этих поэм, и характерной их чертой было то, что каждый рага имел шесть жен (в дальнейшем у супругов появились дети и внуки, тоже отражающие разные настроения-расы).

С того времени стала складываться прославленная меварская школа миниатюры. В первые десятилетия ее отличали обобщенность фоновых красок и отсутствие проработанных деталей, но она сразу заявила о себе чертами, которые прослеживаются в дальнейшем во всех школах: точной передачей типа, костюма, утвари, стиля архитектуры, а главное — образа жизни и поведения раджутов. Даже те миниатюры, которые посвящены Кришне или отражают «Рагамалу», прежде всего повествуют об образе жизни, не говоря уже о тех, на которых изображены разные конкретные сцены из героических и лирических песен, баллад и преданий.

Второй по времени своего возникновения и по своему значению считается школа, сложившаяся в княжестве Бунди на юго-востоке Раджастанана. Правившие здесь раджуты из кула Хара почти до конца XVI в. были вассалами правителей Мевара, и искусные меварские миниатюристы работали при их дворе. Обретя самостоятельность, княжество Бунди стало затем зависеть непосредственно от Акбара, и местная культура подверглась влиянию форм искусства при его дворе. Самые ранние миниатюры школы Бунди относятся к началу XVII в. [173, pl. 146, с. 174], но полностью она сформировалась и расцвела

в XVIII в. [172, с. 37—38]. Некоторый примитивизм и обобщенность трактовки, свойственная меварской школе, соединились в школе Бунди с изощренной обработкой деталей и пейзажа, что пришло из могольской школы, из миниатюр которой во многих чертах был заимствован изображаемый костюм.

Темами произведений миниатюр художников школы Бунди тоже стали литературные сюжеты, жанровые сцены и предания кришнаизма. В изображении людей появилась новая трактовка — лица рисовали не только традиционно в профиль, но и в фас, с характерным моделированием черт [213].

Свои школы сложились и в других крупных княжествах Раджастанхана, и при дворах раджутов в Мальве, и в пригималайских северных княжествах. Эти последние (особенно школы Басоли и Кангры) прославились под общим названием «пархарских». Они стали развиваться с середины XVII в., и работы этих художников тоже именуется раджутовскими миниатюрами — в них четко прослеживаются общие с Раджастанханом культурные традиции, религиозные представления и детали быта [409].

Тысячи миниатюр хранятся в музеях Индии и других странах мира, находятся в личных коллекциях и ждут своих покупателей в антикварных лавках. Так, в Джайпурском дворце обнаружены миниатюры, нанесенные в большом количестве на свитки из ткани или бумаги. До нашего времени сохранился иллюстрированный генеалогический гороскоп на бумаге длиной 152 м и шириной 30 см, составленный для князя Рам Сингха I (XVII в.). Джайпурские князья были прославленными меценатами и покровителями искусств. Известно, например, что в библиотеке в Амбере в 1745 г. в списках было учтено 2500 миниатюр [288, с. 79, 82].

Не все произведения средневекового искусства безымянны — сохранились десятки имен художников, авторов миниатюр и фресок. Так, в Джайпуре в 80—90-х годах XVIII в. 14 видных художников создали 366 картин-иллюстраций к поэме «Бхагавата Дасама Скандха», отличающихся блестящим стилем и бережно сохраняемых в музее [288, с. 94].

Нигде в Индии не увидишь и такого обилия стенной росписи, как в Раджастанхане. К глубокой древности восходит сохраняющийся и сейчас обычай наносить разные по характеру цветные изображения на стены деревенских и городских домов. Они имеют и ритуальное и магическое значение. Женщины-соседки обычно работают группами, делая эти узоры и покрывая ими иногда, как коврами, весь пол и стены; девушки и девочки знают свою форму росписи — «санджхья», наносимую на стены смесью из коровьего навоза, лепестков белых цветов и цветов шафрана (особенно перед праздником Наваратра) [165, с. 135, 146].

По заказам знатных раджутов народные и придворные художники покрывали фресками стены дворцовых покоев, па-

вильонов и надгробных беседок. Так, в середине XVIII в. в Джайпуре для князя Мадхо Сингха II был построен дворец «Мадхо Нивас», на стенах которого лучшие художники изобразили раджпутов, музыкантов, танцовщиц, куртизанок и т. д., отличавшихся необыкновенной выразительностью и красочностью [426]. Этот обычай восходит к образу жизни древних кшатриев (предписание украшать фресками их жилища отражено и в «Махабхарате», и в «Камасутре», известном трактате об эротике).

Как и миниатюры, эта форма искусства, тоже известного под названием раджпутского, распространена и в «горных гнездах» гималайских раджпутов: порой стены сплошь заняты одной живописной композицией, а иногда разные сюжеты помещены в клейма или ниши на стене. Особенно славятся фрески Чамбы, школа которых достигла расцвета в XVIII—XIX вв. [333, с. 64—68].

Распространенная форма народной живописи — нанесение ярких картинок в клеймах на длинные полотнища ткани, которые служили и служат задником импровизированной сцены для выступлений странствующих артистов-повествователей. Они укрепляют эти полотнища на двух бамбуковых шестах и после окончания спектакля, в свернутом виде их переносят с места на место. Здесь рисуют сцены из разыгрываемых сюжетов или божеества, которым посвящается представление.

Из области народной иконографии выделяется работа мастеров — изготовителей *пиччхваи* — тканевых завес, на фоне которых в храме в Натхадваре предстает перед верующими изображение Кришны. Храмовые жрецы заказывают пиччхваи художникам-брахманам (этой работой занимаются две их подкасты — джангира и ади-гаур) [358, с. 227—230]. Их меняют по мере проведения разных этапов службы. На этих завесах Кришна выступает неизменно в образе мальчика черного цвета с поднятой вверх левой рукой с оттопыренным мизинцем (напомним, что это символически отражает факт поднятия им на пальце горы Говардхан). Вокруг него рисуют и почитающих его жрецов, и молящихся, и коров, и пастухов с пастушками, и павлинов, а под ногами — воду с лотосами и пары плавающих гусей или уток. (Водоплавающие птицы считаются в Индии сакральными, их почитают также как символ нерасторжимой любви. Поэтому их изображения можно видеть на переднем плане многих раджпутских миниатюр.) Мастера делали и маленькие пиччхваи, продавая их паломникам, и большие — по заказу раджпутов и богатых верующих. За последние годы это искусство почти изжило себя, и художники стали расписывать в этом стиле разные бытовые предметы и иногда даже рисовать Кришну прямо на теле верующих [447].

Известна и такая форма народной живописи, как изготовление красочных панно из ткани, которыми украшают стены городских жилищ. Этот жанр заметно развился за последнее

время — мастера сдают свои работы в сбытовые магазины, где их покупают местные жители и туристы.

Во всех видах описанных произведений прослеживаются стилевое единство и большое сходство изобразительных приемов — и фрески, и тканевые картины выглядят как увеличенные миниатюры. Учитывая древность искусства росписи стен, можно полагать, что эта форма живописи, достигшая высокого уровня развития в среде кшатрийства, была исходной, а толчком к развитию миниатюры послужило, вероятно, знакомство с могольской миниатюрной живописью в эпоху Акбара — более ранние произведения этого жанра здесь не обнаружены.

Следует упомянуть еще одну форму народной живописи — картинки на стекле. Листовое стекло появилось в Индии в эпоху колониализма, и городские мастера стали использовать его для нанесения красочных изображений на прямоугольные куски, которые затем вставляли в рамки и продавали. Первыми патронами такого вида искусства были князья, заказывавшие картинку на темы битв, своего быта и сюжетов мифов и преданий, но постепенно главными потребителями этой продукции стали марвари и средние слои городского населения [171, с. 9].

Особой ветвью искусства является *мехнди* — нанесение ритуальных узоров на женские руки к дням праздников. В древности это считалось магическим действием, сейчас во многом оно так уже не осмысляется, но в узорах, наносимых пастой из хны, сохраняется ряд условных заклинательных элементов. Обычно разрисовываются ладони и пальцы, но иногда и вся кисть руки до браслетов. Все женщины знают это искусство, но все же часто прибегают к оплачиваемым услугам профессионалов из касты наи.

Важную роль в культуре раджастханцев играют такие формы народного творчества, как песни, музыка, танцы и народный театр.

Песенно-музыкально-танцевальное творчество обычно выступает как неделимый комплекс. В праздничных церемониях участвуют все. Они поют и танцуют, но существуют еще профессиональные исполнители из особых каст, считающихся низкими (как и во всей Индии). Так, бхилы и кумхары известны как исполнители *дандиа* — воинственного танца с мечами и щитами, сопровождаемого песнями женщин о героях и битвах. Во всем штате, но чаще всего в западных его областях, члены указанных каст и местные мусульмане исполняют *качхи гхори* — групповые танцы, для которых на теле танцора (на поясе) укрепляется объемный макет лошадки. Широко известны сюжетные танцы *бхаваи*, их темами являются и социальные сюжеты, и эпизоды эпоса. Танцуют, виртуозно двигаясь с кувшинами и горящими светильниками на голове, причем пляшут на битом стекле, мечах, металлических сосудах, бутылках и т. п. Центр этих танцев — Удайпур. Для бхиллов характерна танцевальная драма *гаури*, в которой изображается битва богинь с демонами, за-

вершающаяся обязательной победой богинь (все роли в гаури исполняют мужчины).

Есть и другие танцы: *гхумар* — это хороводы девушек и женщин в дни свадеб, при рождении сына в семье и на праздниках Навратри и Гангор; *гидар* — его танцуют мужчины накануне Холи (до зажигания ритуальных костров), они держат в руках палочки и ритмически ударяют ими, как бы дирижируя танцем; *джумар* — танец, исполняемый женщинами под пение; женский танец гарасиа *гарва*, мужские их танцы *гер* и *чанг*, состоящие из ритмических прыжков под удары палочек и под песни эротического содержания (исполняются в день Холи); круговой танец калбелиа (касты заклинателей змей) *индони*; танец камадов пустынных областей *тератали*, при котором танцующие женщины привязывают к рукам, ногам и телу цимбалы, бубны, колокольчики и двигаются так, чтобы все это звучало, и много других локальных и общих танцев [165, с. 128—133; 401, с. 65—71].

Широко известен раджастханский театр марионеток — *катхпугли*. В штате есть много мастерских, где из дерева вырезают и раскрашивают головы кукол, укрепляемые затем на плотных тряпичных телах. Делают также очень часто куклы целиком из дерева с подвижными составными руками и ногами. С мастерскими традиционно связаны группы актеров-кукольников, которые странствуют по штату, переноса и перевоза с собой разборные цветные балаганчики. Они дают представления в деревнях и городах, особенно в дни праздников и ярмарок. Тематика представлений является почти исключительно сюжеты раджпутских баллад и преданий [175; 110].

По всем уголкам штата бродят странствующие *бхопа* — певцы-сказители, которые тоже исполняют сказания и баллады из истории битв и подвигов раджпутов и из пуран. Бхопа обычно выступает на фоне рисованной завесы, его жена аккомпанирует ему игрой на каком-нибудь музыкальном инструменте и временами подпевает, а старшие дети переносят реквизит, помогают в его расстановке и учатся рисовать завесы.

Эти два вида народного театра, типичные для Раджастхана, пользуются наибольшей популярностью.

На площадях и улицах можно увидеть и выступления *натов* — цыганской касты танцоров и акробатов, зарабатывающих на жизнь своим искусством.

Пением на улицах, площадях и во дворах занимаются члены целого ряда каст, добывая себе таким образом хлеб насущный. Это — дхоли (как индусы, так и мусульмане), дхадхи, мираси, мангамар, федали, танга, каввал (мусульмане) и др. Раньше многие из них жили при дворах раджпутов, как и профессиональные танцовщицы, но та эпоха кончилась, и сейчас некоторые певцы сочетают свои профессиональные занятия с какой-либо другой работой. Как и сказители и кукольники, они являются хранителями огромного запаса произведений фолькло-

ра, восходящих иногда к глубокой древности и не зафиксированных в письменности.

В Раджастанхана сейчас функционирует много общественных и правительственных организаций, сотрудники которых проводят большую работу по собиранию, регистрации и фиксации неписаного свода народной литературы и искусства. Выдающееся место в их ряду занимает Бхаратия лок-кала мандал, функционирующая уже свыше двадцати пяти лет и имеющая в Удайпуре свой музей, театр и Школу искусств. Особое внимание сотрудники этой организации уделяют изучению искусства раджастанских племен.

Литература

Литература Раджастанхана издавна складывалась в рамках устной традиции на разговорных формах двух среднеиндийских языков — апабхрамша (западного) и брадж (восточного). Это происходило параллельно в уже существовавшей санскритской литературе, как классической, так и эпической. На основе языка апабхрамша сформировались исконные формы диалекта марвари, или старозападного раджастанхана. Время его сложения определяют по-разному, относя то к IX в. [165, с. 104], то к XI в., то к XIII в. [452, с. 10—11]. Он занял заметное место в ряду литератур на новоиндийских языках и обрел свой четкий характер сложившегося литературного языка к XVII в. В отличие от разговорных форм марвари (их стандартом считается диалект дистрикта Джодхпур) этот язык получил название «дингал», у него две формы — старая и новая [461].

Под названием «пингал» известна литературная форма восточного раджастанхана. Ее создателями, как принято считать, были в основном поэты-бхакты, писавшие и на брадже — в отличие от авторов дингала, поэтов-чхаранов. Чхараны, авторы героических поэм, баллад и песен, для создания своих произведений пользовались в Раджастанхана языком дингал вне зависимости от того, на каком локальном диалекте говорило местное население. В результате литературный марвари получил более широкое распространение, чем разговорный, и может быть признан основной формой литературного раджастанхана [378]. В его состав вошло много слов и из других местных диалектов и около 5% персидских и арабских форм, которые чхараны постоянно изменяли, применяя к законам своего стихосложения и формам привычных для себя фонетических оттенков и санскритских слов [461, с. VI].

В отличие от героико-романтического содержания поэм дингала произведения на пингале носили в основном религиозно-лирический характер, хотя никакой обязательности в таком разделении не прослеживается — обе формы языка частично использовались для произведений того и другого типа.

Из наиболее ранних работ раджастанских авторов более всего известны «Кхуман Расо» поэта Далпата Виджая, в которой описываются битвы Кхумана, правителя Мевара, с арабским халифом Аль-Маммуном, «Бисальдео Расо» поэта Нарпати Нальха — о жизни героя-святого Бисальдео, «Бхаратешвар Бахубали Раджа» автора-джайна Ваджра Сен Сури — о духовном подвижничестве джайнского святого Бахубали и «Притхвирадх Расо» — знаменитая в Индии поэма о жизни и героической гибели знаменитого Притхвирадха Чаухана, написанная Чандом Бардаи [165, с. 104; 112].

Многие поэты более позднего времени как в Раджастане, так и в Гуджарате черпали свое вдохновение и из последней поэмы, и из произведений Барайтха Исардаса и Ашананда, которые создали свой стиль в поэзии на дингале. Особое богатство поэтов-дингала состоит в широком спектре синонимов — так, в словаре «Дингала Коша», составленном Мишраной Мурари, приводится 55 синонимов для слова «земля», 59 — для слова «царь», семьдесят — для слова «лошадь», 48 — для слова «огонь» и т. д. Таких словарей составлено несколько, и вплоть до настоящего времени поэты Раджастана пользуются этой лексикой [401, с. 74].

Названия поэм, как правило, включали имя героя (или название события), которому посвящена поэма, и определение того приема творчества, которому автор уделял главное внимание. Так, в названия входили такие слова, как *расо* (*расао*), *виласа*, или *рупака*, обозначающие формы композиции, *нисани*, *вела* (*вели*), *гит*, или *кавитта*, определявшие поэтические метры, и т. п. (например, «Раймала Расао», «Джаг Виласа», «Гоге джи Чаухан ри Нисани», «Панвара ра Гит», «Ратхоре тетанги ра Кавитта» и др.) [401, с. 75—76].

Поэмы содержат ценные упоминания об исторических событиях, но их описания настолько преувеличены и окрашены индивидуальным восприятием авторов, что часто бывает довольно трудно оценить истинные масштабы описываемого.

Средневековую поэтическую литературу на раджастанском принято делить на три периода: ранний — до 1600 г., средний — до 1900 г. и новый — с 1900 г. до наших дней. «Золотым веком» считается период с XVI до конца XVIII в., т. е. то время, когда высокого уровня развития достигло и искусство миниатюрной живописи. Именно в эти годы дингал определился как норма литературного языка.

Движение бхакти оказало большое влияние на раджастанскую литературу, и специфическим явлением было впитывание дингалом разных форм пингала, браджа и кхари-боли [165, с. 105] — разговорных и поэтических форм диалектов, распространенных в восточных областях Раджастана и в соседних с ними районах расселения хиндиязычного населения. Странствующие певцы и сказители играли роль культуртрегеров, перенося сюжеты и образы поэзии бхакти по Северной и Запад-

ной Индии. В длинном списке «святых поэтов» того времени — Ваджинда, Чарандаса, Сундердаса, Харидаса и многих других — видное место занимает прославленная на всю Индию Мира Баи (1499—1547), создавшая большой цикл поразительных по красоте и образности лирических стихов, воспевающих божественного возлюбленного — Кришну. Эти стихи вошли в золотой фонд индийской литературы [112].

В конце XVI в. при покровительстве Акбара процветали известные раджастханские поэты, в том числе Притхвирадх Ратхор из Биканера. Он был не только бардом, но и бхактом и героическим воином. Ратхор написал несколько произведений, и наиболее широко известна из них поэма о браке Кришны и Рукмани «Кришна Рукамани ри вели». И он, и его современник Дурса Арха пламенно призывали раджпутов не подчиняться Моголам, а оставаться гордыми и бороться за независимость (этой традиционной темой насыщена вся литература раджпутских бардов, создавших сотни тысяч поэм и песен).

В эпоху бхакти раджпутские князья были тоже охвачены движением кришнаизма и, будучи в основной своей массе шивайтами, оказывали тем не менее самое широкое покровительство поэтам-бхактам. Большой популярностью пользовался поэт Барайтха Исардас (1595—1675). В литературе на дингале его поэмы ценятся так же высоко, как произведения Сурдаса или Тулсидаса в литературе хинди. Кроме религиозно-лирических поэм у него есть и несколько героических: его лучшая вишнуитская поэма называется «Хари Рас» [401, с. 80—81].

Раджастханцы высоко чтят творчество чхаранов, поддерживающее в народе дух независимости и национальной гордости. Многим из этих поэтов поклоняются как святым, а статуя Дурсы Архи, автора поэмы «Бирада Чихатари», в которой воспевается оборона Читора, установлена в храме Шивы-Ачхалешвара на горе Абу. Паломники приходят сюда, чтобы почтить память поэта.

В новый период поэзия частично продолжала развивать старые традиции, но героические песни уже не поддерживались жизненными реалиями и постепенно превратились в перепевы старых сюжетов и тем. В народе эти песни до сих пор пользуются популярностью как постоянно действующее эффективное напоминание о героическом прошлом и как призыв к поддержанию чувства высокого патриотизма. Есть старые по форме, но новые по содержанию и идеям поэмы, такие, как, например, «Дургадас» поэта Нарайна Сингха Беди о восстании крестьян против феодального гнета или «Сандж» о жизни в горячих песках западной пустыни. О жизни простого народа и о традиционных отношениях в семьях повествуют поэмы Гаджанана Вермы и ряда других поэтов нового времени. Это зародившееся в поэзии направление известно под названием *наи кавита* — «новая поэзия», и с каждым годом оно развивается все более плодотворно.

Проза, которая создавалась в эпоху средневековья, не отмечена столь высокими художественными достоинствами. В основном это генеалогии родов раджпутской знати, хроникальные описания исторических событий или заключения брачных союзов между знатными семьями, гороскопы. Проза восходит к середине XIV в. [112]. Прозаическим языком писались и научные трактаты.

Известны и комментарии к старым джайнским книгам, которые составляют особую ветвь прозы на раджастхани.

Лишь в XX в. стали появляться художественные прозаические произведения, отмеченные в первый период своего становления заметным влиянием прозы на хинди. Самостоятельные современные работы на родном языке писатели стали создавать лишь после 1947 г., а точнее, с середины 50-х годов, после интеграции раджпутских княжеств, когда развитие раджастханской прозы стало органической частью общеиндийского литературного процесса.

Появился жанр рассказа — наиболее приемлемой формой для выражения социальных требований каждого дня. Широко известны авторы рассказов — Байдж Натх Панвар, Манохар Шарма, Нану Рам, Лакшми Кумари Чундават, Нарсингх Раджпурохит и авторы романов — Лал Джоши, Амарам, Ядвендра Шарма и Рангея Рагхав. В произведениях этих писателей появились такие темы, как борьба трудящегося народа за улучшение условий жизни или движение зарегистрированных каст за полноправную жизнь, за право на образование и работу, или борьба женщин против традиционного порабощения и гнета устаревших обычаев и т. п.

Некоторые писатели Раджастхана пишут на хинди, являющимся официальным языком штата (например, так работал Рангея Рагхав). Движение за признание в Индии языка раджастхани привело к тому, что Всеиндийская академия литературы (Сахитья академи) признала его одним из литературных языков страны, а Раджастханская академия литературы (Раджастхан сахитья академи) открыла Отделение литературы на языке раджастхани.

Фольклорное творчество народа тоже продолжает жить и развиваться во всех своих формах — песнях, сказках, поговорках, пьесах для народного театра и т. п. Этот неиссякающий источник питает творчество писателей и поэтов и продолжает служить мерой и показателем народного единства, а также общности тех духовных и культурных ценностей, которые принадлежат всем раджастханцам и сближали в течение многих веков население штата.

В Раджастхане существует ряд исследовательских институтов культурного наследия и Архивный департамент. Эти организации занимаются публикацией и редактированием памятников устной и письменной литературы, а также их каталогизацией. Особое внимание они уделяют публикации произведений

нового времени. Многие молодые литераторы посвящают свое творчество пропаганде идей мира, гуманизма и демократии (Р. Н. В. Парикар, В. Вьяс, Х. Чоудхари, Л. К. Чундават и др.). Появляется много переводов на раджастхани индийских, советских и западных поэтов и прозаиков.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Раджастханцы, особенно древнекшатрийское сословие, ставшее позднее раджпутско-феодалным, всегда играли важную роль в истории Индии. Они заселили области, имевшие существенное значение для политических и торгово-экономических контактов между населением районов крайнего северо-запада и земель, лежавших к югу, востоку и юго-востоку от Раджастхана.

Так называемый «раджпутский период» истории Индии ученые связывают с более обширной, чем Раджастхан, территорией субконтинента. Социально-экономические процессы, протекавшие на ней в то время, носили типологически однородный характер, который часто определяется в литературе словом «раджпутизация». Это был период установления и упрочения феодального строя со всеми присущими ему изменениями в политических и хозяйственных отношениях.

Слово «раджпут» в описанном в данной работе значении воина-землевладельца и потомка кшатриев не только повсеместно воспринимается в Индии именно в этом смысле, но и раджпуты существуют как исторически сложившаяся прослойка общества далеко за пределами Раджастхана, по всей Северной и частично Восточной Индии (небольшая группа, именуемая раджпутами, живет даже в южном штате Керала [382], хотя имеющаяся информация утверждает их североиндийское происхождение).

Ареал «раджпутизации» позволяет предположительно наметить границы распространения арийского кшатрийства и закрепления им за своими родами земель, в пределах которых они стали ведущим феодальным сословием. Уже сам факт обширности этого ареала опровергает предположение о происхождении раджпутов от саков или белых гуннов, которые не расселялись по Индии в пределах таких больших территорий и тем более не селились там в таких значительных количествах, чтобы породить в течение относительно короткого срока многочисленное и влиятельное сословие раджпутов, имевшее стабилизированные и единообразные социальные позиции, явно подкрепленные древней традицией. Власть Кушанов (саков) в Индии опиралась на местничество. Во II—III вв. н. э. они утратили подвластные им земли (ранее всего на Ганге, от Бенареса до Каушамби, затем на Джамне — Матхуру и Дели,

а затем по всем индийским землям), после чего продолжали владычествовать лишь в Бактрии, Гандхаре и некоторых сопредельных территориях [132, с. 28—31].

Поэтому мы безоговорочно присоединяемся к тем вышеупомянутым исследователям, которые связывают генезис раджпутов с арийскими и индоарийскими (включая «адаптированных») кшатриями, т. е. с многочисленной социальной прослойкой, единственно несшей в себе все предпосылки для того, чтобы стать основным историческим субстратом феодальной знати в гуптовскую и послегуптовскую эпоху.

Раджастхан считается родиной раджпутов лишь в силу того, что в ходе продвижения древних арьев по северо-западным землям Индии его территория оказалась тем историческим «карманом», где надолго задержались арийские кшатрии, не имевшие возможности беспрепятственно продвигаться отсюда на юг и юго-восток, так как их миграции сдерживали два основных фактора — наличие труднопроходимых лесистых гор и непрерывные оборонительные бои, которые вело аборигенное население (как искони селившееся вдоль этих гор, так и оттесненное сюда с территории центров цивилизации Хараппы).

Прожив на территории Раджастхана со времени прихода сюда в составе доведийских, а затем и ведийских арьев в общей сложности не менее четырех тысячелетий, бывшая кшатрийская прослойка, ставшая впоследствии раджпутской, в значительной мере была втянута в процесс взаимной ассимиляции с автохтонными народами, в результате чего между ними сложились (и продолжают складываться) общие или крайне близкие нормы правовых, социальных, бытовых и религиозно-культурных представлений. Культура раджастханцев в широком диапазоне ее проявлений несет на себе заметный отпечаток влияния кшатрийско-раджпутской культуры, и, вероятно, не будет ошибочным утверждение, что раджпуты были той социальной прослойкой, которая поддерживала развитие местной культуры, обогащала ее своим непрерывно длившимся воздействием, причем настолько заметным, что раджастханцев в литературе постоянно именовали раджпутами, земли раджастханцев — Раджпутаной, а всю их культуру в целом — раджпутской.

Таким образом, имеются основания усматривать в местных раджпутах то историческое этнообразующее ядро, которое центростремительно ориентировало на себя все другие этнические группы местного населения. Это способствовало процессу сложения раджастханцев в полиэтническую и поликастовую общность, отличающуюся целым рядом легко выявляемых общих форм самосознания, выделяющих их из других этнических общностей Индии. Часто эти формы носят узколокальный характер и в целом еще не могут быть объединены названием «национальное самосознание», но здесь наличествуют и исторические предпосылки для его оформления, и некоторые проявляющиеся в наше время черты, говорящие о его развитии, такие, например,

как звучащие все чаще со страниц прессы требования о сохранении и дальнейшем использовании языка раджастхани или возникновение множества официальных и неофициальных организаций и институтов, чья деятельность направлена на воскрешение, изучение и дальнейший рост разных форм местной культуры — от народных танцев или промыслов до разных жанров литературы.

В соответствии с утвердившимся в советской этнографии мнением, что национальная психология как понятие, охватывающее и духовную культуру народа, должна учитываться в современную эпоху у развитых народов как один из основных компонентов этнического признака, а при изучении этнического сознания необходимо включать «в сферу конкретного анализа такие его составляющие, как... характерные представления об исторических традициях, общности исторических судеб и происхождении своего этноса» [32, с. 232], особое внимание в данной работе было уделено именно этим моментам.

Вклад раджастханцев в общеиндийский культурный фонд велик — широко славятся архитектура Раджастхана, раджпутская миниатюра, богатейший фольклор, художественные ремесла, стиль костюма и украшений и т. д.

В настоящее время наиболее устойчиво сохраняются явления традиционной культуры, локализованные в западных пустынных областях штата, где столь характерное для раджастханцев состояние «переходности» этих явлений от населения Синда до населения Центральной Индии было в 1947 г. пресечено индо-пакистанской границей. Оно в заметной степени сохраняется в восточных и северо-восточных областях штата, что выражено в близости не только диалектов языка раджастхани и западного хинди, но и в сходстве многих форм производственных навыков, внутрикастового уклада жизни, культовых отправлений, норм дхармического поведения и пр. В значительной мере это способствует процессу упрочения интеграционных связей между раджастханцами и населением западных областей Северной и Центральной Индии.

Особое место в процессах общесевероиндийской интеграции занимают северные «горные» раджпуты, сохранившие в силу своей давней географической изоляции и некоторые наиболее древние формы диалектов, близких к раджастхани, и ярко выраженные европеоидные антропологические черты, и кшатрийско-раджпутский уклад жизни, семейно-брачные отношения, характер верований и культовых действий, стиль костюма, искусство и другие явления культуры. Судя по тому, что эти малоизученные группы населения западных и юго-западных областей Гималайских гор неоднократно упоминаются в древнеиндийской литературе, они заняли земли своего расселения явно не в результате влияния сакского вторжения, а тем более «мусульманского клина». Видимо, они являются реликтовыми группами древних арьев, проникших в горные области или в ведий-

ский или даже в доведийский период (возможно, об этом говорит повсеместно распространенная в их среде, как и в среде раджастханцев, вера в бога Шиву и богинь-матерей, усвоенная от местного населения в доведийское время).

В свете чрезвычайной национально-языковой разнородности и пестроты населения Индии и того факта, что она отмечается не только на уровне языка, но и на уровнях социальных структур, общественно-исторического развития, степени этнической консолидации, формирования этнического самосознания, разнородности экономико-географических факторов и т. п., нет возможности выделить раджастханцев методом сравнительного сопоставления их с другими этническими общностями страны как более или как менее развитую общность при учете всех перечисленных показателей. Необходимо рассматривать тот или иной из показателей в отдельности и на этом конкретном уровне проводить сопоставительный анализ. Это условие следует признать необходимым при описании любого, особенно крупного, этноса Индии. В работе основное внимание автора было направлено на выявление типических черт, свойственных именно раджастханцам, и рассмотрение этих черт на фоне общеиндийской истории, общеиндийской культуры как неотрывных от нее, необходимых составляющих величин. Эта история и эта культура определяются часто повторяющейся в индийской прессе формулой «множество в единстве», и только в контексте такого единства мы должны рассматривать и оценивать роль каждой этнической общности страны.

Вклад раджастханцев, их предков и их отдельных социальных, общинных и этнических групп в общеисторические и общекультурные процессы, протекавшие в Индии на протяжении последних трех тысячелетий, весьма заметен, и ни в одном труде по истории, экономике или культуре Индии его нельзя не учитывать. Однако ни в одной из подобных работ мы не можем говорить о доминантной роли любого этнического массива, о его преобладании над остальными этносами страны.

Полиэтничность раджастханцев придает их культуре особую красочность и большое разнообразие. Многие черты этой культуры были заимствованы населением других областей Индии и нашли в его среде свое отражение, преломленное в свете его собственной культуры.

Раджастхан в области экономики после интеграции княжеств 1956 г. заметно продвинулся вперед и постепенно выходит на одно из ведущих мест в Индии, особенно после завершения строительства большого канала им. Индиры Ганди, воды которого сделают плодородными часть земель пустыни Тар.

Быстро наступающие изменения в экономике каждого этноса страны, в его социальном составе, сословно-классовых, кастовых и религиозно-общинных отношениях, процессы урбанизации и рост миграционного движения — все это в условиях административно-федеративного устройства страны заметно воздействует

и на развитие отдельных этносов, и на сложный процесс их взаимодействия и взаимовлияния при непрерывно активизирующемся факторе интеграции. С каждым годом усиливается влияние роста индустриализации не только на общественные отношения, но и на семью, личность и на взаимосвязи города и деревни, что заметно меняет самые разные формы традиционной культуры.

Проведение разносторонних широких исследований в области выявления специфических для каждого этноса черт должно быть поставлено перед советскими этнографами-индологами как одна из важных и актуальных задач на современном уровне развития нашей науки.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Маркс К.* Британское владычество в Индии.— Т. 9*.
2. *Маркс К.* Капитал. Т. I.— Т. 23.
3. *Маркс К.* Формы, предшествующие капиталистическому производству.— Т. 46.
4. *Маркс К.* Конспект книги М. Ковалевского «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения». Ч. I. М., 1879, т. 45.
5. *Энгельс Ф.* О разложении феодализма и возникновении национальных государств.— Т. 21.
6. *Ленин В. И.* О праве наций на самоопределение.— Т. 25.
7. *Ленин В. И.* Развитие капитализма в России.— Т. 3.
8. *Ленин В. И.* Социалистическая революция и право наций на самоопределение (Тезисы).— Т. 27.
9. *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
10. *Абдушелишвили М. Г.* Характеристика населения Союзной территории Дели по антропометрическим и антропоскопическим признакам.— Новые данные к антропологии Северной Индии. М., 1980.
11. *Алаев Л. Б.* Социальная структура индийской деревни. М., 1976.
12. *Алаев Л. Б.* Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. М., 1981.
13. *Алексеев В. П.* Антропологические аспекты индоиранской проблемы.— ТМС ЭПИЦА. М., 1981.
14. *Алексеева Т. И.* Славяне и германцы в свете антропологических данных.— ВИ. 1974, № 3.
15. *Алексеева Т. И.* Этногенез восточных славян по данным антропологии. М., 1973.
16. *Амброз А. К.* О символике русской крестьянской вышивки архаического типа.— СА. 1966, № 1.
17. *Артхашастра*, или Наука политики. М.— Л., 1959.
18. *Ашрафян К. З.* Делийский султанат. М., 1960.
19. *Ашрафян К. З.* Некоторые проблемы феодальной собственности в средневековой Индии.— УПИИ. М., 1981.
20. *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
21. *Бернштам А. Н.* Новые работы по тохарской проблеме.— ВДИ. 1947, № 2.
22. *Бернштам А. Н.* Очерк истории гуннов. Л., 1951.
23. *Бибикова В. И.* К изучению древних домашних животных Восточной Европы.— Бюллетень МОИП. XXIII. 1967, № 3.
24. *Бируни Абу Рейхан.* Избранные произведения. Т. II. Таш., 1964.
25. *Бичурин И. Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. М.— Л., 1950.
26. *Бонгард-Левин Г. М.* Некоторые черты сословной организации в ганах и сангах древней Индии.— Касты в Индии. М., 1965.
27. *Бонгард-Левин Г. М.* Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в III—I тысячелетиях до н. э.— УПИИ. М., 1981.
28. *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. М., 1969.

* Работы К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию Сочинений; произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

29. Брагина Е. А. Экономическое положение в 1980—1981 гг.— Индия 1981—1982. Ежегодник. М., 1983.
30. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
31. Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1981.
32. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.
- 32а. Варма В. Сломанные шипы. М., 1964.
33. Василенко В. М. Русское прикладное искусство. М., 1979.
34. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаичных ритуалов. М., 1978.
35. Ганди К. Л. Языковая политика в современной Индии. М., 1982.
36. Ганковский Ю. В. Народы Пакистана. М., 1965.
37. Генинг В. Ф. Могильник Синташта и проблема ранних индоиранских племен.— СА. 1977, № 4.
38. Георгиев В. Балто-славянский и тохарский языки.— ВЯ. 1958, № 6.
39. Граков Б. Н. Ранний железный век. М., 1977.
40. Грантовский Э. А. Из истории восточноиранских племен на границах Индии.— КСИНА. 1963, № 61.
41. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
- 41а. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. М., 1974.
42. Грязнов М. П. Аржан— царский курган раннескифского времени. Л., 1980.
43. Гусева Н. Р. Джайнизм. М., 1968.
44. Гусева Н. Р. Жилище народов Индии, Пакистана, Бангладеш.— Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Западной и Южной Азии. М., 1981.
45. Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977.
46. Гусева Н. Р. К вопросу о «темных» и «светлых» ариях.— Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987.
47. Гусева Н. Р. О различных формах самосознания хинду.— Доклад на IV МКАЭН. Чикаго, 1973.
48. Гусева Н. Р. Художественные ремесла Индии. М., 1982.
49. Гусева Н. Р., Кузьмина Е. Е. О сходстве типа традиционного сельского дома Северного и Северо-Западного Индостана с древнейшим типом жилища пастушеских племен Евразийских степей.— Доклад на Международном симпозиуме МАИКЦА. Душ., 1982.
50. Девяткина Т. Ф. Ликвидация княжеств в современной Индии. М., 1961.
51. Дешпанде С. Д. Западная Индия. М., 1956.
52. Древняя Индия. М., 1969.
53. Дьяков А. М. Индия во время и после второй мировой войны (1939—1949). М., 1952.
54. Дьяков А. М. Национальный вопрос и английский империализм в Индии. М., 1948.
55. Дьяков А. М. Национальный вопрос в современной Индии. М., 1963.
56. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира (к возможности новой постановки вопроса).— История иранского государства и культуры. М., 1978.
- 56а. Жарникова С. В. Архаические мотивы северорусской орнаментики и их параллели в древнейших орнаментах народов Евразийских степей.— Информационный бюллетень МАИКЦА. № 8. М., 1985.
57. Жидков О. А. История государства и права Древнего Востока. М., 1965.
58. Законы Ману. Пер. с санскрита С. Д. Эльмановича. М., 1960.
59. Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода.— ВСЯ. Вып. 6, 1962.
60. Зданович Г. Б. К вопросу об андроновском культурно-историческом единстве.— КСИА. 177, 1962.
61. Золотов Ю. М. О Трояне «Слова о полку Игореве».— СА. 1970, № 1.
62. Зограф Г. А. Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. М., 1960.
63. Индия 1980. Ежегодник. М., 1982.
64. Индия 1981—1982. Ежегодник. М., 1983.
65. Индия 1983. Ежегодник. М., 1984.

66. Индия в древности. М., 1964.
67. Индия: проблемы истории национально-освободительного движения и современного политического развития. М., 1980.
68. Интеллигенция и социальный прогресс в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1981.
69. История и культура древней Индии. М., 1963.
70. История Индии в средние века. М., 1968.
71. *Итина М. А.* История степных племен Южного Приаралья (II — начало I тысячелетия до н. э.). Автореф. докт. дис. М., 1977.
72. *Касаков В. И.* Борьба за создание национальных штатов в независимой Индии. М., 1967.
73. *Карлова Н. К.* Миниатюра школы Кангра.— Искусство Индии. М., 1969.
74. Касты в Индии. М., 1965.
75. *Киселев С. В.* Древняя история Южной Сибири. М.—Л., 1949.
76. Классовая борьба в современной индийской деревне (1947—1965). М., 1969.
77. *Клюев Б. И.* Национально-языковые проблемы независимой Индии. М., 1978.
78. *Княжинская Л. А.* От древней Раджпутаны к современному Раджастхану. М., 1965.
79. *Кондукторова Т. С.* Антропология древнего населения Украины. М., 1972.
80. *Короцкая А. А., Сапожников Б. Н.* Дели. Л., 1983.
81. *Косамби Д. Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
82. *Косарев М. Ф.* Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.
83. *Кудрявцев М. К.* Раджастханцы.— НЮА. М., 1963.
84. *Кудрявцев М. К.* Община и каста в Хиндустане. М., 1971.
85. *Кузьмина Е. Е.* Лингвистический и археологический аспекты проблемы происхождения и расселения индоиранских народов.— Лингвистическая реконструкция древнейшей истории Востока. М., 1984.
86. *Кузьмина Е. Е.* Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических данных.— ТМС ЭПИЦА. М., 1981.
87. *Куценков А. А.* Эволюция индийской касты. М., 1983.
88. *Лелеков Л.* Вопросы истории Бактрии в свете данных Михр-Яшта.— Информационный бюллетень МАЙКЦА. Вып. 3, 1982.
89. *Литвинский Б. А.* Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов).— ИД. М., 1964.
90. *Литвинский Б. А., Седов А. В.* Тепаи-шах. Культура и связи кушанской Бактрии. М., 1983.
91. *Луния Б. Н.* История индийской культуры. М., 1960.
92. *Маккей Э.* Древнейшая культура долины Инда. М., 1951.
93. *Мандават С. Л.* Кундан.— Индия. 1984, № 2.
94. *Маслова Г. С.* Народный орнамент верхневолжских карелов. М., 1951.
95. *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки. М., 1978.
96. *Массон В. М.* Средняя Азия в эпоху раннего железа: культурная и социально-экономическая динамика.— Советско-индийский симпозиум «Эпоха раннего железа в Средней Азии и Индии». Аш., 1984.
- 96а. Махабхарата. Адипарва. Пер. с санскрита и комментарий В. Кальянова. М.—Л., 1950.
97. *Медведев Е. М.* Генезис феодальной формации в Индии.— Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.
98. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963.
99. *Мерперт Н. Я.* Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. М., 1974.
100. Миниатюры рукописи «Бабур-Намэ». М., 1960.
101. *Миллер Вс.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. Асвины-Диоскуры. М., 1876.
102. Мифологический словарь. Л., 1965.
103. *Мошинская В. И.* О государстве синдвов.— ВДИ. 1946, № 3.
104. Новая история Индии. М., 1961.
105. Новейшая история Индии. М., 1959.
106. *Оранский И. М.* Введение в иранскую филологию. М., 1960.

107. *Осипов А. М.* Альварское восстание 1932—1933 годов и британский империализм.— Аграрные проблемы, № 3—4, 1934.
108. *Осипов А. М.* Индия в раннее средневековье.— История стран зарубежного Востока в средние века. М., 1957.
109. *Павлов В. И.* Формирование индийской буржуазии. М., 1958.
110. *Паевская Е. В.* Литература хинди.— Литература Востока в средние века. Ч. 1. М., 1970.
111. *Паниккар К. М.* Очерк истории Индии. М., 1961.
112. *Парикар Р. Н. В.* Литература Раджастанана.— Индия, 1975, № 2.
113. Политическое развитие и общественная мысль Индии в новое и новейшее время. М., 1976.
114. *Полонская Л. Р.* О некоторых аспектах влияния социальных факторов на идеологию средних слоев.— Средние слои городского общества в странах Востока. М., 1975.
115. Правда, 26.01.1983.
116. *Праздаускас А. А.* Социальные и экономические предпосылки политической раздробленности в Непале в XVI—XVIII вв.— Непал: история, этнография, экономика. М., 1976.
117. *Рейснер И. М.* Народное движение в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1961.
118. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
119. *Ромодия В. А.* История Афганистана. Т. I. М., 1964.
120. *Рубен В.* Древняя Индия и «азиатский», античный и феодальный способы производства.— УПИИ. М., 1981.
121. *Рыбаков Б. А.* Геродотова Скифия. М., 1979.
122. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
123. *Седов В. В.* Формирование славянского населения Среднего Поднепровья.— СА, 1972, № 4.
124. *Свешников И. К.* О символике вещей михалковских кладов.— СА, 1968, № 1.
125. *Сдасюк Г. В.* Штаты Индии. М., 1981.
126. *Семашко И. М.* Бхилы. М., 1975.
- 126а. *Синха Н. К., Банерджи А. Ч.* История Индии. М., 1954.
127. Сказание о Бхадре (новые листы сакской рукописи «Е»). Транскрипция, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложения В. С. Воробьева-Десятковского и М. И. Воробьевой-Десятковской. М., 1965.
128. Славяне.— БСЭ. 3-е изд., т. 23.
129. *Смирнов В. К., Кузьмина Е. Е.* Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
130. *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979.
131. *Спейт О. Х. К.* Индия и Пакистан. М., 1967.
132. *Ставиский Б. Я.* Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977.
133. *Ставиский Б. Я.* Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период).—ИД. М., 1964.
134. *Страбон.* География. М., 1879.
135. *Тереножкин А. И.* Предскифский период на Днепровском правобережье. Киев, 1961.
- 135а. Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Западной и Южной Азии. М., 1981.
136. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.
137. *Толстов С. П.* По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.
138. Тохарские языки. М., 1959.
139. *Трубачев О. Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье.— ВЯ, 1977, № 6.
140. *Трубачев О. Н.* Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.
141. *Трубачев О. Н.* О синдах и их языке.— ВЯ, 1976, № 4.
142. *Тюляев С. И.* Искусство Индии. М., 1968.
143. Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.
144. *Ульянова Л. П.* Индия: правовое положение штатов. М., 1970.

145. Упанишады. Пер. с санскрита. М., 1967.
146. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV (пер. с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева). М., 1964—1973.
147. Фольклор и этнография. Л., 1974.
148. *Чайлд Г.* Древнейший Восток в свете новых раскопок. М., 1956.
149. *Чанана Д. Р.* Рабство в древней Индии. М., 1964.
150. *Чаттерджи С. К.* Введение в индоарийское языкознание. М., 1977.
151. *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М., 1955.
152. *Чаттопадхьяя Д.* Локаята даршана. М., 1961.
153. *Членова Н. Л.* Археологические материалы к вопросу об иранцах доскифской эпохи и индоиранцах.— СА. 1984, № 1.
154. *Членова Н. Л.* Распространение и пути связей древних культур Восточной Европы, Казахстана, Сибири и Средней Азии в эпоху поздней бронзы.— Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
155. *Чмыхов Н. А.* Некоторые проблемы истории зодиака.— Астрометрия и астрофизика. М., 1979, № 3.
156. Чхандогья-упанишада. М., 1965.
157. *Шаннович М. И.* Первобытная мифология и философия. Л., 1971.
158. *Шилов Ю., Погарьска Т.* Міфи с берегів Дніпра та Инду.— Людина и світ. Киев, 1982, № 4.
159. [Энциклопедия] Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1980—1982.
- 159a. *Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
160. *Эрман В. Г.* Теория драмы в древнеиндийской классической литературе.— Драматургия и театр Индии. М., 1961.
161. Этнические процессы в странах Южной Азии. М., 1976.
162. *Юрлова Е. С.* Социальное положение женщин и женское движение в Индии. М., 1982.
163. *Agrawal D. P.*¹⁴ C Dates, Banas Culture and the Aryans.— Current Science. Vol. 35, № 5, 1966.
164. *Agrawala V. S.* India as Known to Panini. Lucknow, 1953.
165. *Ahuja D. R.* Folklore of Rajasthan. New Delhi, 1980.
166. *Ahuja R.* Marriage among the Bhils.— Man in India. Vol. XLVI, № 3, 1966.
167. *Allchin F. R.* Archeological and Language Historical Evidence for the Movement of Indo-Aryan Speaking Peoples into South Asia.— ТМС ЭПИЦА. М., 1981.
168. *Allchin F. R., Allchin R.* The Birth of Indian Civilization. L., 1968.
169. *Altekar A. S.* State and Government in Ancient India. Delhi, 1962.
170. *Ambedkar B. R.* Annihilation of Caste. Jullundar, 1968.
171. *Appasamy J.* Indian Paintings of Glass. New Delhi, 1980.
172. *Archer W. G.* Indian Paintings from Rajasthan. L., 1957.
173. Art of India and Pakistan. Ed. L. Ashton. L., 1950.
174. Atharva-Veda Samhita. Transl. by W. D. Whitney. Vol. I—II. Delhi etc., 1962.
175. *Bachhofer L.* Early Indian Sculpture. Vol. 1—2. N. Y., 1929.
176. *Baird B.* The Art of the Puppet. N. Y., 1965.
177. *Banerjea A. Ch.* Rajput Studies. Calcutta, 1944.
178. *Bannerjea J. N.* The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.
179. *Banerjea G. H.* The Title «Devaputra» on Kuyula Kara Kadphises Coins.— Journal of the Numismatic Society of India Vol IX, 1947.
180. *Banerjee N. R.* The Use of Iron in the 2nd Millenium B. C. and its Bearing on the Aryan Problem.— ТМС ЭПИЦА. М., 1981.
181. Basic Statistics Rajasthan. Jaipur, 1959.
182. *Benett W. C.* A Report on the Family History of the Chief Clans of the Roy Bareilly District. Lucknow, 1870.
183. *Benveniste E.* Phraseologie poétique de l'Indo-Iranien — Mélanges L. Renou. P., 1968.
184. *Benveniste E.* Mithra aux vaste pâturages.— JA. 1960, t. 248.
185. *Bernhard W.* Human Sceletal Remains from the Cemetery of Timargarha.— Ancient Pakistan. Vol. III, 1967.
186. *Béteille A., Srinivas M. N.* The Harijans of India.— Castes Old and New. Ed. A. Béteille. Bombay, 1969.

187. *Bhandarkar D. R.* Gurjaras.—Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. XXI, 1903.
188. *Bhandarkar R. G.* Vaisnavism. Saivism and Minor Religious Systems. Collected Works. Vol. IV. Poona, 1929.
189. *Bharati A.* Jayhind and Uhuru: Asians in East Africa. Nelson Hall, 1972.
190. *Bharati A.* The Tantric Tradition. L., 1969.
191. *Bhargava B. S.* The Kanjars. — Tribes of India. Delhi, 1950.
192. *Bhargava P. L.* India in the Vedic Age. Lucknow, 1956.
193. *Bhattacharya K.* The Institutes of Parašara. Calcutta, 1887.
194. *Bhushan J. B.* The Costumes and Textiles of India. Bombay, 1958.
195. *Bhushan J. B.* Indian Metalware. Bombay, 1961.
196. *Bingley A. H.* History, Caste and Culture of Jats and Gujars. New Delhi, 1978 (1st ed. 1899).
197. *Bingley A. H.* Rajputs. Simla, 1899.
198. *Bailey F. G.* Tribe, Caste and Nation. Manchester, 1960.
199. *Beidelman T. O.* A Comparative Analysis of the Jajmani System. N. Y., 1959.
200. *Bhatt E. R.* Profiles of Self-Employed Women. Ahmedabad, 1975.
201. *Birdwood G.* The Hindu Pantheon in the Industrial Arts of India. L., 1880.
202. *Biswas A.* The Political History of Hunas in India. New Delhi, 1973.
203. *Blunt E. A. H.* The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh. L., 1931.
204. *Bose A. B., Saxena P. C.* Composition of Rural Households in Rajasthan (Studies in Households III).—Indian Journal of Social Research. 1964.
205. *Briggs G. W.* Goraknath and the Kanphata Yogis. Calcutta, 1958.
- 205a. *Briggs G. W.* The Chamars. L., 1920.
206. Brihadaranyaka Upanishad.—The Upanishads, Transl. by M. Müller. Pt II. N. Y., 1884.
207. *Buitenen J. A. B.* On the Archaism of the Bhagavata Purana.—Krishna: Myths, Rites and Attitudes. Ed. M. Singer. Honolulu, 1966.
208. The Cambridge History of India. Vol. I. Cambridge, 1922.
209. Candramani, Costumes and Textiles.—Marg. Vol. XXX, № 4.
210. Castes Old and New. Ed. A. Bêteille. Bombay, 1969.
211. *Chacko A.* The Dying Crafts of Rajasthan.—Indian Express (Sunday Standard). 21.09.1975.
212. *Chanda R.* The Indo-Aryan Races. Calcutta, 1969.
213. *Chandra P.* Bundi Paintings. New Delhi, 1959.
214. *Chandrasekhar S.* Personal Perspectives on Untouchability.—The Untouchables in Contemporary India. Ed. Mahar J. M. Tuzzon, 1972.
215. *Chatterji S. K.* Indo-Aryan and Hindi. Calcutta, 1960.
216. *Chattopadhyaya B. D.* Origin of the Rajputs: the Political Economic and Social Processes in Early Medieval Rajasthan.—The Indian Historical Review. Vol. III, № 1, July 1976.
217. *Chattopadhyaya S.* The Sakas in India. Santiniketan, 1955.
218. *Chauhan B. R.* A Rajasthan Village. New Delhi, 1967.
219. *Chopra S.* The Art of Bagroo.—Journal of Industry and Trade. New Delhi, 1971, № 12.
220. CI 1901. Vol. I. India. Pt. I. Report by H. H. Risley, E. A. Gait.
221. CI 1931. Vol. I. Pt. I.
222. CI 1931. Vol. I. Pt. III.
223. CI 1931. Census Report of Bikaner State.
224. CI 1931. Vol. XXI. Pt. III.
225. CI 1961. Vol. I. Pt II—C (i).
226. CI 1961. Vol. I. Pt. II—C (ii).
227. CI 1961. Vol. V. Pt. VI, VSM. № 14.
228. CI 1961. Vol. V. Pt. VII—A.
229. CI 1961. Vol. V. Pt. VII—B.
230. CI 1961. Vol. VIII. Pt. VI, VSM № 1.
231. CI 1961. Vol. VIII. Pt. VI, VSM. № 4.
232. CI 1961. Vol. VIII. Pt. VI, VSM. № 5.

233. CI 1961. Vol. VIII. Pt. VI, VSM. № 8.
 234. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 1.
 235. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 2.
 236. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 3.
 237. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 4.
 238. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 5.
 239. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—A, VSM. № 6.
 240. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 1.
 241. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 2.
 242. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 3.
 243. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 4.
 244. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 5.
 245. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—B, VSM. № 6.
 246. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 1.
 247. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 2.
 248. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 3.
 249. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 4.
 250. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 5.
 251. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—C, VSM. № 6.
 252. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 1.
 253. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 2.
 254. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 3.
 255. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 4.
 256. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 5.
 257. CI 1961. Vol. XIV. Pt. VI—D, VSM. № 6.
 258. CI 1961. Vol. XIV. Pt. IX—B.
 259. CI 1961. Vol. XIX. Pt. VI, № 14.
 260. CI 1971. Ser. 18. Pt. II—A.
 261. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A, X—B, DCH 1.
 262. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A, X—B, DCH 3.
 263. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A, X—B, DCH 5.
 264. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A, X—B, DCH 6.
 265. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 7.
 266. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 8.
 267. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 10.
 268. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 11.
 269. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 13.
 270. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 14.
 271. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 15.
 272. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 17.
 273. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 18.
 274. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 19.
 275. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 22.
 276. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 24.
 277. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 25.
 278. CI 1971. Ser. 18. Pt. X—A & X—B, DCH 26.
 279. *Coomaraswamy A. K.* Rajput Painting. Vol. I—II. Oxf., 1916.
 280. *Crooke W.* The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India. Vol. II. Westminster, 1896.
 281. *Crooke W.* Races of Northern India. Delhi, 1973.
 282. The Cultural Heritage of India. Ed. H. Bhattacharya. Vol. IV. Calcutta, 1956.
 283. *Cunningham A.* Ancient Geography of India. Calcutta, 1924.
 284. *Dani A. H.* Gandhara Grave Culture and the Aryan Problem.—JCA. Vol. I. 1. Islamabad, 1978.
 285. *Dani A. H.* Two Kushana Inscriptions from Campbellpur District.—JCA. Vol. IV. 2, 1981.
 286. *Dani A. H.* Timargarha and Gandhara Grave Culture.—Ancient Pakistan. Vol. III, 1967.
 287. *Dar S. R.* A Fresh Study of Four Unique Temples at Takshasila (Taxila).—JCA. Vol. III. 1, 1980.

288. *Das A. K.* Miniatures.—Marg. Vol. XXX, № 4.
289. *Dave B. C.* The Grasiyas. Delhi, 1960.
290. *Desai I. P.* Some Aspects of Family in Mahuva. A Sociological Study of Jointness in a Small Town. Bombay, 1964.
291. *Dhamija J.* The Pechwais of Nathdwara.—The Times of India Annual, 1965. Bombay, 1965.
292. *Dobbins K. W.* Gandharan Art from Stratified Excavations.—EW. New Series. Vol. 23, № 3—4.
- 292a. *Dool Singh.* A Study of Land Reform in Rajasthan. New Delhi, 1964.
293. *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. L., 1961.
294. *Dube S. C.* Indian Village. L., 1955.
295. *Dumézil G.* La prehistoire indo-iranienne des castes.—Journal Asiatique. Mars 1930.
- 295a. *Dutt N. N.* The Dharma Sastras. Calcutta, 1907.
296. *Dutt R. Ch.* A History of Civilization in Ancient India Based on Sanscrit Literature. Vol. I—III. L., 1889—1890.
297. *Eidlitz W.* Krishna Caitanya, sein Leben und Lehre, Stockholm, 1968.
298. *Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. II. L., 1921.
299. *Fabri Ch.* A History of Indian Dress. Calcutta etc. 1961.
300. *Fairserwis Jr. W.* The Roots of Ancient India. N. Y., 1971.
301. *Ferro-Luzzi Eichinger G., Abhiseka.* The Indian Rite that Defies Definition.—Anthropos. 1981, Bd. 76, № 5—6.
302. *Fox R.* Kin, Clan, Raja and Rule. Berkeley etc., 1971.
303. *Friedrich P.* Proto-Indo-European Trees. Chicago, 1970.
304. 5000 Jahre Kunst aus Indien. Essen. 1959.
305. *Gadgil D. R.* Origins of the Modern Indian Business Class. N. Y., 1959.
306. *Gandhi Indira.* Eternal India. Bombay etc., 1980.
307. *Gaur R. C.* The Painted Grey Ware and the Aryan Problem.—TMC ЭПИЦА. М., 1981.
308. Gazetteer of Ajmer. Jaipur, 1966.
309. *Ghurye G. S.* Caste, Class and Occupation. Bombay, 1961.
310. *Churye G. S.* Indian Costume Bombay, 1951.
311. *Göbl R.* A Catalogue of Coins from Butkara I (Swat, Pakistan). Rome, 1976.
312. *Grierson G. A.* The Linguistic Survey of India. Vol. IX. Pt. III. Calcutta, 1907.
313. *Guha B. S.* Census Report of India.—CI. Vol. I. Pt. III, 1931.
314. *Habib I.* The Agrarian System of Mughal India (1556—1707). N. Y., 1963.
315. *Haddon A. S.* The Races of Man and their Distribution. L., 1924.
316. *Harmatta J.* Proto-Iranians and Proto-Indians in Central Asia in the 2nd Millennium B. C. (Linguistic Evidence).—TMC ЭПИЦА. М., 1981.
317. *Havell E. B.* The History of Aryan Rule in India. N. Y., (n/d).
318. *Hermanns M.* Die religios-magische Weltanschauung der Primitivstämme Indiens. Bd. I. Wiesbaden, 1964.
319. *Hitchcock J. T.* The Ideal of the Martial Rajput.—Journal of American Folklore. Vol. 71, 1958.
320. *Hocart A. M.* Caste. A Comparative Study. L., 1950.
321. *Hutton J. H.* Caste in India. Cambridge, 1946.
322. *Ibbetson D.* Punjab Castes. Lahore, 1916.
323. India. A Reference Annual 1980. New Delhi, 1980.
324. Indische Miniaturen vom Hof der Mögulkaiser. Praha, 1960.
325. *Narain Iqbal, Pande K. C., Sharma M. L.* The Rural Elite in an Indian State. A Case Study of Rajasthan. New Delhi, 1976.
326. Islamic Culture. Hyderabad, 1978, vol. III, № 1—3.
327. *Jaiswal S.* The Origin and Development of Vaiśnavism. Delhi, 1967.
328. *Jettmar K.* Bronzes from Northwest Afghanistan.—South Asian Archaeology. 1979.
329. *Joshi J. P.* Excavations at Bhagvanpura.—Mahabharata: Myth and Reality—Differing Views. Delhi, 1976.
330. *Joshi O. P.* Painted Folklore Painters of India. Delhi, 1976.

331. *Kane P. V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religion and Civil Law in India). Vol. II. Poona, 1941.
332. *Kapadia K. M.* Marriage and Family in India. Bombay, 1958.
333. *Kapur Sh. S.* Chamba Wall Paintings.—The Times of India Annual, 1966. Bombay, 1966.
334. *Karmarkar A. P.* The Religions of India. Lonavla, 1950.
335. *Karve I.* Kinship Organization in India. Bombay, 1965.
336. *Khandogya Upanisad*—The Upaniṣads. Transl. by F. M. Müller. Pt. I. N. Y., 1962.
337. *Konow S.* Saka Studies. Oslo, 1932.
338. *Koppers W.* Die Bhile in Zentralindien. Wien, 1948.
339. *Kosambi D. D.* An Introduction to the Study of Indian History. Bombay, 1956.
340. *Kosambi D. D.* The Historical Krishna.—The Times of India Annual 1965. Bombay, 1965.
341. *Krishna A.* Ragamala Paintings. New Delhi, 1968.
342. *Krishna: Myths, Rites and Attitudes.* Ed. M. Singer. Honolulu, 1966.
343. *Kuṣāṇa Studies.* Ed. G. R. Sharma, Allahabad, 1968.
344. *Lal B. B.* Excavations at Hastinapura and Other Explorations in the Upper Ganga and Sutlej Basins. 1950—1952.—Al. 1954—1955, № 10—11.
345. *Lal B.* The Indo-Aryan Hypothesis vis-à-vis Indian Archeology.—TMC ЭПИЦА. М., 1981.
346. *Laufer B.* The Language of the Yue-chi or Indo-Scythians. Chicago, 1917.
347. *Law B. Ch.* Ancient Mid-Indian Kṣatriya Tribes. Calcutta, 1924.
348. *Law B. Ch.* India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism. L., 1941.
349. *Law B. C.* Ujjayini in Ancient India. Gwalior, 1944.
350. *The Laws of Manu.* Transl. by G. Bühler.—The Sacred Books of the East. Vol. XXV. Oxf., 1866.
351. *Leumann E., Leumann M.* Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus.—Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Bd. XX. Lpz., 1933—1936.
352. *Lewis A. B.* Block Prints from India for Textiles. Chicago, 1924.
353. *Lewis O.* Village Life in North India, Urbana (Illinois), 1954.
354. *van Lohuizen J. E.* Impersonations of Kṛṣṇa by Ladies at the Courts of Rajasthan in the Eighteenth Century.—EW (New Series). Vol. 32, 1—4.
355. *Macdonell A. A., Keith A. B.* Vedic Index of Names and Subjects. Vol. I—II. Delhi, 1967.
356. *Mc Crindle J. W.* Ancient India. Calcutta, 1925.
357. *Madan T. N.* The Gift of Food.—Culture and Society. Ed. B. N. Nair, Delhi, 1975.
358. *Maduro R.* The Brahmin Painters of Nathdwara, Rajasthan.—Ethnic and Tourist Arts. Berkeley etc., 1976.
- 358a. *The Mahabharata.* Transl. by P. Ch. Roy. Calcutta, 1894—1896.
359. *The Mahabharata, Shanti Parva.* Transl. by P. Ch. Roy. Calcutta, 1894—1896.
360. *The Mahabharata, Vana Parva.* Transl. by P. Ch. Roy. Calcutta, 1894—1896.
361. *Mahar J. M.* The Untouchables in Contemporary India. Tucson, 1972.
362. *Majumdar D. N.* Caste and Communication in an Indian Village. Delhi, 1956 (1959).
363. *Majumdar D. N.* Races and Cultures of India. Bombay, 1961.
364. *Majumdar R. C.* Ancient India. Banaras, 1952.
365. *Mankad D. R.* Chronological Distance between Rama and Krishna.—Journal of the Oriental Institute University of Baroda. 1964, № 10.
366. *Marriott McK.* Caste Ranging and Food Transactions: a Matrix Analysis.—Structure and Change in India Society. Ed. M. Singer, B. S. Cohn, Chicago, 1968.
367. *Marriott McK.* Little Communities in the Indigenous Civilization.—the Village India. Ed. McKim Marriott. Chicago, 1955.
368. *Marshall J.* Mohenjo-Daro and the Indus Civilization. Vol. I—III. L., 1931.
369. *Marshall J.* Taxila. Vol. I—III. Oxf., 1951.

370. *Martin F. B.* A History of Oriental Carpets. Vienna, 1908.
371. *Mathur D. N.* Rajasthan.—IWI, Annual 1973. Bombay, 1973.
372. *Mathur K. Sh.* Caste and Ritual in a Malwa Village. Bombay, 1964.
373. *Mathur K. Sh.* The Meaning of Hinduism in Rural Malwa.—JSR. Vol. IV, № 1—2 (March—Sept.), 1961.
374. *Mc Crindle J. W.* Ancient India as Described by Ptolemy. Calcutta, 1927.
375. *Mehta B. C.* Regional Population Growth. A Case Study of Rajasthan. Jaipur, 1978.
376. *Mehta R. J.* The Handicrafts and Industrial Arts of India. Bombay, 1960.
377. *Mehta N. C. Moli Chandra.* The Golden Flute. Indian Painting and Poetry. New Delhi, 1962.
378. *Menariya M. L.* Dingal men Vir Ras. Allahabad, 1966 (на яз. хинди).
379. *Metcalfe C. T.* The Rajput Tribes. Vol. I—II. New Delhi, 1982.
380. *Milchiner M.* Some Late Kushano-Sassanian and Early Hepthalite Silver Coins.—EW (New Series). Vol. 25, № 1—2.
381. *Mitra D.* The Abhiras and their Contribution to the Indian Culture.—Proceedings of the Indian History Congress, 1951. Jaipur, 1953.
382. *Mohanani R. T.* A Long Trek from Home. Rajputs of Trivandrum.—The Indian Magazine. Vol. 3, № 7. Bombay, 1983.
383. *Momier-Williams M.* A Sanscrit-English Dictionary (1st. ed. 1899). Oxf., 1960.
384. *Morgan R. W.* The Religion of the Hindus. N. Y., 1953.
385. *Morgenstierne G.* Irano-Dardica. Wiesbaden, 1973.
386. *Mulla D. S.* Principles of Hindu Law. Calcutta, 1952.
387. *Munshi K. M.* The Glory that was Gurjaradesa. Bombay, 1944.
388. *Naik T. B.* The Bhils, a Study. Delhi, 1956.
389. *Naiken V. S., Naiken M. de Wit.* Gypsies and the Indian Caste System. An Historical Blossing after Centuries of Suffering.—JCA. Vol. III, December 1980, № 2.
390. *Nath Y. V. S.* Bhils of Ratanmal. Baroda, 1960.
391. *Natya Sastra* by Bharatamuni. Transl. by M. Ghoshi. Vol. 1—2. Calcutta, 1967.
392. *Ojha G. H.* Rajputane ka itihasa. Vol. I. Ajmer, 1937 (на яз. хинди).
393. *Oppert G.* On the Original Inhabitants of Bharatavarsha or India. Madras, 1893.
394. *Pal H. Bh.* Historic Rajasthan. New Delhi, 1974.
395. *Pandey R.* Hindu Sanskaras. Banaras, 1949.
396. *Pargiter F. E.* Ancient Indian Historical Tradition. L., 1922.
397. *Pargiter F. E.* The Purana Texts of the Dynasties of the Kali Age. Oxf., 1913.
398. *Peasant Life in India.* A Study in Indian Unity and Diversity. Calcutta, 1981.
399. *Piggott S.* Prehistoric India to 1000 B. C. Oxf., 1950.
400. *Pillai G. K.* Origin and Development of Caste. Allahabad, 1959.
401. *Prabhakar M.* Cultural Heritage of Rajasthan. Jaipur, 1972.
402. *Prabhakar M.* Folk-Dances of Rajasthan.—Modern Review. July, 1954.
403. *Prabhu P. N.* Hindu Social Organization. Bombay, 1954.
404. *Praci-Jyoti.* Digest of Indological Studies. Kurukshetra, 1963, № 12.
405. *Prakash B.* The Abhiras, their Antiquity, History and Culture.—Journal of the Bihar Research Society. Patna, 1954, № 10.
406. *Puri B. N.* The History of the Gurjara-Pratiharas. Bombay, 1957.
407. *Puri K. N.* Lothal, an Indus Valley Site in Saurashtra.—Indologen Tagung. Göttingen, 1959.
408. *Rajasthan through the Ages.* Ed. B. Sharma. Vol. I. Bikaner, 1966.
409. *Randhawa M. S.* Kangra Paintings of the Bhagavata Purana. New Delhi, 1960.
410. *Rao S. P.* Lothal and the Indus Civilization. Bombay, 1973.
411. *Rau W.* Metalle und Metallgeräte in vedischen Indien.—Abhandlungen der Geistes und Socialwissenschaftlichen Klasse, 1973, № 8.
412. *Rau W.* Staat und Gesellschaft im alter Indien. Wiesbaden, 1957.

413. *Raychaudhuri H. C.* Materials for the Study of the Early History of the Vaisnava Sect. Calcutta, 1936.
414. *Raychaudhuri H.* Political History of Ancient India. Calcutta, 1953.
415. *Rhys-Davids T. W.* Buddhist India. L., 1903.
416. Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt, K. Geldner. I—II. Cambridge (Mass.), 1951.
417. *Risley H. H.* The People of India. Calcutta, 1908.
418. *Risley H. H., Gait E. A.* Report, Census of India 1901. Vol. I. Pt. I.
419. *Ress A. D.* The Hindu Family in Its Urban Setting. Toronto, 1967.
420. *Rose H. A.* A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Provinces. Vol. II—III. Lahore, 1919.
421. *Rowland B.* The Art and Architecture of India. Buddhist-Hindu-Jain. Harmondsworth, 1959.
422. *Roy A. K.* Architecture: the Dream and the Plan.—Marg. Vol. XXX, № 4.
423. *Ruben W.* Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft. B., 1957.
424. *Russell R. V.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. Vol. II. N. Y., 1916.
425. *Sangave V. A.* Jaina Community. A Social Survey, Bombay, 1959.
426. *Sangram Singh.* Rajasthan Lalit Kala Akademi Annual 1965. Jaipur, 1965.
427. *Sankalia Hasmukh D.* Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat. Poona, 1949.
428. *Saraswati S. K.* Indian Art at the Cross-Roads. Calcutta, 1973.
429. *Satya Prakash.* The Asvamedha Shield in the Central Museum, Jaipur.—Journal of Indian Museums. Vol. XII, 1956.
430. Scheduled Castes and Scheduled Tribes Lists (Modification) Order. 1956. New Delhi, 1956.
431. *Shaffer R.* Ethnography of Ancient India. Wiesbaden, 1954.
432. *Shah S.* Who are the Jains? — New Community. Vol. VII, № 3. L., 1947.
433. *Sharma B. N.* Social Life in Northern India (A. D. 600—1000). Delhi, 1966.
434. *Sharma D.* Early History of Chauhan Dynasties. Delhi, 1959.
435. *Sharma K. L.* The Changing Rural Stratification System. New Delhi, 1974.
436. *Shrimad Bhagavata.*—Kalyana Kalpataru. Vol. XIX, № 1. Gorakhpur, 1954.
437. *Singh K. Natwar.* The Jats.—IWI. 14.06.1970.
438. *Singh M.* Goraknath and Medieval Hindu Mysticism. Lahore, 1937.
439. *Sinha A. K.* Social Structure of India. Calcutta, 1974.
440. *Sinha S.* State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India.—Man in India. Vol. 42, 1962.
441. *Sircar D. C.* The Guhilas of Kiskindha. Calcutta, 1965.
442. *Sircar D. C.* Nausari Inscription of the Time of Yadava Rama Deva. V. S. 1359.—Praci Jyoti. Kurukshetra. 1963, № 12.
443. *Sircar D. C.* Studies in the Geography of Ancient and Medieval India. Delhi, 1960.
444. *Sircar D. C.* The Text of the Puranic List of Peoples.—IHQ. Vol. XXX, 1945.
445. *Sirsicar V. M.* The Rural Elite in the Developing Society. Delhi, 1970.
446. *Sivaramamurti C.* The Art of India. N. Y., 1977.
447. *Skelton R.* Rajasthan Temple Hangings of the Krishna Cult. N. Y., 1973.
448. *Smith V. A.* The Early History of India. Oxf., 1957.
- 448a. *Srimad Bhagavata.* Corakhpur, 1954.
449. *Srinivas M. N.* Caste in Modern India and Other Essays. Bombay, 1962.
450. *Srinivas M. N.* Religion and Society among the Coorgs of South India. Oxf., 1952.
451. *Srinivas M. N.* Social Change in Modern India. Berkeley, 1966.
452. *Srivastava J. P.* Dingal Sahitya. Banaras, 1960.
453. *Srivastava S. L.* Folk Culture and Oral Tradition. New Delhi, 1974.
- 453a. *Stacul G.* The Grey Pottery in the Swat Valley and the Indo-Iranian Connections (ca. 1500-1300 B. C.).—EW. Vol. 20, 1970.
454. *Steed G. P.* Notes on an Approach to a Study of Personality Formation in a Hindu Village in Gujarat.—Village India. Ed. Mc Kim Marriott. Chicago, 1955.

455. *Stein A.* Alexander's Campaign on the North-West Frontier.— *Geographical Journal*. Vol. LXX, № 5, 1927.
456. *Stein B.* Peasant State and Society in Medieval South India. Delhi etc., 1980.
457. *Structure and Change in Indian Society*. Ed. by M. Singer, B. S. Cohn. Chicago, 1968.
458. *Swami Sivananda.* Hindu Fasts and Festivals and their Philosophy. Rishikesh., 1947.
459. *Swamin A. G.* The Translation of the Term Bhagavat.— *JRAS.* 1910.
460. *Tarn W. W.* The Greeks in Bactria and India. Cambridge, 1938.
461. *Tessitori L. P.* Bardic and Historical Survey of Rajputana. Pt. I. Calcutta, 1917.
462. *Thapar B. K.* The Archaeological Remains of the Aryans in North-Western India.— *Journal of Central Asia*. Vol. II, № 11. Islamabad, 1979.
463. *Thapar B. K.* The Mosaic of the Indus Civilization beyond the Indus Valley.— *Indus Civilization—New Perspectives*. Islamabad, 1981.
- 463a. *Thapar B. K.* Recent Archaeological Discoveries in India. UNESCO. Paris—Tokyo, 1985.
464. *Tilak B. G.* The Arctic Home in the Vedas. Poona, 1956.
465. *Timberg T. A.* The Marwaris: from Traders to Industrialists. New Delhi, 1980.
466. *Tod J.* Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India. Vol. I—III. Oxf., 1920.
467. *Tucci J.* Preliminary Reports on an Archeological Survey in Swat.— *EW*. Vol. IX, № 4, 1958.
- 467a. The Upanisads, transl. by F. Max Müller. Pt. 1—2. N. Y., 1962.
468. *Vaidya C. V.* History of Medieval Hindu India. Vol. II. Early History of Rajputs (750 to 1000 A. D.). Poona, 1924.
469. *Vendries J.* Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique.— *Memoirs de la Société de linguistique de Paris*. T. XX, 1918.
470. *Verrier E.* The Tribal Art of the Middle India. Oxf., 1951.
471. *Vidyarthi L. P.* Leadership in India. Bombay, 1967.
472. *Village India*. Ed. Mc Kim Marriott. Chicago, 1955.
473. *Vishnu Purana*. Transl. by H. H. Wilson. Vol. I—V. Calcutta, 1961.
474. *Vohra G. S. G.* Gujars.— *IWI*. 20.06.1971
475. *Vyas N. N., Chaudhari B. N.* Tribal Past and Present. I. Udaipur, 1968.
476. *Wentzel T.* Die Zigeunersprache. Nordrussische Dialect. Lpz., 1980.
477. *Wheeler M.* Early India and Pakistan: to Ashoka. L., 1959.
478. *Wheeler M.* The Indus Civilization. Cambridge, 1960.
479. *Wiser W. H.* The Hindu Jajmani System. Lucknow, 1936.
480. *Yadava B. N. S.* Problem of the Interaction between Socio-Economic Classes in the Early Medieval Complex — *The Indian Historical Review*. Vol. III, № 1 (July 1976).
481. *Yadava B. N. S.* Society and Culture in Northern India in the Twelfth Century. Allahabad, 1973.
482. *Zharnikova S.* Archaic Motives in North Russian Folk Embroidery and Parallels in Ancient Ornamental Designs of the Eurasian Steppe Peoples.— *Information Bulletin of IASCCA*. M., 1984, № 6.

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

- БСЭ — Большая Советская Энциклопедия. М.
 ВДИ — Вестник древней истории. М.
 ВИ — Вопросы истории. М.
 ВСЯ — Вопросы славянского языкознания. М.
 ВЯ — Вопросы языкознания. М.
 ИД — Индия в древности. М.
 КСИА — Краткие сообщения Института археологии. М.
 КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии. М.
 МАИКЦА — Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. М.
 МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М.
 МОИП — Московское общество испытателей природы. М.
 НЮА — Народы Южной Азии. М.
 СА — Советская археология. М.
 СЭ — Советская этнография. М.
 ТМС ЭПИЦА — Труды Международного симпозиума по этническим проблемам истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). М.
 УПИИ — Узловые проблемы истории Индии. М.
 AI — Ancient India
 CI — Census of India
 DCH — District Census Handbook
 EW — East and West
 IA — Indian Antiquary
 ISSCCA — International Association for the Study of the Cultures of Central Asia
 IHQ — Indian Historical Quarterly
 IWI — Illustrated Weekly of India
 JA — Journal Asiatique.
 JCA — Journal of Central Asia.
 JSR — Journal of Social Research.
 VSM — Village Survey Monograph.

SUMMARY

N. R. Guseva. *The Rajasthanis: the People and Its Problems*. This is the first in Soviet Indology comprehensive description of the Rajasthanis, a people the overwhelming majority of which lives in the West Indian state of Rajasthan, known as "the most colourful state" in India. The history of this people, which goes back into the 4th-3rd millenia B. C., is linked with several centres of the great civilization of the ancient world — the civilization of the Indus River Valley. Prior to the appearance there of the Aryan, or Indo-Iranian, tribes in the 2nd millenium B. C., who had come from the northern areas of the Black Sea and the area of the Caspian Sea, this territory was inhabited by the dark-skinned peoples with different levels of social and economic development. The blending of cultures of the aboriginals and the Aryans, which have been lasting for many centuries, and still continues in a number of spheres of life, has produced the languages and dialects retaining a lot of words and forms from the early Indo-European languages (primarily Slavonic) and the Hindu religion which combines the cults of local deities and elements of the pagan cults of the Slavs.

The protracted cultural, social and economic contacts, which brought the local peoples closer together, have produced a mixed race distinguished by a variety of anthropological types, and the specific forms of culture which are only typical of this area in many respects.

The book traces the history of formation of the population of Rajasthan, its customs, religion, festivals, everyday life, clothes, crafts, art and literature. Guseva, who had been working in India for a few years, describes the nature of this state which is both severe and beautiful, the economic life, ethnic and social distinctions of its population.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава I. Штат. Население. История	5
Глава II. Раджпуты. Проблемы генезиса и историческая роль	37
Глава III. Этнические, этнокастовые и кастовые группы в составе раджастанцев	68
Глава IV. Религия, обычаи и ритуалы	110
Глава V. Праздники и их проведение	146
Глава VI. Деревня и жилище. Одежда. Художественные ремесла	171
Глава VII. Искусство. Литература	194
Заключение	211
Библиография	216
Список сокращений	228
Summary	229

Научное издание

Гусева Наталья Романовна

РАДЖАСТХАНЦЫ

Народ и проблемы

Редактор Э. О. Секар. Младший редактор М. С. Грикурова. Художник Л. Л. Михалевский. Художественный редактор Э. Л. Эрман. Технический редактор В. П. Стуковнина. Корректор Г. П. Каткова

ИБ № 16196

Сдано в набор 26.05.89. Подписано к печати 24.10.89. А-12670. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 14,5+1,0 вкладка на мелованной бумаге. Усл. кр.-отг. 16,25. Уч.-изд. л. 17,38. Тираж 2550 экз. Изд. № 6691. Зак. № 385. Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28