

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО

**М. К. Кудрявцев**

# **КАСТОВАЯ СИСТЕМА В ИНДИИ**



Москва  
«НАУКА»  
Издательская фирма «Восточная литература»  
1992

ВОСТОЧНОЕ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛСКОЕ ЦЕНТРАЛЬНОЕ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛСКОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

ББК 63.3(5Ид)  
К88

Российская  
государственная  
библиотека  
1992

Ответственный редактор

Р. Ф. ИТС

Редактор издательства

Н. Н. КАБАНОВ



2004127385

Кудрявцев М. К.

К88 Кастовая система в Индии.— М.: Наука. Изда-  
тельская фирма «Восточная литература», 1992.—  
264 с.

ISBN 5-02-017196-4

В книге рассматривается становление, развитие и современное положение кастовой системы в Индии. Анализ кастовой системы, предпринятый автором, может помочь в исследовании истории общественных отношений не только у народов Индии, но и в других регионах земного шара.

К 0505000000-136 59-91  
013(02)-92

ББК 63.3(5Ид)

ISBN 5-02-017196-4

© Издательская фирма  
«Восточная литература»  
ВО «Наука», 1992

## ВВЕДЕНИЕ

Вызванные второй мировой войной потрясения расшатали основы колониальных империй. Рухнула и крупнейшая из них — Британская. Независимой стала Индия — громадная страна с четырехсотмиллионным населением. Уходя, англичане изъяли из индийской экономики значительную часть капиталов. Перед правительством независимой страны встали неслыханные дотоле по размаху и глубине проблемы. Предстояло изыскать средства для подъема экономики, организации демократического самоуправления, развития образования, здравоохранения и культуры вообще. Необходимо было готовить свои квалифицированные кадры во всех сферах деятельности. На этом пути надо было преодолеть такие препятствия, как скудость земельных и неразведанность минеральных ресурсов, массовая безработица и нищета, почти поголовная неграмотность населения и общая культурная отсталость значительной его части. И все это существовало в условиях необычайной многоязычности и многоплеменности населения, конфликтующих между собой религиозных общин и, что не менее существенно, в условиях кастовой организации общества.

За четыре с лишним десятилетия политической независимости и республиканского государственного строя Индии достигнуты несомненные успехи в преодолении этих препятствий, развитии всех отраслей экономики и культуры. Достаточно показательны общие достижения, например, в области народного образования. Так, более чем в три раза возросла грамотность, введено обязательное начальное образование, более чем в пять раз увеличилось число высших учебных заведений, с десятками тысяч, а то и более сотни тысяч студентов в каждом. В результате были созданы свои кадры учителей, инженеров, врачей, научных работников, администраторов и политических деятелей всех рангов.

Но в стране, давшей миру Тагора, Ганди, Неру и ныне играющей первые роли в международных делах, в стране, в которой наука и техника стоят на самом современном уровне, а искусство и литература давно вошли в фонд мировой классики, существует кастовая организация общества и господствуют кастовые отношения, необычайно и своеобразно осложняющие весь процесс социального и культурного развития многоплеменного и многоязычного населения.

Приступая к рассмотрению необычайно сложной и трудной для усвоения кастовой проблемы, необходимо кратко сформулировать сущность ее, дать, пока без дискуссии, толкования основных, связанных с нею понятий и условиться о значении употребляемой при этом терминологии.

Большая часть индийского населения (свыше 600 млн. человек) составляет общество, традиционно разделенное на множество (не менее трех тысяч) каст разной численности, от нескольких сотен человек до нескольких миллионов. Касты в сотни тысяч человек — обычное явление. Большинство кастового общества представлено крупнейшими кастами. Так, Йозеф Шварццберг, проводя специальные исследования по размещению каст на равнине Северной Индии в полосе шириной около 300 км, простирающейся от современного Пакистана до Бангладеш, насчитал здесь (еще по данным 1931 г.) 27 каст численностью более 1,25 млн. каждая [306, 84]. А площадь обследованной им территории едва составит одну десятую Индийской республики. При самых осторожных подсчетах и обобщениях можно предположить, что во всей Индии значительно больше 100 каст насчитывают более миллиона человек каждая.

Главная задача нашей работы состояла в том, чтобы изложить основы кастового режима, позволившие кастовому строю просуществовать многие столетия вплоть до наших дней. Многочисленные вариации и отступления от кастового режима оговорены и объяснены в соответствующих местах книги.

Понятие каста до сих пор окончательно и однозначно не сформулировано в научной литературе. На основании существующих определений кастовой системой автор будет называть социальную общность или группу в составе индийского общества, общность по рождению, наследственную, эндогамную, закрытую для проникновения посторонних, традиционно специализированную по роду хозяйственной деятельности или кругу занятий с ярко выраженным кастовым самосознанием, занимающую строго определенное положение в сложнейшей индийской социальной иерархии, при этом общность непрерывно функционирующую, т. е. взаимодействующую с другими кастами. Закрытая она в том смысле, что ни вступить в касту, ни выйти из нее в принципе невозможно. Каждый человек рождается и всю жизнь остается членом определенной касты, режим которой, нравы и обычаи он должен соблюдать всю жизнь. Браки заключаются лишь внутри одной касты. Принадлежность к касте передается только по наследству, как правило, по мужской линии. Отдельный человек не волен изменить свою кастовую принадлежность никакими заслугами перед обществом, ни в связи с переменой имущественного, образовательного или другого общественного положения.

Диапазон социальных различий в кастовой среде включает бесчисленные градации: от высших, благородных, традиционно почитаемых наравне с богами брахманов через множество по-



нижающихся степеней до нижайших, неприкасаемых (ачхутов), даже прикосновение которых осквернительно для всех других. Поэтому кастовая организация представляет собой иерархию общественных единиц, стоящих на самых разных социальных уровнях.

В этой иерархии принято условно различать несколько категорий, или групп, каст, а именно: высшие, средние, низшие и нижайшие. В каждой из них насчитываются многие десятки и сотни каст. По своему социальному рангу каста стоит на определенной ступени сложной иерархической лестницы. Все касты в совокупности составляют особую, отличную от классовой систему организации общества, в которой каста является структурной и функциональной единицей.

Кастовая система — это иерархически организованная совокупность всех каст, функционирующая в особом кастовом режиме. Экономической ее основой является особое разделение труда между кастами в процессе добывания и распределения средств существования. В конечном счете это система традиционно организованного социального неравенства составляющих ее групп. Охватывая большую часть индийского населения, она превращает это большинство в особое кастовое общество.

Необходимо иметь в виду традиционность кастовой организации индийского общества. Она выражается тем, что при сложнейшей иерархической структуре и строжайшем кастовом режиме кастовое общество не имеет никакой формальной всекастовой организации, никаких ни общих управляющих или административных органов, ни верховных авторитетов и руководителей. Кастовой системой никто не управляет, она функционирует традиционно и автономно от всяких властей.

Касты не имеют ясно выраженных пространственных границ, а рассеяны сравнительно небольшими группами вперемежку с подобными же группами других каст. Ареалы расселения отдельных каст могут быть ограничены и небольшим числом деревень, но часто распространяются на обширные территории, иногда с тысячами деревень и многими городами. Отдельные однокастовые поселки встречаются крайне редко. Как правило, население деревни состоит из нескольких, а то и двух-трех десятков мелких подразделений разных каст, расселенных в деревне отдельными кварталами или блоками домов. А группы из состава нижайших каст иногда живут в особых выселках на окраинах или за пределами деревень. Однако все кастовые группы в деревне связаны между собой взаимообслуживанием в хозяйственной, социальной и обрядовой сфере деятельности, в совокупности составляя деревенскую общину.

Каста не только структурная единица в составе индийского общества, но и отдельная, строго эндогамная общность. Нарушение кастовой эндогамии до сих пор строжайше наказывается, вплоть до исключения из касты и отлучения от всех, даже родственных, связей со своей средой. В индийских условиях это же-

стокое наказание, и практически нарушения кастовой эндогамии весьма редки.

Но и внутри касты браки заключаются только между членами определенных экзогамных ее подразделений, т. е. таких, внутри которых брачные связи категорически исключены. Иногда такие подразделения касты расселены на расстоянии в десятки и сотни километров одно от другого. Уже одно это необычайно усложняет такой необходимый элемент общественных отношений, как брачные связи. Тем не менее нарушение экзогамных норм и предписаний карается обществом не менее строго, чем нарушение эндогамии. А следует иметь в виду, что практически в составе эндогамной касты бывают более мелкие эндогамные же подразделения — так называемые подкасты, а в составе крупных экзогамных единиц — более узкие экзогамные группировки, например группы близкородственных больших семей. В результате заключение брака в кастовой среде составляет сложнейшую для обеих сторон процедуру. Брачного партнера выбирают в своей касте, часто в определенной эндогамной ее подкасте, в определенной группе родственных семей определенного ее экзогамного подразделения. Сложность брачных отношений в кастовом обществе не имеет себе аналогий в других странах, у других народов.

Но важно другое, а именно: действительное или номинальное родство, простираясь через все подразделения одной касты, прочно связывает эти разные таксономические единицы одного социального положения в нечто единое. Эти связи принято называть горизонтальными (в отличие от межкастовых, именуемых вертикальными). Речь идет главным образом о брачных и разного рода обрядовых отношениях. Они скрепляли единство мельчайшего местного подразделения касты, связывали его с другими, более крупными ее подразделениями и в конечном счете составляли основу общности всей касты, расселенной иногда на обширной территории.

Родственные узы, сложность и строгость брачных норм и отношений в кастовой организации — едва ли не самая важная и устойчивая структурообразующая ее черта.

Не существует отдельных кастовых языков. Обычно все касты данной области независимо от ранга, этнической или национальной общности говорят на одном языке. Правда, бывает преимущественное пользование отдельной кастой одним из местных наречий языка этнической или национальной общности, к которой данная каста принадлежит.

Необходимо отметить, что структурное деление кастового общества никак не соотносится с расово-антропологической структурой населения. Кастовые различия, как правило, не совпадают с различиями антропологического типа и не отражают их. Так, большинство каст Панджаба, Уттар Прадеша и Раджастанха отличаются европеоидными чертами. К одному антропологическому типу принадлежат здесь и высокородные

брахманы, и нижайшие чамары. К одному же, но другому, южноиндийскому, типу принадлежат разные касты Тамилнада, например брахманы веллала и неприкасаемые чаккилия. С другой стороны, заметно различаются антропологически чамары Панджаба и Бихара, брахманы Уттар Прадеша и Бенгала, а тем более Тамилнада. Иначе говоря, местные группы разных каст отражают общую антропологическую характеристику населения соответствующей области или штата. Тем не менее кастовая общность не всегда индифферентна к антропологической ситуации в конкретных ее проявлениях. Так, давно было замечено, что подтверждено и советско-индийскими исследованиями в последнее десятилетие, что некоторые касты сохраняют наиболее яркие черты определенного антропологического типа. Иногда каста сохраняет эти особенности в условиях многовекового существования в инородной антропологической среде. Иначе говоря, каста в иных случаях выступает даже консервантом определенных черт антропологической характеристики. Объясняется это генетическими последствиями строгой эндогамии касты. В течение столетий браки заключались в определенной замкнутой среде. В этих условиях наследственные признаки, в том числе и антропологические, формировались и передавались из поколения в поколение и в конце концов придали определенный облик всей касте. Индийский антрополог П. Ч. Бисвас в своем докладе на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук о соотношении расовых и кастовых различий отметил: «В заключение мы можем сказать, что доступные свидетельства указывают на отсутствие какой-либо прямой и точной связи расы с кастой в Индии» [107].

Названия многих каст не случайно совпадают с названиями определенных профессий или рода занятий. За большинством каст традицией закреплен определенный способ добывания средств существования, род занятий, производственная специализация, профессия, иначе,— свое место в процессе общественного производства и функции в общественном разделении труда. Иногда это узкая профессия (касты гончаров, плотников, ювелиров), а чаще более или менее широкий круг предписанных или дозволенных традицией занятий (касты брахманов, т. е. священнослужителей и лиц умственного труда, касты землевладельцев, торговцев, разного рода чернорабочих и др.). В соответствии с кастовыми традициями нарушение круга предписанных занятий было также общественно наказуемо, хотя и не столь строго, как нарушение брачных норм.

Рассматривая профессиональную специализацию каст, следует иметь в виду, что, живя разбросанно и будучи строго специализированной, каста в целом и локальные ее подразделения, за исключением редчайших случаев, не были отдельными хозяйственными единицами. Выполняя одни только определенные профессиональные функции, существовать они могли лишь

в непосредственном контакте и непрерывном взаимодействии с подразделениями других каст, иначе говоря, только в условиях межкастового разделения труда.

Межкастовые отношения строились на связях, принципиально исключавших родственные. Наглядной ареной функционирования межкастовых отношений была деревня, участниками — местные кастовые группы данной деревни, а организатором — соседская, преимущественно деревенская, община или ее организационные подразделения. Местные группы разных каст в повседневной жизни были тесно и разносторонне взаимосвязаны настолько, что отдельная кастовая группа в деревне и каста в целом не могла существовать без постоянных связей с другими. Эти связи проявлялись во взаимодействии и традиционном взаимообслуживании одних каст другими в трудовой, социальной, культурной, обрядовой и других сферах деятельности. Практически эти отношения осуществлялись между местными подразделениями соответствующих каст. И каждая каста, будучи специализированной по занятиям, знала свое место и роль в этих отношениях. Никто не смел пренебречь кастовыми обязанностями. Они, как и права, были определены многовековой традицией и передавались из поколения в поколение, например, по системе джаджмани, когда две семьи из разных каст состоят в тех же отношениях взаимообслуживания, в каких состояли семьи их отцов и дедов. И сущность кастового строя выражается в обязательности, постоянстве, регламентированности и строгой упорядоченности этих, в первую очередь хозяйственных взаимоотношений.

Традиционной профессиональной ориентации каст, кастовым занятиям и эволюции их в новых условиях уделяется много внимания и в современной научной литературе. Почти в каждой крупной работе мы найдем соответствующий раздел, иногда с привлечением нового интересного материала. Однако значение профессиональной ориентации и традиционных кастовых занятий в судьбах кастовой системы все еще недооценивается и в соответствующей индийской, и в западной литературе. Занижаются производственные аспекты проблемы, значение производственных факторов в процессе кастообразования и в эволюции всей системы. Это происходит от ставшей традиционной в литературе переоценки религиозных, ритуальных, идеологических факторов, также присущих этой системе.

Было бы ошибкой представлять себе кастовый строй как совокупность неких социальных изолятов. Наоборот, каждая каста в отдельности и вся кастовая организация в целом непрерывно и активно функционируют и взаимодействуют. Активность эта проявляется во внутри- и межкастовых отношениях. Кроме профессиональных и матримониальных функций, о которых уже говорилось, каста выполняет и определенные ритуальные функции, что значительно расширяет и разнообразит сферу ее общественной активности.

Брахманская жреческая идеология в свое время канонизировала и внедрила в кастовое сознание представления о ритуальной чистоте и скверне, распространявшиеся на вещи, пищу, людей, их занятия и поведение. Так, одни виды пищи были признаны чистыми и дозволенными для всех, другие признавались грязными и запретными. Одни способы приготовления пищи считались очищающими исходный продукт, другие — нейтральными. Пищевые запреты и ограничения были более строгими для одних каст и менее строгими — для других. То, что запрещалось принимать в пищу высшим, например, кастам, дозволялось и даже предписывалось низшим. Пищевые запреты и ограничения эти наряду с другими нормами показателем социальной стратификации каст.

Представления о ритуальной чистоте и скверне осложнили и профессиональный статус каст. По степени ритуальной чистоты одни занятия и соответствующие касты стали рассматриваться как благородные и высшие, другие считались менее достойными, но чистыми, а многие занятия, даже не всегда действительно грязные, считались ритуально нечистыми, унижительными и оскверняющими. Тем более низкими были физически грязные, но совершенно необходимые обществу занятия, такие, как уборка падали, мусора и нечистот. И есть касты, для которых эти занятия традиционны, наследственны и неизменны. Подобные касты теснятся на самых низких ступенях социальной лестницы. Это их до недавнего времени считали и называли неприкасаемыми. М. К. Ганди в 1933 г. предложил для них широко привившееся с тех пор наименование хариджаны («божьи люди»). И несмотря на официальное в Индийской республике переименование их в «зарегистрированные» (scheduled) и предоставленные им конституцией равные с другими кастами гражданские права, до сих пор им не удалось подняться хотя бы на одну ступень в кастовой иерархии.

Собращения ритуальной чистоты занятий до сих пор оказываются не безразличными при выборе или смене профессий. В частности, некоторые профессии (например, врачи) и даже целые отрасли промышленности (например, обувная) представлены более или менее определенным набором каст. Для ряда других этих профессии считаются предосудительными, а то и просто запретными. Все это показывает, что брахманская идея ритуальной сущности бытия оказала влияние и на сферу трудовых отношений.

Взаимоотношения каст были настолько насыщены ритуальными функциями, что саму стратификацию кастового общества, в соответствии с брахманской традицией, принято объяснять требованиями ритуала. Но следует учитывать, что подобные требования могли возникнуть не раньше, чем само социальное неравенство во главе с брахманством утвердилось в жизни и сознании общества. Совершенно очевидно, что не общество строилось в соответствии с брахманистскими идеями, а идеи,

приопосабливаясь, санкционировали общественное устройство.

Совокупность всех традиционных правил, норм, предписаний, запретов и ограничений в области добывания средств существования, брачных норм и повседневных бытовых отношений, всего общественного поведения в кастовой среде регламентирует нигде полностью не сформулированный и письменно не зафиксированный кастовый режим. Этот режим определяет и положение личности в касте, и внутрикастовые отношения, и положение данной касты в ряду других, т. е. взаимоотношения между кастами, и весь кастовый строй. Так, в соответствии с кастовым режимом нельзя по желанию вступить в касту, а также и выйти из нее без риска подвергнуться бойкоту и суровой общественной изоляции. В касте рождаются. Мы не знаем ни единого примера вступления в касту постороннего. В перенасыщенной ритуалом жизни индийцев не существует и обряда принятия в касту. Наоборот, случаи исключения из касты предусмотрены, и для этого существует определенная процедура. Никакие личные усилия, достижения и заслуги не дают индивиду право изменить, а тем более повысить свою кастовую принадлежность хотя бы на одну ступень иерархической лестницы. Если в принципе возможны отдельные случаи повышения кастового уровня, то происходит это в предусмотренных традициями обстоятельствах только для всей касты или местного эндогамного ее подразделения, но никак не для отдельного индивида. Кожевник чамар, например, может разбогатеть, получить образование или сделать политическую карьеру, но в кастовом отношении для всех он остается тем же ачхутом, т. е. неприкасаемым. Брахман же может разориться и стать нищим, но не потерять кастовый престиж.

Таким образом, кастовый режим превращает каждую касту в отдельную закрытую общность, доступ в которую для посторонних абсолютно исключен.

Для понимания кастовой проблемы необычайно важно постоянно иметь в виду, что эта закрытая, всегда эндогамная, традиционно специализированная по занятиям, к тому же обрядово-церемониальная ячейка занимает неизменное положение в обществе, являясь, таким образом, *общностью по положению* и социально-престижной единицей, или как в свое время определил это Макс Вебер, — «статус-группой».

Естественно возникает вопрос: в каком же отношении кастовое положение человека с классовым его положением?

В соответствующем разделе книги будет дан развернутый ответ на этот вопрос. Здесь же необходимо отметить, что кастовое положение человека и статус самой касты отягощены еще имущественными, классовыми, образовательными, политическими и другими различиями. В отличие от классового кастовое положение человека в обществе не совпадает непосредственно с его имущественным положением, собственностью и отношением к средствам производства. Все другие факторы создают для

личности, семьи или общественной группы только временное положение, которое может измениться даже в пределах одного поколения, тогда как кастовый статус постоянен и неизменен. В этом случае обычно говорят, что класс — это открытая общность, а каста — закрытая. И в Индии почти на протяжении двух последних тысячелетий именно кастовая принадлежность определяла социальное лицо индивида в обществе.

Несколько примеров обыденной ситуации, наблюдаемой на поверхности индийской жизни, могут дать представление о характере личных отношений в кастовом индийском обществе.

До сих пор трудности найти работу обусловлены подчас кастовыми ограничениями. Существует, особенно в кругах администрации частных предприятий, негласное предпочтение лиц одной касты на определенные занятия и должности и такой же бойкот кандидатов из других, хотя по закону эта дискриминация преследуется. Но ни один лавочник не возьмет себе продавца из низших, если сам он к ним не принадлежит и не рассчитывает на соответствующий контингент покупателей. И теперь отмечаются случаи, когда сменщик из чистой касты отказывается встать за станок, на котором до него работал неприкасаемый, или сесть за руль машины в подобной же ситуации.

И теперь более 90% браков заключается внутри своих каст, даже в кругах передовой интеллигенции. Редко там выдадут дочь замуж (подавляющее большинство браков заключается по воле родителей) за человека, в кастовой иерархии стоящего хоть на одну ступень ниже невесты. Самый бедный брахман не выдаст дочь за богача, даже министра, из низшей касты.

Возникают конфликты и соответствующие размежевания в случаях поселения лиц из разных каст в одном доме, а тем более помещении рабочих и студенческих общежитий. Обычно в таком случае кандидатуры подбираются по кастовым признакам. И принадлежащий к высшей касте привычно, без угрызений совести пользуется привилегиями над товарищем из низшей. И два студента из разных каст, обучавшиеся в заграничном университете и жившие там в одной комнате, не позволят себе этого дома и воздержатся от публичных упоминаний об этом. Кастовый состав больных приходится учитывать и при распределении их по больничным палатам.

И теперь случается, что всех работающих в одном учреждении или предприятии из-за пищевых норм, ограничений и запретов невозможно кормить в одной столовой из одной и той же посуды, как бы тщательно ее ни мыли. Людьюми при этом руководит боязнь ритуального осквернения. Каждый, ездивший по индийским железным дорогам, замечал, что на небольших станциях разносят пассажирам чай и наливают его в новые глиняные чашечки вроде пиалы, которые после употребления тут же выбрасываются (иногда сами разносчики делают это демонстративно). Платформы некоторых станций бывають усеяны

этими черепками. Акт принятия пищи кастовые традиции считают интимным, по крайней мере для узкой группы ближайших родственников. Поэтому принимающий пищу на людях всячески старается уединиться или отвернуться от других. Коллективные застолья не приняты в массе индийского населения. Исключением составляют трапезы родственников и сокастников на свадебных и других торжествах. Межкастовые застолья стали практиковаться в особых случаях только в кругах самой прогрессивной общественности. А кастовый режим не позволяет чистым и неприкасаемым кастам даже пользоваться одним деревенским колодезем. В свое время и колониальным властям пришлось решать проблему питания индийских контингентов армии. Отдельные части и подразделения ее формировались из одних или из близких по ритуальному статусу каст. Иногда в одной роте приходилось держать несколько кухонь.

В этой связи возникает вопрос: а почему, переселившись на новое место, человек не может обмануть окружающих и присвоить себе новую кастовую принадлежность? Этому помешает прежде всего корпоративность самой кастовой организации, в силу которой каждая семья и каждый индивид, на старом ли или на новом месте, неизбежно живет в более или менее тесном окружении сокастников, заинтересованных и полномочных проверять кастовую принадлежность новопришельца. Кроме того, подобный обман является ритуальной провинностью перед предками и потомками, чьи посмертные перевоплощения были бы нарушены ослушником. И это обстоятельство едва ли не главное, предотвращающее индивидуальные претензии на более высокое кастовое происхождение.

Конечно, крайности кастовой дискриминации теперь преследуются на основании конституции и становятся все реже в производственной, особенно в промышленной, сфере. На современных крупных промышленных предприятиях, особенно в рядах организованных в профессиональные союзы рабочих, бок о бок работают люди из самых разных каст. В ряды интеллигенции просачивается все больше представителей даже низших каст, причем довольно часто в силу лучшей образованности и личной одаренности. Даже в деревенских школах дети из самых разных каст, включая и низшие, занимаются теперь в одном классном помещении. В крупных городах и на железнодорожных вокзалах в последние годы появлялось все больше ресторанов, общих столовых, закусовых, где люди едят за общим столом из посуды, которой пользовались до них другие. Посещение этих мест индийцами до недавнего времени рассматривалось как проявление крайнего либерализма и пренебрежение кастовыми традициями. Но предприятия общественного питания все еще не вошли в повседневный быт индийцев.

Новые тенденции изживания кастовых традиций проявляются чаще и активнее, охватывают все более широкие круги общественности. Но совершенно очевидно, что индийское обще-



ство. В целом еще далеко не готово отказаться от кастовых различий, кастового режима и кастового строя вообще. Не готовы не только привилегированные высшие касты, но и, как ни странно, угнетенное им большинство низших. Часто именно рядовые касты среднего уровня особенно ревностно соблюдают кастовый режим.

В быту и часто еще в науке кастовый строй принято считать порождением религии, именуемой европеизированным термином «хиндуизм». Между тем зависимость здесь как раз обратная: «хинду» означает прежде всего принадлежность к касте и исповедание одного из многочисленных толков хиндуизма. А сам хиндуизм — это сущность кастовой системы и только во-вторых одноименная религия<sup>1</sup>.

Все еще не изжиты, даже в науке, представления, что кастовые различия и кастовая организация введены и декретированы каким-то древним законодательством. При этом чаще ссылаются на дхармашастры, «Артхашастру», пураны. Между тем касты и кастовая система общественной организации выработывались многовековой практикой общественных отношений, они традиционны по происхождению и только констатированы и санкционированы памятниками письменности. Никакое законодательство не вводило их, не утверждало и даже не корректировало. Это относится и к докастовому, т. е. варновому, строю. Не может законодательство и отменить их, ликвидировать.

Представления о религиозной природе кастового строя и ритуальном значении кастовых отношений прежним исследователям казались самоочевидными, не требующими доказательств, а потому и не подвергались серьезной дискуссии. Только одни ученые шире, другие уже распространяли доминанту религии на кастовую систему. Но следует иметь в виду, что сама традиция и эти представления созданы и насаждались в течение веков брахманским жречеством, его верхушкой в лице авторов большинства произведений древнеиндийской литературы и многочисленных ее толкователей. Брахманство занимало в индийском обществе высшую позицию еще в докастовый период в первой половине I тысячелетия до нашей эры, когда в оставившем по себе письменные памятники индоарийском обществе Индии признавались только четыре социальные градации — варны. Известные и тогда на территории страны отсталые племена и вообще все не арии не входили в это общество и собирательно именовались чандала, или паньчама (пятые). Высшей из четырех варн и была варна брахманов.

Мы знаем, что общественный приоритет жречества в Индии не составлял исключения. Высокое положение занимали жрецы во всех странах древнего Востока. Но, говоря о брахманстве, мы имеем в виду не только жреческую его часть, а всю общность брахманов как социальную категорию.

Усложнившееся в последние столетия до нашей эры общественное разделение труда и начавшийся процесс кастовой дифференциации коснулись и брахманской среды. Варна брахманов сохранила свою общность и в кастовой системе, но в виде однородной группы каст, тогда как другие варны подверглись дроблению и распаду. В дальнейшем все касты получили собственное название, только группа брахманских каст сохранила прежнее варновое в качестве общего. Брахманство даже консолидировалось, сохранило прежний приоритет и стало как бы над процессом кастовой дифференциации, в роли его духовного руководителя.

Происходило это не без борьбы, в частности со второй по рангу, воинской варной кшатриев. А в последние столетия до нашей эры, выйдя победителем в борьбе с буддизмом и кшатриями, брахманство не только сохранило верховный религиозный авторитет, но и присвоило себе роль законодателя и куратора всех общественных отношений. Чтобы закрепить авторитет и в гражданской сфере, брахманские мудрецы подвергли соответствующей обработке памятники древней, изустно передававшейся литературы, записали их, и в письменные варианты внесли соответствующие разделы и статьи о божественном установлении неравенства варн, о происхождении и социальном статусе смешанных межварновых и других профессиональных групп, о характере отношений внутри этих групп и между ними и о своей безусловной гегемонии в обществе. И следует признать, что брахманство преуспело в пропаганде своего общественного приоритета.

По традиции, укorenившейся стараниями того же брахманства, всю древнеиндийскую литературу, включая эпические поэмы и даже шастры, т. е. законодательные сборники, принято считать священной. Обычно к шастрам обращаются блюстители кастовой ортодоксии для подкрепления кастовых традиций авторитетом религии. Но из всей древней литературы посвященные мирским сюжетам шастры менее всего соответствуют понятию священного писания. Да и вообще не существует никакого кодекса, где были бы сформулированы основные, обязательные для исполнения положения кастового строя. Бесчисленные кастовые предписания, запреты и ограничения письменно нигде не зафиксированы, а большинство варновых давно потеряли свою силу. Кастовая система управляется и функционирует не столько по законам некоего священного писания, сколько в соответствии с многовековыми неписаными традициями.

Но, возражая против представлений о религиозной сущности кастового строя, было бы ошибкой недооценивать активную, направляющую роль брахманства в формировании структуры и определения функций кастовой системы во всех звеньях и на всех этапах ее существования. При этом брахманство опиралось на свой не столько религиозный (только жреческие функции выполняла небольшая часть брахманов), сколько социальный

авторитет высших каст — куратора межкастовых отношений и арбитра в межкастовых конфликтах.

Итак, решая дилемму приоритета социальных или религиозных начал в природе кастовой системы, предпочтение следует отдать первым.

В соответствующем разделе этой работы, в противоположность версии о религиозной природе каст и ритуальном значении профессиональной специализации их, внимание будет сосредоточено на производственной стороне кастовой организации, а профессиональные различия и специфика межкастовых отношений будут объясняться не предписаниями религии, не ритуальной необходимостью, а, как уже говорилось, особенностями сложившегося некогда в Индии и сохранявшегося в течение столетий специфического общественного разделения труда. Именно при таком подходе кастовая система представляется прежде всего как совершенно особая организация процесса общественного добывания и распределения средств существования. Она породила особые отношения между людьми, особый строй общества и особую идеологию, в свою очередь определившую своеобразие индийской религии, искусства, литературы и культуры вообще. Религия в данном случае — существенная, но все же только часть идеологии, порожденной особым типом общественных отношений. Эту религию обычно также называют хиндуизмом.

Понятие «хиндуизм» не только не исчерпывается обозначением главной индийской религии, но и в обычном употреблении распространяется на всю идеологию, мировоззрение и образ жизни кастового общества, сущность самой кастовой системы. Касты, как известно, могут существовать и вне религии, именуемой хиндуизмом (например, среди индийских мусульман, буддистов и даже некоторых христиан), но хиндуизм немислим без каст.

Термин *хинду*, от которого произведен европеизированный «хиндуизм», не известен древней и даже раннесредневековой индийской литературе. Ввели этот термин у себя еще персы времен Ахеменидов, а привили в Индии мусульманские завоеватели (и не арабы в VIII в., а персоязычные завоеватели X—XII вв.). Им они обозначали просто жителей Индии, населяющих территории за Индом. В качестве обозначения религиозной принадлежности термин *хинду* стали употреблять преимущественно европейцы в Индии. Тем же термином с европейским суффиксом «изм» европейцы стали обозначать сложную, как она им представлялась, и неопределенную индийскую религию. Неопределенную потому, что, исповедуя ее, можно быть монотеистом, политеистом и пантеистом и, формально не переходя в другие религии, поклоняться Аллаху, Христу, Яхве, почитать библейских пророков или Мухаммеда и оставаться хиндуистом, если принадлежать к одной из каст. Наоборот, некастовые элементы индийского населения не именуется хинду и не претен-

дуют на это название. Сами индийцы, до того не вычленявшие религию из своего мировоззрения, не нуждавшиеся в специальном для нее термине и не имевшие его (описательное «хиндудхарма» появилась только в позднем средневековье, в мусульманский период), приняли в колониальный период персо-европейский «хиндуизм», только со своими модификациями, например хиндутва или хиндумат. Ни термин *хиндуизм*, ни его индийские модификации не употреблялись в Индии до появления в ней европейцев в лице колониальных чиновников, а также миссионеров, особенно заинтересованных в осмыслении индийской, единой, как они думали, религии. Все это следует учитывать, прежде чем называть древние, а тем более ведийские верования индийцев хиндуизмом.

Итак, мой тезис о том, что *хиндуизм* — это прежде всего и главным образом сам кастовый строй, кастовая идеология, и только потом и в частности — одноименная индийская религия. Поэтому и «хинду» — прежде всего член кастового общества, соблюдающий кастовый режим, а кроме того, что менее существенно, почитатель тех или других индийских божеств. Не принадлежащий к касте житель Индии не назовет себя хинду. Поэтому кастовое общество есть прежде всего совокупность всех хинду, а также касты из других религиозных общин. В литературе еще встречается другой термин или словосочетание, а именно «кастовый хинду», обозначающее членов каст, претендующих на происхождение от «дваждырожденных», т. е. от первых трех варн. Кастовые хинду третируют членов нижайших каст как внекастовых.

Нам приходится употреблять понятия и словосочетания «кастовая система», «кастовая организация», «кастовый строй» и «кастовое общество». В литературе нет общепринятого определения каждого из этих понятий в отдельности и всех вместе. Поставленный перед необходимостью употреблять эти понятия, автор должен дать им свое объяснение. Для меня первые три — синонимы. Но чаще всего для определения социальной сущности изучаемого общества я пользуюсь понятием «кастовая система».

Кастовая система — это функционирующая в определенном режиме иерархически построенная совокупность всех каст. Экономические ее основы выражают особое разделение труда между кастами в процессе добывания и распределения средств существования. В конечном счете это система традиционно организованного социального неравенства составляющих ее групп. Охватывая большую часть индийского населения, она превращает это большинство индийцев в особое кастовое общество. Кастовая специфика этого общества делает его уникальным явлением в мире. Кастовые черты встречаются во многих обществах, но кастовую организацию всего общества как системе мы находим только в Индии.

В последней четверти XX в. мы уже не можем просто удив-

латься кастовой системе и все непонятное в ней по традиции относить на счет религии, которая сама остается малодоступной сознанию иноземцев и, по существу, во многом непонятой. Вот почему следует внести ясность в проблему причинно-следственной зависимости между кастовой системой и религией. Социальный строй, в данном случае кастовая система, порождает определенную идеологию, включая и религию, а не наоборот. Влияние религии на кастовую систему является не созидательным, а обратным, рефлекторным в процессе функционирования системы. Что же касается действительно громадной роли ритуала в этом функционировании, следует иметь в виду, что содержание большинства ритуальных действий не имеет отношения к религии и только по традиции ей приписывается. Практикуемый в кастовой системе ритуал — преимущественно светский.

Здесь уместно сказать еще об одном утвердившемся в литературе предрассудке — представлениях об извечности и идентичности каст и варн.

Широко распространено мнение, будто и в современном кастовом обществе, как и 2—3 тысячи лет назад, существуют и функционируют четыре варны, по которым и распределяются все современные касты. Однако и в древности индийское общество не сводилось к четырем варнам. К ним принадлежала значительная, арианизированная часть этого общества. Но рядом существовали и «пятые» (рапсама) — обширная неварновая периферия, та среда, из которой и вышло большинство каст. Это были профессиональные, социальные и этнические группы неварнового аборигенного населения.

Если допустить, что все современные брахманские касты не только сохраняют общее название, но и все еще составляют одну варну, то варн кшатриев, вайшьев и шудр практически давно уже не существует. На происхождение от кшатриев и претендуют некоторые касты, преимущественно низкие, из разряда ниже прежней варны шудр. На происхождение от вайшьев и шудр обычно никто не претендует. Однако в кастовом окружении соседи могут ту или иную касту по традиции относить к той или другой варновой категории. Так, высокородные бенгальские или южноиндийские брахманы в быту почти все касты выше неприкасаемых считают шудрами.

В индийском обществе в жестоких условиях кастового неравенства и крайностей кастового режима казались бы естественными движения за отмену кастовых различий вообще и ликвидацию самого кастового строя, движения по крайней мере со стороны наиболее угнетенных этим строем. И кое-где возникали локальные антикастовые организации, но им не удавалось превратиться во всеиндийские. В истории Индии больше известны движения преимущественно пассивного неприятия варновых и кастовых различий, варнового и кастового строя. Такие движения известны и в средневековье, и в наше время. Если в большинстве этих случаев и можно говорить о какой-то борьбе, то

речь идет лишь о движении внутри кастовой системы за лучшее место в ней и в крайнем случае за ее модернизацию. Средневековое религиозное течение бхакти также было не антикастовым, а межкастовым, выступавшим против крайностей кастового режима, но не отрицавшим кастовые различия. Сикхизм вначале отрицал кастовые различия, но затем практически смирился с ними. В действительности история до последнего времени не знала ни массовых по индийским масштабам именно антикастовых движений, ни всеиндийских антикастовых организаций, ни сколько-нибудь серьезных программ революционной ликвидации кастовых различий. Ни одна крупная политическая партия не внесла в свою программу требование полной отмены кастовых различий и ликвидации каст. В лучшем случае в программах речь идет об осуждении крайностей кастового режима и ликвидации все еще наблюдающейся кастовой дискриминации в крайних ее формах.

Кастовые различия, интересы и самосознание обычно не совпадают с классовыми. Однако классовое расслоение и кастовые конфликты давно стали реальностью, и переплетение кастовых проблем с классовыми было неизбежным. Проявляется оно более всего в сфере политики. Если признаки классового размежевания между политическими партиями еще различимы, то кастовый состав партий менее определен. Как правило, все они многокастовые. Как и другие общественные организации, партии, особенно местные их организации, в большей или меньшей мере зависят от конкретного соотношения кастовых групп в них и вынуждены считаться с кастовыми интересами. Однако в партиях, особенно в их местных организациях, обычно преобладают или политически доминируют определенные касты, чаще всего земледельческие.

Многокастовость партийных организаций отнюдь не свидетельство их демократизма и прогрессивности. Многокастовыми могут быть и крайне правые и левые партии. Как и кастовость вообще, пестрый кастовый состав партии только помеха идеологической ее консолидации. Но в Индии это объективная реальность, с которой вынуждена считаться и самая передовая идеология.

Индийскому обществу и его руководителям нельзя отказать в решительности, когда обстоятельства того требуют. Так, в 1947 г. они заставили колонизаторов уйти и взяли власть в свои руки. Они конституционным актом ликвидировали более 600 княжеств, т. е. отдельных государств, на территории своей страны и включили их владения в состав Республики Индии (некоторые княжества по размерам не уступали крупнейшим европейским государствам). Проведенная в независимой Индии аграрная реформа практически ликвидировала крупное помещичье землевладение, а с ним и класс земельных магнатов. В каждом из этих случаев действия предпринимались в интересах большей части общества.

А как обстоит дело с кастовым строем и кастовой идеологией? Есть ли необходимость во вмешательстве государства и общества в установившиеся веками традиции, да и не придумана ли сама «кастовая проблема» охотниками до всякого рода социальной экзотики? По этому поводу часто высказываются разные, даже противоположные суждения.

Так, в кругах, поверхностно знакомых с индийским обществом, часто выражаются сомнения в уникальности индийской кастовой организации. В этих случаях обычно приводятся аналогии со средневековыми европейскими сословиями, гильдиями, цехами, говорят о некоторых кастовых чертах в японском или африканских обществах и заявляют, что Индия в данном случае не оригинальна. Действительно, сходство и аналогии отдельным кастовым чертам можно найти в любом обществе, но нигде, кроме Индии, кастовые различия не пронизывают все общество, а кастовый строй не составляет единую всеохватывающую социальную систему. А в индийском обществе даже XX в. кастовый режим, в основных его чертах,— все еще ведущая норма повседневных отношений и поведения большинства населения всех социальных слоев.

Многие за пределами Индии думают, что касты давно отменены или запрещены, что теперь наблюдаются только некоторые пережитки их или, в худшем случае, некие рецидивы. Другие недоумевают: почему правительство современной Индии так долго мирится с кастами и медлит с категорической ликвидацией их и запретом всего с ними связанного?

Вопрос понятный. Но ответ на него настолько непросто, что требует предварительного рассмотрения множества других вопросов и сложных проблем.

Обширный комплекс кастовых проблем все более заботит практических деятелей в Индии. Они вынуждены считаться с кастовыми различиями и кастовой структурой при аграрных преобразованиях, решении проблемы безработицы и занятости вообще, развитии жилищного строительства, коммунального обслуживания, образования и здравоохранения, организации общественного питания и т. д. Перед ними в разных ракурсах встает проблема сочетания новых путей и форм общественного развития со все еще живыми и по-прежнему действенными тысячелетними традициями общественной структуры и социальных отношений.

Естественно обострился интерес к этим проблемам и в индийской науке, особенно за последние десятилетия. Если в первые 10—15 лет независимости научные силы Индии были сосредоточены преимущественно на экономических и административно-политических задачах, то в 60—70-х годах ученые обратились к анализу традиционной социальной структуры общества и ее отношений к общественному прогрессу в современных условиях. По кастовой тематике за это время опубликованы сотни научных работ, среди них не один десяток солидных моно-

графических исследований. Заметно оживился интерес к этим проблемам и в кругах западных ученых.

Литература, посвященная кастовой организации индийского общества, огромна и практически необозрима. Происхождение кастового деления, формирование кастовой структуры, возникновение кастового самосознания и установление кастового режима в отношениях и общественном поведении людей теряется где-то в глубинах истории. В исследовании причин, породивших эти явления, наука до сих пор находится на стадии гипотез.

Для современной литературы о кастах характерен комплексный, системный подход к проблеме. В заглавиях многих работ мы найдем выражение «кастовая система в Индии» [233; 151; 324; 112; 303]. Из этого можно заключить, что само понятие системы в данном случае вполне определено. Однако в действительности авторы расходятся в представлениях о системе, и, к сожалению, часто под системой разумеется просто совокупность каст и предложенное еще первыми английскими исследователями членение, во многом условное, этой совокупности на категории высших, средних, низших и неприкасаемых. Как методический прием изучения такое деление кастового общества имеет право на существование. Иногда эти категории уточняют и детализируют, перечисляя включаемые в них касты.

Классификацией каст на ритуальной основе, на признаках ритуальной их чистоты и скверны, до сих пор широко пользуются в теоретических и практических исследованиях<sup>2</sup>, но и в них мы не найдем настоящих представлений о системе, хотя бы потому, что ритуалом, а тем более признаками чистоты и скверны не исчерпываются функции каст.

Теперь исследования в этой области все чаще именуется проблемами особенностей социальной стратификации индийского общества. Предпринимаются попытки переоценить прежние представления и выяснить природу кастовой иерархии, с тем чтобы уразуметь ее положение в современных условиях. Этот интерес отнюдь не академический, особенно для индийских ученых, пытающихся изыскать средства освободить общество от одних, изживающих себя традиций, опереться на другие и устранить таким образом помехи неотложной модернизации индийского общества на пороге третьего тысячелетия нашей эры. Не случайно поэтому в названии книг и статей мы часто встретим сопоставления: каста и класс, каста и демократия, каста и политика и т. д. [91; 145; 224; 319; 104]. Эти сопоставления отражают попытки определить судьбы традиционной системы при действии новых факторов общественного развития.

В нашей литературе об Индии роль кастовой организации в индийском обществе, как правило, недооценивалась. О ней упоминалось попутно в работах историков, этнографов, экономистов<sup>3</sup>.

Если на Западе ежегодно выходили десятки работ, то у нас



изредка появлялись статьи об отдельных чертах кастовой организации и в 1965 г. был напечатан сборник таких статей. И только в 1983 г. вышла монография А. А. Куценкова «Эволюция индийской касты», затронувшая многие кастовые проблемы, но, естественно, не исчерпавшая их [47]. Да в одной работе и невозможно это сделать. Так, за рамками исследования оказались проблемы структуры кастового строя, некоторые особенности кастового режима и функциональная характеристика не просто касты, а кастовой системы общественного устройства.

Нельзя отрицать того, что в современной Индии значение кастовой системы в общественной структуре и социальных отношениях постепенно уменьшается. Однако индийское общество в массе своей все еще кастовое общество. Кастовая система жива и функционирует в самых разнообразных проявлениях, на разных общественных уровнях, охватывая более 80% населения страны. Кастовые проблемы практически волнуют все слои общества. Возникают и действуют кастовые ассоциации, федерации и другие организации по защите интересов отдельных каст или группировок близких каст. Кастовая тематика обильно представлена в периодической печати. Кастовые проблемы изучают как в самой Индии, так и за рубежом. Ежегодно публикуются на эту тему десятки книг и сотни журнальных статей.

В этих условиях вызывает недоумение отношение к кастовой системе со стороны официальных правительственных кругов в самой Конституции Республики Индии. По существу, конституция Индии составлена без настоящего учета кастовой системы. В ней декларируется равенство граждан независимо от кастовой принадлежности (ст. 15, 16). Сама кастовая принадлежность, таким образом, признается. Но кастовый строй и кастовые проблемы неадекватно отражаются в конституции, кроме выделенных в особую правовую категорию так называемых «зарегистрированных каст». Проблемы этих низших, в прошлом неприкасаемых, каст рассматриваются и на правительственном уровне. Остальные касты, составляющие не менее 500 млн. чел. индийского населения, как таковые, официально не упоминаются, будто кастовое неравенство никак не компрометирует провозглашенное конституцией гражданское равенство, а кастовые проблемы не волнуют официальные правительственные круги. В свое время составители конституции думали, что в условиях демократических свобод эти проблемы как-то сами себя изживут. Так, Дж. Неру и Б. Р. Амбедкар надеялись, что кастовая система в условиях независимой республики иссякнет в ближайшие 2—3 десятилетия. Вот почему в конституции записано, что особое правовое положение для «зарегистрированных каст» устанавливается только на десятилетний срок (ст. 334). Предполагалось, что позже все кастовые проблемы перестанут быть актуальными.

Но вот прошло уже четыре десятилетия независимого су-

ществования Индии. Страна сделала крупные шаги в деле экономического, культурного и общественного прогресса. Но общественное мнение в самой стране, индийские и зарубежные деятели культуры и науки считают, что общий прогресс недостаточен и процесс его отягощен, среди прочего, кастовой системой общественного устройства. А кастовые различия, кастовый строй и кастовый режим не только не сдают своих позиций, но и эволюционируют, приспособляясь к новым условиям. Все более активно включаются касты в политическую жизнь на всех уровнях, от сельских советов до центральных законодательных органов, и в деятельность всех политических партий. Социологи, экономисты, антропологи изучают процессы современной эволюции кастового строя и устанавливают определенные закономерности в них. Так, в последнее время наука рассматривает процессы санскритизации, вестернизации, модернизации, секуляризации и политизации в самой кастовой системе. Средства массовой информации знакомят общество с кастовыми проблемами. Но все публикации лишены официальных статистических материалов.

Современные индийские демографы привлекают огромный статистический материал по самым разным проблемам народоведения и подвергают его всестороннему анализу. Но в их работах никак не фигурирует кастовая статистика и не затрагиваются кастовые проблемы, будто их нет или они не имеют отношения к демографии. Так, даже крупнейший индийский демограф, профессор Ашок Митра в двухтомной работе общим объемом почти в 1000 страниц рассматривает большой комплекс демографических проблем, но ни словом не упоминает о кастах<sup>4</sup>. Нет кастовой статистики и в опубликованных отчетах Всеиндийских переписей населения, проведенных за время независимости.

Отсутствие официальных материалов и статистических данных по современному состоянию кастовой системы мешает пониманию ее настоящего значения и мобилизации прогрессивных сил на преодоление изживших себя явлений кастового строя. Объявленные конституцией меры пресечения общественной дискриминации «зарегистрированных каст» отнюдь не решают кастовые проблемы. Итак, наша задача — по возможности полно показать, как устроена, а главное, как функционирует в повседневной жизни кастовая система, т. е. как практически живет кастовое общество.

---

**СТРУКТУРА КАСТОВОЙ СИСТЕМЫ**

Термином *структура* мы обозначаем внутреннее устройство, взаиморасположение элементов, совокупно составляющих единое целое. Элементы ее могут быть разного таксономического уровня, и тогда структура становится стратифицированной. Структура составляет как бы статистическую основу, каркас всякой системы, в отличие от функций, представляющих ее динамические свойства. Эти свойства проявляются преимущественно внутри данной структуры, хотя всякая структура и сама подвержена изменениям и эволюции.

Проблема соотношения структуры и функций в социальных системах все еще недостаточно разработана. Например, структурализм, имеющий несомненные достижения в социологии, склонен преувеличенно широко толковать понятие структуры, распространять его на другие явления, а часто и подменять им весь комплекс социальной системы. При этом ставятся не только вполне естественные проблемы, например «функций структуры», но и малопонятные проблемы «структуры функций», «структуры отношений», «структуры развития», т. е. функциональные свойства системы рассматриваются в несвойственном им контексте структуры. Связь между тем и другим бесспорна, и очевидна их взаимозависимость, но смешение того и другого препятствует постановке качественного анализа системы, а именно выявлению структурных ее начал, с одной стороны, и динамики основанных на них отношений — с другой. Такой ультраструктуралистский подход отмечается и в некоторых исследованиях кастовой системы<sup>1</sup>.

Кастовая организация как социальная система имеет определенную структуру и выполняет сложнейшие социальные функции.

Моя задача в этой книге — сделать акцент на функциональной, процессуальной стороне системы, показать динамику ее социальных, идеологических, культурных и просто бытовых, поведенческих проявлений. Однако сложнейшая структура кастового общества настолько важна для понимания сущности всей проблемы, что рассмотрению ее и здесь должно быть отведено соответствующее место.

Иерархическая структура кастовой организации — почти обязательная тема большинства общих работ о кастах. Однако в них в качестве структуры современного кастового общества

берутся варны — категории по крайней мере двухтысячелетней давности.

Как уже говорилось, в древности в обществе наиболее развитых народов Северной Индии различались четыре социально-престижные категории — варны, а именно: брахманы — жрецы, кшатрии — воины, вайшьи — простой народ, шудры — обслуживающие первые три варны. Брахманы были высшими, шудры — низшими. Естественно, что все общество и тогда отнюдь не исчерпывалось четырьмя варнами, так как вне варн находились многочисленные этнические, профессиональные и социальные группы населения, иногда совокупно именовавшиеся «пятые». Да и все варновое общество не выходило за пределы Северной Индии. В южной половине страны до нашей эры варны не были известны.

Несмотря на то что варн четыре, а каст более трех тысяч, что около двух тысячелетий отделяют варновое общество от современного кастового, большинство ученых не видят принципиальной разницы между кастами и варнами. Кастами они именуют не только варны, но и доварновые общности времен «Риг-веды».

Умудренное в древней литературе брахманство распространяло легенду о варновом происхождении каст и представления о том, что варны существуют и в современном обществе. Усилиями того же брахманства поддерживается убеждение, что каждая уважающая себя каста должна восходить к определенной варне. И такие претензии высказываются. Правда, в большинстве случаев касты, независимо от их ранга, претендуют на происхождение от кшатриев. Нет, например, каст, настаивающих на том, что они шудры. Очень немногие претендуют и на варну вайшьев.

Из всех варн некое структурное единство составляют только брахманы, сохранившие прежнее название и определенный, поддающийся учету состав. Но брахманы уже не варна, а крупнейшая совокупность одноименных каст, признанно претендующих на высшее положение в обществе. Но внутри этой совокупности уже давно существует социальная дифференциация с различиями, превосходящими прежние межварновые. Учесть принадлежащих или претендующих на принадлежность к другим варнам совершенно невозможно. Невозможно потому, что варны уже не существуют, а претензии принадлежности к ним совершенно беспочвенны. Сведение же структуры кастовой системы к четырем исчезнувшим варнам упрощает эту систему до абсурда.

К сожалению, только немногие ученые видят это. К ним следует отнести (пожалуй, в первую очередь) М. Н. Сриниваса. Он убежден, что варновая модель была причиной неверных толкований реальностей кастовой системы. Так, он говорит совершенно определенно: «Социологу необходимо освободиться от использования варновой модели, если он хочет понять кастовую

систему. Едва ли надо добавлять, что индийским социологам сделать это труднее, чем неиндийским» [326, 66].

В дальнейшем мы не раз вернемся к соотношению понятий варна и каста в индийском обществе. А пока необходимо заявить, что мы категорически против смешения этих понятий и предположения, будто изжившая себя варновая структура индийской древности функционирует и в современном обществе.

При всей неопределенности существующих объяснений понятия «каста» ясно, что речь идет о структурной социальной общности в составе индийского общества как социальной системы. И наша задача состоит в том, чтобы определить ее место в этом обществе и установить ее связи с другими кастовыми подразделениями.

### Каста и джати

Основным структурообразующим фактором для кастовой системы являются брачные нормы — эндогамия, экзогамия, гипергамия, другие запреты и предписания в брачных отношениях, формирующие личный состав кастовых общностей. И особая роль в этом процессе принадлежит эндогамии, стабилизирующей состав касты и составляющих ее структурных компонентов и превращающей касту в замкнутую социальную общность. Члены касты связаны фикцией кровного родства, возводят свои родословные к отдаленным, часто мифическим, но общим предкам. Сотни каст имеют многовековую историю.

Определенная профессиональная ориентация касты и определенные же функции в ритуале также способствовали постоянству ее социальных границ. Простираясь горизонтально, т. е. объединяя равные в социальном и ритуальном отношении группы населения, именно каста стала мериллом социального престижа и основной единицей социальной стратификации.

Многие касты, особенно некрупные, более или менее компактно расселенные и говорящие на одном языке, в структурном отношении представляют собой отдельные единицы в системе. Однако часто каста является хотя и центральным, но только звеном в цепи надкастовых общностей и внутрикастовых подразделений. Выделить среди них собственно касту как структурную единицу не так просто. И признак эндогамии не всегда нам помогает. Дело в том, что и надкастовые объединения всякой касты в принципе эндогамны, и внутри самой касты кроме обычных экзогамных могут быть эндогамные подразделения, в науке именуемые подкастами. А некоторые касты имеют гипергамную внутреннюю структуру. Все это осложняет дело. Но экзогамных каст не бывает, а потому вопрос сводится к тому, какого порядка эндогамную или гипергамную общность следует считать кастой, чтобы выделить ее не только из других каст, но и в ряду одноименных надкастовых и внутрикастовых общностей.

Термин *каста* привнесен в Индию португальскими завоевателями в XV в. Обнаружив у разных народов доступной им западной Индии одну и ту же, непривычную для европейцев форму общественной организации, они обозначили ее словом «каста». Значение португальского термина неадекватно содержанию обозначаемого им понятия. Португальское *casta* означает «семья», «поколение», «потомство», «род», «порода». Тем не менее термин привился. Позднее он вошел в европейскую и, что оказалось особенно существенным, в английскую литературу. Через нее он широко был усвоен самими индийцами и в научной литературе на английском почти вытеснил употреблявшийся индийцами прежде санскритский термин *джати*.

Содержание понятия джати и место джати в структуре кастовой организации имеют первостепенное значение для понимания всей системы. Этой проблемой занимались многие исследователи. В начале нашего века ее обсуждали В. Крук и С. В. Кеткар, в 30-е годы — Э. Блант и Г. С. Гхури, позднее — Дж. Хаттон и И. Карве, а в наше время — А. Бетей, П. Дюмон, Д. Мандельбаум и другие [137; 218; 108; 177; 202; 215; 97; 243].

Санскритский термин *джати* (*jati*) в индологической литературе обычно употребляется как собственно индийское (во всяком случае, на большинстве новоиндийских языков) наименование касты. Когда спрашивают не знающего иностранных языков индеец о кастовой принадлежности, употребляют именно этот термин. Специалисты же антропологи в Индии и за рубежом пользуются этим термином для обозначения собственно эндогамной кастовой общности, будь то каста или подкаста.

Все сказанное приводит к необходимости условиться о понятийном содержании употребляемой в данном случае терминологии.

Эндогамные подразделения внутри касты — несомненная реальность, но структурные границы их, как и признаки, разделяющие, например, касту и подкасту, не всегда строго определены. Поэтому классификация кастовых общностей в этом отношении несвободна от условностей и субъективизма. Так, классификационный термин *подкаста* широко вошел в научный обиход для обозначения эндогамного подразделения внутри касты. Но ввели его европейские ученые. Дж. Хаттон по этому поводу говорит: «Слово 'каста' и 'подкаста' не абсолютные, но сравнительные обозначения. Большая группа будет называться кастой, тогда как меньшая — подкастой. Группа есть каста или подкаста в сравнении с меньшей или большей» [202, 43]. Автор в данном случае не точен. Необходима оговорка о том, что речь идет об эндогамных группах. Э. Блант, на авторитет которого часто ссылаются в литературе, так описывает внутреннюю структуру касты: «Каста делится на эндогамные группы; эти иногда подразделяются на более мелкие группы того же рода; наконец, эндогамная подкаста или под-подкаста распа-

дается на экзогамные секции» [108, 49]. Так, кроме известного и ранее термина *подкаста* Блант вводит новый — под-подкаста — для обозначения еще более дробной эндогамной единицы. Таким образом, индийским термином *джати* может обозначаться и сама каста, и подкаста, и под-подкаста, т. е. внутрикастовые эндогамные общности разного уровня и разной степени эндогамности. Однако сами индийцы чаще всего термином *джати* обозначают именно младшую, меньшую, первоначальную эндогамную общность — касту, если она не имеет эндогамных подразделений, подкасту или даже под-подкасту.

Обычно наиболее строга и ненарушима эндогамия старшей в этом ряду общности, т. е. касты. Но многие касты не имеют внутри никаких эндогамных подразделений (например, касты джат и гуджар в Северной Индии), т. е. в этом случае понятия «каста» и «джати» совпадают. А в быту словом «джати» обозначают эндогамную общность в обозримых принадлежащим к ней индивидом границах, внутри которых практически осуществляются наблюдаемые им брачные связи сокастников, т. е. практически чаще всего подкасту. Экзогамные же группы внутри эндогамной общности также бывают разных рангов и степеней, но, как правило, их не называют джати. Исключения из этого правила, т. е. приложение термина джати к экзогамной группе, встречаются в единичных случаях на сотни, подтверждающих правило.

В территориальном отношении границы подкасты, т. е. эндогамной джати, всегда более определены, чем кастовые. В профессиональном плане, особенно в условиях современного разделения труда и реакции на него кастовой системы, подкаста также выглядит более определенной единицей. Короче говоря, в том случае, когда каста слишком велика и широко расселена, ее роль практически выполняет подкаста. При этом исходная каста становится общим обозначением некоей совокупности подкаст. В этом случае каждая подкаста фактически автономно несет функциональную кастовую нагрузку. Обычно этим путем происходит процесс отпочкования от касты эндогамных ее подразделений и превращения их в самостоятельные касты.

Проблема, таким образом, состоит в том, считать ли основной статус—группой в кастовой системе касту или эндогамное ее подразделение — джати.

В рядах антропологов и социологов, специально занимавшихся кастовой структурой, уже давно началась, а в наше время оживилась дискуссия по поводу правомерности квалификации термином *джати* только кастовых общностей. Возьмем для примера крайние точки зрения.

Некоторым ученым термин *джати* кажется слишком многозначным и неопределенным. Сомнение вызывают случаи разнозначного употребления его в быту и в научной литературе. Так, иногда им пользуются для обозначения не только касты и эндогамной подкасты, но и некоторых племенных

и этнических групп, даже национальных, например бенгальцев или маратхов в инонациональном окружении. Случается, что им обозначают себя религиозные (например, индусы в мусульманском окружении) и даже территориальные общности. Один из видных современных исследователей кастовой структуры, Андре Бетей, по этому поводу говорит: «Слово джати может, таким образом, прилагаться к общностям, основанным на расе, языке и религии так же, как на кастах в узком смысле слова» [97, 48]. И на этом основании он предлагает перестать пользоваться этим термином именно в узком, т. е. принятом до сих пор в науке, смысле слова. Вот это предложение и вызывает возражения.

Отказываясь от привычного словоупотребления на том основании, что слово имеет другие значения, мы отказываемся и от применения термина не просто в узком, а в настоящем его научном значении. Действительно, другие общности индийцы могут тоже именовать джати, но, как правило, они их называют другими именами, тогда как эндогамная кастовая общность первого порядка, будь то каста, подкаста или под-подкаста, — всегда *джати* и не имеет равнозначного синонима, по крайней мере в санскрите и новоиндийских языках. Этимология этого термина показывает, что назначение его — определить общность по рождению. Джати означает «рождение», «порождение», «связанность родством», «единородность», «родня». Все это и есть характеристика кастовой эндогамной общности, общности по рождению. Хотя родство в данном случае может быть условным и номинальным, оно осознается каждым членом джати, и кастовое самосознание есть осознанность своей принадлежности к данной джати именно по рождению в ней. И функциональная характеристика касты относится прежде всего к джати.

Что же до редчайших случаев употребления термина *джати* также для обозначения более мелких, экзогамных родственных групп, то эти группы суть подразделения джати и фигурируют, как правило, под своими особыми названиями: готра, ал, мул, кула и др. Применение термина *джати* для конфессиональных, территориальных и других некастовых групп, подмеченное не одним Бетеем, есть не правило, а сравнительно редкое, употребляющееся в переносном смысле исключение.

Известно, что однозначная терминология в области квалификации человеческих общностей — явление весьма редкое. Так, неоднозначны и другие индийские термины, которыми пользуется тот же профессор Бетей, да и не только он, например: варна, шудра, готра, кула и др. Неоднозначны, особенно в бытовом употреблении, русские термины *род*, *племя*, *семья*, *народ*. Употребление последнего, особенно в просторечии, аналогично употреблению термина *джати*. «Народ» по этимологии означает, как и «джати», — совокупность нарожденных. И расхожее употребление этого термина может быть самым разнообразным и произвольным, однако в науке принято обозначать им особую



степень этнической общности или особый уровень процесса этнической консолидации. Так, и джати есть общность людей на определенном уровне кастовой консолидации.

Есть в науке и другое отношение к термину *джати*. Так, Дэвид Мандельбаум, например, в упоминавшейся двухтомной работе «Общество в Индии» термином *джати* настойчиво обозначает не только касты, но и всякие эндогамные общности, включая этнические и сектантские. Такое расширенное толкование действительно важно для индийского общества понятия претендовало, по замыслу автора, на создание впечатления об унифицированности принципов индийской социальной организации вообще.

Предпочтение термина *джати* в данном случае объяснимо, особенно как функциональной единицы. Джати — наименьшая, начальная по восходящей линии эндогамная единица в кастовой структуре (подкаста или под-подкаста). Брачные связи осуществляются внутри джати и, как правило, не выходят за ее границы, исключая некоторые случаи гипергамии; территориальные ее границы всегда определеннее кастовых; профессионально джати оказывается более однородной, чем вся каста; в ритуальном отношении именно джати выступает практически функционирующей кастовой общностью. Все это именно так в кастовом обществе, однако может не быть характерным для этнических, профессиональных или конфессиональных общностей, как и для индийского общества в целом. Этническую общность с кастой роднит эндогамия, но эндогамные группы у неинтегрированных в кастовое общество индийских племен не называются джати. Что же касается конфессиональных общностей, например мусульман или христиан, то у них строго эндогамных джати вообще нет. В неоправданной, на наш взгляд, попытке распространить на всю индийскую социальную организацию понятие «джати» проф. Мандельбаум впадает в крайность, воздерживаясь даже от употребления термина *каста*. Вместо ясного в концептуальном и структурном отношении понятия «каста» он пытается ввести новое аморфное понятие «пучок джати» (*jati cluster*) [243, 19—22].

Здесь уместно напомнить предложение А. Бетея пожертвовать термином *джати*, отказаться от его употребления вообще. Однако воздержание или отказ от признания права на существование за тем или другим понятием — не лучший полемический прием в поисках истины. От этого не перестают существовать объективные реалии, обозначаемые этими понятиями. С другой стороны, искусственная унификация значения термина может привести, и в работе проф. Мандельбаума приводит, к смешению структурных и функциональных закономерностей кастовых, этнических, территориальных и других социальных общностей в Индии. Она подчеркивает только некоторые черты сходства между кастой, племенем, профессиональной группой, сектой и т. д., игнорируя весьма существенные социальные раз-

личия между ними. Так, с одной стороны, стирается отличная во многом от кастовой специфика этнических общностей, а с другой — выпадают из поля зрения различия внутрикастовых и надкастовых структурных единиц и теряется представление о кастовой структуре вообще. Нас такая унификация понятия «джати» не устраивает именно в силу эклектичности порождаемых ею представлений о кастовой системе.

Толкование всяких квалифицирующих явления терминов зависит от контекста, в котором они употребляются. Но в принципе научный отбор и унификация терминологии есть непрерывный методический прием всякой науки. Наука вправе условиться об употреблении данного термина в избранном ею значении.

Принимая во внимание все сказанное, в этой работе я буду держаться привычного и достаточно установившегося в научной литературе толкования термина *джати* как обозначения начальной, кастовой, точнее, внутрикастовой, эндогамной общности первого ранга, т. е. уже не делящейся на эндогамные же группы и содержащей в себе только экзогамные, а иногда и гипергамные подразделения. И чаще всего такая общность будет совпадать с подкастой.

В касте может быть несколько и много подкаст. Так, земледельческая каста кунби в Махараштре насчитывает более 20 подкаст, а каста брахманов там же делится на десятки эндогамных подразделений, именуемых подкастами [216, 7]. Естественно, что подкасты различаются между собой многими обычаями и, что гораздо существеннее, — социальным положением, или престижным рангом. Вместе они образуют социальную иерархию внутри самой касты. Иерархические различия распространяются и на экзогамные подразделения внутри одной подкасты. Таким образом, кастовая иерархия охватывает всю систему, от крупнейших ее общностей до мельчайших, так называемых больших семей.

## Надкастовые общности

### *Брахманы*

Итак, структуру кастовой системы составляют разные по численности, таксономическому уровню, социальному положению и ритуальному престижу кастовые общности, каждая из которых имеет свою структуру. Выше мы рассмотрели место в системе самой касты с ее эндогамными подразделениями. Теперь следует указать место в той же системе крупных надкастовых групп или объединений каст, близких по общественному положению и носящих общее название.

Такие объединения, независимые или соподчиненные, мы найдем на всех уровнях кастовой иерархии. В совокупности они составляют значительную часть кастового общества. Некото-

рые из них насчитывают сотни тысяч и миллионы человек, широко расселены по разным областям страны и говорят на разных языках. При этом нет никаких органов управления, которые руководили бы и контролировали деятельность этих объединений. Ни государство, ни другие касты не вмешиваются в их дела. Их статус и место в системе установлены и поддерживаются вековыми традициями.

Здесь невозможно рассмотреть структуру надкастовых объединений многих даже крупных каст, фигурирующих в официальных отчетах и статистике под своими кастовыми именами. В данном случае важно уяснить себе, сколь сложным оказывается понятие «каста» в структурном отношении. Поэтому возьмем в качестве примеров несколько самых крупных и наиболее известных кастовых образований. И первым из них рассмотрим структуру самой крупной и наиболее известной кастовой общности — брахманов.

Следует помнить, что нет единой касты брахманов. Есть крупнейший и сложнейший по составу комплекс брахманских каст.

Брахманы, или брамины, как называют их в некоторых частях страны, представляют сравнительно однородную по социальному статусу группу каст, как бы прямую наследницу древней социальной категории, — варны жрецов, грамотеев, учителей, духовных руководителей и вообще лиц преимущественно умственного труда. Как уже говорилось, это высшая в кастовой иерархии, самая уважаемая, ритуально самая чистая и в конечном счете самая привилегированная категория в кастовом обществе.

Брахманство представляет особый феномен в истории индийского общества и в кастовой системе. По происхождению это самая древняя, во многом сохранившая свой прежний социальный статус, еще докастовая и доклассовая категория населения, известная в Индии под тем же названием с ведических времен, т. е. почти три тысячелетия. В свое время брахманство стало активным фактором процесса кастообразования, а позднее даже взяло на себя кодификацию кастового режима и роль его блюстителя.

Почти за три тысячи лет своей истории брахманы из варны превратились в крупнейшую группировку привилегированных каст. Из всех варн именно брахманству удалось удержать, а во многом и усилить свой прежний статус высшей социальной категории и распространить свой авторитет на все кастовое общество. Брахманство успешно адаптировалось к условиям классового общества на всех этапах его эволюции.

К сожалению, в нашем распоряжении нет официальных данных о современной численности брахманов, как и вообще кастовой статистики. Но брахманы, как наиболее однородная по статусу и самая крупная кастовая общность, насчитывают в Индии не менее 30 млн. Согласно всеиндийской переписи 1931 г.,

брахманов насчитывалось более 15 млн. Позднее официальные данные о численности каст не публиковались. Однако с тех пор население страны удвоилось, а прирост в рядах брахманства не был ниже среднего по стране. Так что цифра 30 млн. вполне обоснованна. Выходит, что только брахманов в Индии больше, чем всего населения в Бельгии и Голландии, например, или во всех скандинавских странах, вместе взятых. Брахманы есть во всех частях страны и обычно представлены там группами каст или отдельными кастами, распадающимися на большее или меньшее число подкаст каждая. По стране они распределены неравномерно. Особенно высока их концентрация в областях долины Ганга, в центрах древнеиндийской культуры, известной нам из ведической и эпической литературы. В долине Ганга живет почти половина брахманов Индии, большинство — в современном штате Уттар Прадеш. Здесь при сотнях каст в штате брахманы составляют почти десятую часть всего населения. Велика их численность также в Бихаре, Западном Бенгале, Мадхья Прадеш и Раджастане. Много их в Махараштре. В Южной Индии сравнительно высока концентрация брахманов в Тамилнаде. В остальных же южных областях она незначительна, как и на крайнем севере страны. Не высока она и на западе, в прибрежной части Махараштры и в Гуджарате.

Рассмотрим надкастовую структуру брахманства сверху вниз, начиная с самых крупных структурных единиц. Прежде всего большинство индийских брахманов традиционно принадлежит к одному из двух территориальных объединений, или стволов: Гауда, живущих к северу от гор Виндхья и Центральноиндийского нагорья вообще, и Дравида, живущих к югу от него. Каждое из объединений состоит из пяти условно-территориальных или этнотерриториальных ветвей. В объединении Гауда, включающем почти три четверти всех брахманов Индии, состоят древнейшие брахманские территориальные ветви, носящие название по месту их расселения в древности. Так, собственно Гауда, одна из пяти ветвей, шире других была расселена от восточного Панджаба, вдоль долины Ганга до его устья; Сарасвата жили в долине исчезнувшей теперь реки Сарасвати, на пространстве современной Харианы и территориях, прилегающих к правому берегу Джамны; Каньякубджа (Канакуджья) населяли центральный Доаб и долину среднего Ганга; Майтхил жили на территории Митхилы в современном Бихаре; Уткал населяли территорию современной Ориссы.

В объединении Дравида также пять ветвей, но уже не столь древних. Это видно и по названиям их, совпадающим даже с новым административным делением, а точнее, с основными этническими общностями Южной Индии. Таковы брахманы Махараштра; Гурджар, т. е. гуджаратские брахманы; Карнатака, или брахманы Каннара; Телингана, населяющие большинство районов современного штата Андхра; и собственно Дравида — тамильские и малайяльские брахманы [340, 14; 305, 45—48].

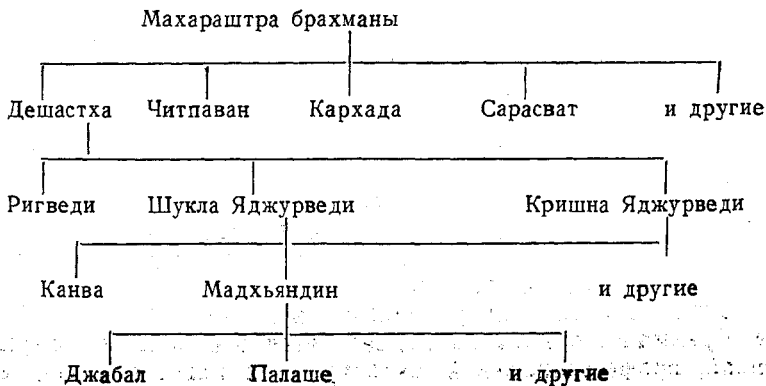
Однако есть группы брахманов, стоящие как бы вне основных десяти ветвей, например часть кашмирских брахманов, брахманы Рархи в Бенгале и Намбудури на Малабаре.

В расселении брахманов к нашему времени произошли существенные изменения. Кое-где разные группы северных брахманов, например Гауда и Сарасват в Панджабе, Сарасват, Каньякубджа и Гауда в долине Ганга, живут по соседству, а иногда и чересполосно. Группы Гауда и Сарасват можно встретить в Махаращре и даже в Южной Индии, например в Гоа, тогда как южноиндийские брахманы встречаются и на севере (например, жрецы известных храмов Бадринатх и Кедарнатх в Гархвале и Пашупатинатх в Непале — брахманы Намбудури) [305, 71]. И все же южные брахманы отличаются компактностью расселения. Объясняется это большим, чем на севере, соответствием их группировок этническому размежеванию.

Территориальные ветви брахманов — Гауда, Сарасват, Каньякубджа, Дравида — говорят в разных местах на разных языках. Гауда, например, — на панджаби, хинди, бенгали; Сарасват — на панджаби, хинди, диалектах раджастан, маратхи; Каньякубджа — на хинди, бенгали, ассамитском; Дравида — на тамильском и малайялам. Такие этнотерриториальные ветви, как Майтхил, Уткал, Махаращра, Гуджар, говорят преимущественно на одном, своем этническом или национальном, языке.

Десять ветвей двух основных брахманских стволов обычно делятся на группы каст, объединенных по территориальным, конфессиональным, генеалогическим или другим признакам. Так, среди брахманов Каньякубджа или Канауджья есть группы Вайдика, Радхия, Барендра, Сарвария, Сандхья, Дахал, Упадхья и др.; в составе брахманов Сарасват преимущественно территориальные группы, такие, как Кашмири, Догра, Синдхи, Конкани. Есть подобные группы в каждой из десяти ветвей [305, 50—68]. Как правило, они дробятся на более мелкие группы, а эти на еще более мелкие и, наконец, на касты и подкасты.

Вот как схематически выглядит надкастовая структура брахманов Махаращры.



Так, ветвь делится на крупные группы каст, такие, как Дешастха, Читпаван и др. В крупную группу Дешастха входят мелкие группы, такие, как Ригведи, Шукла Яджурведи, Кришна Яджурведи. Эти делятся на касты, например, Канва, Мадхьяндин. В составе касты Мадхьяндин несколько подкаст.

Сама Иравати Карве, предложившая эту схему, колеблется в выборе квалифицирующей терминологии для структурных рядов в ней. Так, ряд Дешастха, Читпаван и др. она называет главными кастами; следующие два ряда — подразделениями главных каст; и только последний ряд — подкастами [216, 8]. На примере брахманов Махараштры мы видим, насколько сложной может быть надкастовая часть кастовой структуры.

Своеобразна структура тамильских брахманов ветви Дравида. Уже было сказано, что тамильские брахманы составляют одну из двух этнических групп (вторая — малаяльские брахманы) ветви Дравида. Тамильские брахманы, в свою очередь, делятся на две конфессиональные группы — шиваитов Смартха и вишнуитов Шри-Вайшнава. Если по отношению ко всем другим небрахманским кастам Смартха считает себя просто брахманом, то в среде брахманов, например, по отношению к Шри-Вайшнава он — Смартха. В Танджоре, например, как сообщает Кетлин Гаф, брахманы Смартха подразделяются на несколько групп, или каст: Брахачарнам, Аштасахасрам, Вадама и Ватхима, в свою очередь делящиеся на небольшие эндогамные подкасты, каждая из которых расселена в 10—20 соседних деревнях. Брахманы Шри-Вайшнава также делятся на отдельные касты. Так, широко известна принадлежащая к этой категории каста Айянгар, распадающаяся на два подразделения — Вадакалат и Тенгалаи (северные и южные) с небольшими региональными подкастами в каждом из них [181, 146—150]. Таким образом, тамильский брахман Дравида может принадлежать одновременно к нескольким таксономическим, иерархическим, или престижным, общностям.

Итак, в совокупности брахманство состоит из сотен каст и подкаст, группирующихся в разные по числу единиц и по уровню стратиграфии структурные общности.

Традиционно занимая самое высокое положение в кастовом обществе, брахманы и другими кастами рассматриваются как некая единая высокопрестижная общность. Конечно, брахманство строже других каст соблюдает традиции, ревностно поддерживает свой кастовый приоритет и в ритуальном отношении соблюдает некую солидарность. Но единства в рядах брахманства давно нет. Различия существуют не только между брахманскими кастами, между разными подкастами одной касты, но и иногда внутри эндогамной подкасты, между разными ее экзогамными подразделениями.

Сохраняя традиционную общность и высший кастовый статус, брахманство издавна подвергается все большей имущественной, профессиональной, культурной и классовой дифферен-

циации, особенно на внутрикастовом уровне. В рядах одной брахманской касты могут быть: полунищий разносчик питьевой воды на базаре, повар, школьный учитель, министр и крупный делец с миллионным состоянием, лишь бы их занятия считались ритуально чистыми, были бы достойными брахманов. Таким образом, диапазон классовых различий в брахманской среде едва ли имеет аналогии в других кастах.

Можно с уверенностью утверждать, что социальная дифференциация, ослабление единства и солидарности в этой командующей кастовой среде являются показателями дивергенции во всей системе. И забегая вперед, стоит отметить, что процесс внутрикастовой дифференциации сильнее сказался на полярно противоположных статус-группах в системе. Так, профессиональная дифференциация и общее ослабление кастовых уз интенсивно проявляются также среди низших каст, тогда как средние, преимущественно земледельческие, касты в большей мере остаются хранителями кастовых традиций.

### *Раджпуты*

Другим примером надкастовой общности могут служить раджпуты. Это сложная и весьма своеобразная, преимущественно североиндийская многомиллионная общность этнического происхождения. По физическому облику большинство раджпутов принадлежит к ярко выраженному европеоидному расовому типу. Прародиной раджпутов считается территория современного Раджастанхана, прежде именовавшегося Раджпутаной (страной раджпутов), где они были известны со времен самого раннего средневековья. На родине своей, в западной Раджпутане и Гуджарате, раджпуты говорили на разных диалектах языка раджастанхана, принадлежащего к так называемым новоиндийским или индоарийским языкам.

Сложный этнический комплекс раджпутов сложился в VII—XII вв.— в эпоху распространения в Индии кастового строя, упадка буддизма, трансформации брахманизма в индуизм, создания пуран, т. е. своеобразной спецификации хиндуизма, и в процессе героического сопротивления индийцев начавшимся мусульманским вторжениям. Теснимые из западных областей мусульманскими завоевателями, сначала арабами, а затем афганцами, раджпуты передвигались на восток и оседали в Панджабе, долине Ганга и предгорьях Гималаев от Кашмира до Бенгала. Местное население здесь уже столетия жило в условиях кастового строя и господства хиндуизма. В этих условиях родо-племенная структура раджпутов испытала сильное воздействие кастовой организации, а их отношения подверглись влиянию кастового режима. В период мусульманских завоеваний, выбирая между насильственным обращением в ислам и включением в кастовое общество, большинство раджпутов предпочло второе. При этом, естественно, им пришлось посту-

питься некоторыми родо-племенными традициями. Воинственные племена со своими вождями, родовой знатью и вооруженными дружинами обосновались в новых местах поселения и в массе местного населения заняли положение воинского сословия вместо кшатриев, исчезнувших к этому времени вместе с другими варнами. В кастовой иерархии раджпуты составили особый слой всего на одну ступень ниже брахманов.

К раджпутам принадлежали родоначальники многих династий правителей средневековых индийских государств, знать и значительная часть армий. Это раджпуты в свое время оказали наиболее упорное сопротивление мусульманским завоевателям Индии. Но, как уже сказано, в результате длительной борьбы с завоевателями немало раджпутов было вытеснено из Раджпутаны и переселилось во многие другие области Северной Индии. В равнинном Панджабе раджпуты не только покорились завоевателям, но часть их даже приняла ислам. В могольский период большинство раджпутской знати с ее воинскими формированиями перешло на службу могольским падишахам. Уже тогда раджпутские гарнизоны были расставлены чуть ли не по всей Могольской империи от Кашмира до Декана. В результате всех этих процессов оказалось, что только в бассейне Ганга раджпутов во много раз больше, чем на родине в современном Раджастане. А в некоторых гималайских дистриктах Кангры, Химачал Прадеша и Кумаона раджпуты составляют большинство населения. В колониальный период раджпутская знать перешла на службу британским властям, и многие группы раджпутов осели на землю в качестве крупных и рядовых землевладельцев как в самой Раджпутане, так и в местах нового поселения. Значительная часть относительно зажиточного крестьянства здесь и после земельных реформ в Индийской республике представлена группами раджпутов. Раджпуты и теперь ревниво относятся к своим генеалогиям. Они по-прежнему охотно идут служить в армию, занимают и теперь многие посты в государственной и местной администрации, но менее активно проникают в сферу промышленного предпринимательства, искусства, науки. Правда, еще в конце индийского средневековья из состава раджпутов выделились торговые касты, например освал, кхаттри, марвари, разделившиеся на подкасты и широко расселившиеся по разным областям Индии.

Что же представляет собой структура раджпутской общности в составе кастового общества?

Общая численность раджпутов превышает 30 млн. человек. Наиболее полным собранием сведений о происхождении, племенном и родовом составе, социальной организации, обычаях раджпутов остается фундаментальная, опубликованная еще в 1829—1832 гг. и неоднократно переизданная работа подполковника английской колониальной службы Джеймса Тода «Анналы и древности Раджастана» [344]. Д. Тод прослужил много лет в Раджпутане и собрал ценнейшие материалы местных



первоисточников, которые обработал и обильно цитирует. Из его работы черпают сведения не только западные авторы, но и сами индийские ученые.

Основные сведения по структуре раджпутского общества мы находим в работах английских администраторов в Индии. Эти работы основаны на высокой научной квалификации авторов и материалах регулярно проводившихся всеиндийских переписей населения. Кроме упоминавшегося Джеймса Тода раджпутами занимались Дензил Иббетсон, Вильям Крук, Р. В. Рассел, Х. А. Роз и др. [203; 136; 301, 295].

Занимались раджпутской проблемой историки, лингвисты, этнографы и многочисленные специалисты по кастовой системе вообще. Проведено уже одиннадцать всеиндийских переписей населения, о раджпутах написаны специальные исследования, а четкой классификации раджпутской общности мы не имеем. Причиной тому — сложнейшее переплетение в раджпутском обществе генеалогических, этнических, кастовых, социально-престижных и даже религиозных начал.

В популярной литературе распространены представления о раджпутах как одной касте; другие кастами среди раджпутов называют основные их родо-племенные группировки (кулы), а всю общность раджпутов считают совокупностью каст и племен; третьи вообще сомневаются в настоящей кастовости раджпутской социальной организации, обращая внимание на живучесть у них родо-племенной структуры. Так, Х. А. Роз, например, не без основания заявляет: «Так, мы приходим к очевидному заключению, что нет эндогамной раджпутской касты вообще и, более того, нет подкаст, но есть ряд статус-групп, каждая из которых более или менее гипергамна» [295, т. 3, с. 282]. Однако для обозначения этих групп обычно пользуются, не исключая и самого Роза, и термином *каста* и термином *клан* (*clan, sept*), квалифицируя ими подчас одинаковые в структурном отношении не только мелкие, часто экзогамные подразделения кул, но и сами кулы. Эта терминологическая неопределенность до сих пор мешает составить четкие представления о структуре раджпутов. Но Роз прав — у раджпутов нет строго эндогамной касты в ее классической брахманской форме. И тем не менее раджпуты составляют важнейшую часть индийского кастового общества, а своеобразная их социальная организация представляет особую модификацию той же кастовой системы.

Принимая во внимание особенности раджпутского общества и различные суждения о нем, попытаемся показать основные элементы структуры раджпутской общности и место раджпутов в кастовой системе.

Согласно преданиям, раджпуты возводят себя не только к древним кшатриям, но и к военной категории более древнего периода истории — к раджанья, т. е. правителям и знати еще времен «Ригведы». Сам термин *раджпут* происходит от «раджа-путра», что буквально означает «сын раджи», или «потомок

раджи, и является более поздней модификацией термина *раджанья*.

Как и ведические раджанья, значительная часть раджпутов считает себя потомками двух главных династий ведийских времен — Солнечной (сурадж банси) и Лунной (чандра банси), а также третьей, возникшей позднее династии Агникула, или Агнибанси (рожденные огнем), по преданию появившейся из огня на горе Абу в Раджпутане. Ученые предполагают, что своим происхождением эта группа раджпутов обязана сакской и гуннской интрузии в население Северной Индии на рубеже и в первые века нашей эры. Так или иначе, за истекшее время раджпутов этой группы можно было видеть почти везде, где есть и теперь массовые раджпутские поселения. Менее значительна и не широко расселена четвертая, как бы не каноническая династия раджпутов Нагабанси, производящая себя от нагов — божественных змей. К раджпутам солнечной династии принадлежат, например, Сесодия, Качхваха, Ратхор и некоторые другие; к лунной — Ядава, или Джаду; Томар, или Тунвар, Бхати и многие другие; к династии Агникула — Повар, или Прамара, Чаухан, Парихар, или Пратихара, Соланки.

Ни одна из названных групп раджпутов не в состоянии проследить свою генеалогию до ведийских времен, однако большинство современных раджпутов соотносят себя с одной из трех мифических династий. Эти три генеалогические ветви раджпутов и есть крупнейшие их структурные подразделения.

Основной же структурной единицей у раджпутов является кула, т. е. общность по родству, до сих пор не получившая научного определения и неразборчиво именуемая в литературе то племенем, то кланом, то кастой<sup>2</sup>. Названные выше группировки внутри династийных общностей, как и десятки не названных подобных же групп, как раз и есть кулы. Отношения между кулами и внутри них скрепляют всю раджпутскую общность.

Однако, имея в виду значение кул в раджпутском обществе и не вдаваясь пока в подробности, обратимся к следующей после династийной структурной группировке раджпутов. Речь идет об их территориальных общностях со многими особенностями брачных норм, социальной стратификации и кастовой характеристики каждой из них.

Так, только в рядах раджпутов прежнего Панджаба, т. е. нынешней индийской и пакистанской его части, Харианы, Химачал Прадеша и Дели, Иббетсон в свое время выделил следующие территориальные группы: 1 — раджпутов восточных равнин, т. е. районов Харианы, Дели и верхней Джамны; 2 — раджпутов западных равнин; 3 — раджпутов западных холмов; 4 — раджпутов восточных холмов, т. е. Химачал Прадеша, Кангры, Симлы, верховьев Джамны и Биаса. Вторая и третья группы раджпутов при разделе страны на Индию и Пакистан оказались на территории Пакистана и значительная часть их затем эмигрировала в Индийскую республику.

В каждой из перечисленных четырех групп были сотни тысяч раджпутов, принадлежащих к разным традиционным династиям и представленным разными кулами. Некоторые из этих местных подразделений той или другой кулы насчитывали десятки тысяч, а подразделения таких кул, как Чаухан и Бхатти,— более сотни тысяч человек каждая [203, 134—161]. Такие крупные территориальные группировки раджпутов есть и в других местах их расселения, например в долине Ганга и на склонах Гималаев в Уттар Прадеше, но, к сожалению, мы не имеем по ним никаких статистических материалов.

Социальное положение разных групп раджпутов одной территориальной общности может быть весьма разным. Так, Х. А. Роз нашел, что 45 кул в области Джамму группируются в 4 социально-престижных «класса», как он их назвал. Эти классы состоят между собой в определенных гипергамных отношениях. При этом в одной гипергамно-престижной группе оказываются кулы разных династийных линий. А у раджпутов восточных холмов, например в районе Кангры, 4 или 6 подобных «классов», или рангов, с еще большими социальными различиями, но также связанных гипергамией [295, т. 3, 273, 281].

Все эти крупные группы, или ветви, в составе раджпутов подобны разным надкастовым объединениям в составе брахманов. Но, как уже было сказано, ядром и основной единицей раджпутского общества является кула. Обычно писавшие о раджпутах авторы по-разному представляют себе содержание этого понятия. А иногда и один автор, даже такой солидный, как Дензил Иббетсон, квалифицирует кулы и племенами, и кланами (clan, sept), и кастами. И не мудрено, ибо в большинстве кул можно найти черты, характерные для каждой из этих общностей. И уж если говорить о касте у раджпутов, то ближе всего этой общности соответствует кула.

Каждая кула имеет собственное название и возводит себя к общему, часто мифическому предку. В массе родо-племенных общностей раджпутов выделялись 36 главных, или царских, кул (раджа кула). Перечисленные нами в составе трех династийных линий Сесодия, Ратхор, Ядава, Томар, Чаухан и другие принадлежат как раз к этим царским кулам. Большинство же остальных (более сотни) кул, или кланов, группируется вокруг этих главных. При этом кула у раджпутов не совпадает по значению с одноименной, преимущественно мелкой, строго экзогамной единицей в других кастах. Там кула если не просто большая семья, то группа близкородственных семей. Раджпутская кула — преимущественно крупная, иногда в сотни тысяч человек, и сложная в отношении брачных норм общественная группа. Крупнейшие из кул широко расселены по Северной Индии от Гуджарата до Гималаев и от Кашмира до гор Виндхья. Но есть и мелкие, локальные, всего в несколько тысяч человек. Раджпутские кулы не эндогамны и не экзогамны в строгом смысле слова. И так называемые царские кулы — Качхваха,

Ядава, Чаухан и другие — не эндогамны, так как всегда допускали браки между собой и с другими кулами, как и между разными в престижном отношении подразделениями одной кулы, носящими в разных кулах разные названия (например, гот, мул, сачи, ал и другие).

В принципе эндогамными раджпутские кулы выступают в отношениях с нераджпутским окружением. Мелкие, обычно строже локализованные кулы больше напоминают касты, так как строже блюдут экзогамию своих внутренних подразделений. Фактически то же происходит и с некоторыми локальными группами крупных кул, приобретающими кастовую структуру. Так, некоторые кулы, например, в предгорных районах Панджаба и Уттар Прадеша по структуре неотличимы от других каст, а по строгости кастового режима пытаются уподобиться брахманам.

Однако в раджпутской среде господствующей формой брачных отношений является гипергамия как между кулами, так и внутри них, между упомянутыми престижными подразделениями. О гипергамии будет сказано позднее, в разделе о брачных нормах.

Меньшая по сравнению с брахманской замкнутость раджпутской общности позволила, с одной стороны, адаптировать некоторые посторонние этнические и кастовые элементы, например, из джатов и гуджаров, кхокхаров и джанджуа, гондов и бхилов, с другой — отпочковаться от раджпутской общности группам марвари, агарвал, освал, парвар и другим, превратившимся в отдельные касты уже не раджпутского статуса.

### *Другие надкастовые общности*

Надкастовые группировки существуют на всех уровнях кастовой иерархии. Такую группу представляют собой и касты, объединяемые названием банья, в Южной Индии чаще именуемые четти. Банья — торговцы, предприниматели и финансисты всех рангов, представленные в соответствующих общественных кругах областей страны разными кастами. Общая численность их также составит многие миллионы. Это и мелкие деревенские торговцы, и ростовщики и крупные воротилы делового мира. В значительной мере на кастах группы банья держится частный сектор индийской экономики.

Многие банья по традиции считают себя наследниками вайшьев — варны торговцев древних времен. Но здесь родства с варной еще меньше, чем у раджпутов с кшатриями. Касты банья сформировались из самых разных источников, и генеалогии их обычно сомнительны. Так, касты марвари, агарвал, освал, парвар претендуют на раджпутское происхождение и, возможно, являются перешедшими к торговле группами раджпутов, потерявшими свой прежний кастовый статус. Есть касты группы банья и брахманского происхождения, например бха-

тийя, дхусар-бхаргава. Большинство же из десятков торговых каст по происхождению принадлежит к среднему, а иногда и к низшему уровню кастовой иерархии. Среди банья особенно преуспели на своем поприще раджастханские марвари, маратхские и гуджаратские баньи, собирательно именуемые махаджан (большие люди) и тамильские четти. Крупнейшие касты банья, например агарвал в Северной Индии и четти в Южной, насчитывают сотни тысяч человек и делятся на территориальные подкасты.

Касты группы банья также эндогамны, хотя нарушения эндогамии, как и других норм кастового режима, в этой среде, особенно подвергшейся большому влиянию Запада и буржуазного образа жизни, наблюдаются чаще и воспринимаются с большей терпимостью. И нарушение экзогамии местных подразделений каст банья, особенно в городах, становится все более обычным явлением.

Как и все другие надкастовые объединения, касты банья в совокупности не имеют никаких управляющих или контролирующих органов типа общих панчаятов (советов). По сравнению с другими надкастовыми общностями отдельные касты группы банья более автономны.

Крупную надкастовую общность в Северной Индии представляют собой относящиеся к низшим, в прошлом неприкасаемым кастам чамары. Можно предположить, что в современной Индии они насчитывают более 20 млн. человек и по численности мало уступают брахманам<sup>3</sup>. По традиционной профессии они кожевники, шорники, сапожники, а также уборщики павшего скота, обеспечивающие себя таким образом сырьем — кожами. Эти нечистые в кастовом обществе занятия ставили чамаров на одну из самых низких ступеней в кастовой иерархии. В среде низших каст чамары — самая крупная кастовая общность. Если равные им по численности брахманы рассеяны по всей стране, то чамары расселены более компактно, преимущественно в нескольких областях Северной Индии, а именно — в Панджабе, Уттар Прадеше, Раджастхане и Бихаре. Основная масса чамаров приходится на штат Уттар Прадеш. В некоторых его дистриктах чамары составляют 15—20% всего населения и являются крупнейшей из местных кастовых групп [306].

Почти во всех штатах Южной Индии у крупных народов есть свои касты тех же традиционных занятий, того же ранга в кастовой иерархии, однако носящих иные названия, например махар в Махараштре, мадига в Андхре или чаккилия в Тамилнаде.

Общность чамаров состоит из множества одноименных каст, распадающихся обычно на подкасты, носящих местные, узкопрофессиональные или иные специальные названия. Окруженные в низах индийского общества другими близкими по рангу низшими кастами, чамары сохраняют отчетливое кастовое самосознание, строго соблюдая эндогамию и другие нормы.

Естественно, что в условиях капиталистического развития (в частности, с ростом промышленных предприятий) все больше чамаров попадает в разряд промышленных, главным образом неквалифицированных рабочих. А на кожевенных и обувных заводах чамары занимают должности квалифицированных рабочих и инженеров. Но большинство их еще раньше превратились в сельскохозяйственных рабочих. Происходила дифференциация чамарских каст и по другим профессиональным признакам. Все это вносило социальные различия и в эту среду наиболее обездоленных в кастовом обществе. Среди чамаров появились разные престижные группировки. Некоторые новые профессиональные группы обособились и перестали заключать браки или совместно принимать пищу с однокастниками, занимавшимися традиционно уборкой падали или обработкой сырых кож. К таким группам чамаров могут быть отнесены некоторые узкопрофессиональные группы городских сапожников, а также изготовителей кожаной галантереи. Результатом кастовой дифференциации в среде чамаров являются, например, джатавы. Джатавы — бывшие чамары города Агры, упорными усилиями в XIX — начале XX в. превратившиеся в отдельную касту преимущественно городских сапожников. Они порвали традиционные связи с остальными чамарами. В их среде заметно усилились имущественное и социальное расслоение. Они создали свои просветительские и культурные учреждения, политические организации; они претендуют на более высокий кастовый статус [234; 235].

В кастовом обществе на всех его уровнях можно выделить и другие более или менее значительные надкастовые объединения, например маратха в Махараштре, оккалига в Карнатаке, патидар в Гуджарате. Правда, чаще их считают отдельными кастами. И действительно, иногда трудно установить, имеем ли мы дело с надкастовым объединением или с крупной кастой и ее подкастами. Так, надкастовая общность оккалига, например, включает касты морасу, халликар, халу, нонаба, гангадикара.

### **Внутрикастовая экзогамная структура**

Перечисленные кастовые и надкастовые эндогамные общности не исчерпывают структуру кастовой организации. Не менее существенной частью ее являются внутрикастовые структурные единицы разного уровня<sup>4</sup>. Но если надкастовые объединения существуют не у всех каст и не во всех кастах есть эндогамные подкасты, то внутрикастовая структурная градация экзогамных групп присуща большинству каст и принимает весьма сложные формы.

Каждая эндогамная группа в кастовой системе, т. е. каста или подкаста (джати), имеет свою внутреннюю, иногда многостепенную, структуру. Как уже упоминалось, эндогамная общ-

ность — каста или подкаста — обычно делится на несколько крупных экзогамных групп в тысячи, а иногда десятки тысяч человек каждая. У брахманов и некоторых других каст эти основные экзогамные подразделения, аналогичные родам, называются готрами, но у других каст они могут носить иные названия, например *бхаибандх*, *бирадари*. Но готры или равнозначные им единицы во многих кастах стали настолько крупными и столь широко расселенными общностями, что людям было трудно себя идентифицировать с ними и экзогамия их становилась в значительной мере номинальной. Поэтому некоторые, особенно мелкие и компактно расселенные, касты довольствуются делением только на готры или равнозначные [108, 45; 202, 50]. Обычно, и это весьма существенно, надо иметь в виду, что внутри готр или равных им по значению экзогамных общностей существуют более мелкие экзогамные же подразделения, например *нукх*, *ал*, *тхок*, *мук*. Эти, в свою очередь, подразделяются на еще более мелкие и мельчайшие экзогамные группы, в англоязычной литературе часто именуемые линиджами, иногда представляющими собой просто большие семьи. На языках Северной Индии эти мельчайшие структурные подразделения каст обычно называются *кунба*, *кула*, *пурукх*, *кутумб*.

До сих пор речь шла о классификационной внутренней номенклатуре, но каждое из экзогамных подразделений касты имеет собственное имя. Иногда это название по месту локализации данной группы, а чаще по имени предполагаемого или реального предка, так как речь всегда идет о группах номинальных или действительных родственников. У многих брахманов, как ортодоксов и блюстителей кастового режима, принято выделять главные готры, носящие имена легендарных мудрецов (риши), считающихся сыновьями самого Брахмы, а именно: Кашьяпа, Васиштха, Агастья, Бхригу, Бхарадвāja, Гаутама, Атри и Вишвамित्रа. Мудрецы, давшие свои имена ортодоксальным брахманским готрам, так и называются — готракара риши (творцами готр). Эти готры в разном сочетании можно встретить у самых разных брахманских каст, особенно в Северной Индии. Но и другие, небрахманские касты усвоили некоторые из этих имен для своих готр. Поэтому одноименные готры можно встретить в разных кастах. Так, особенно популярно имя Кашьяпа [108, 43, 44; 202, 49]. Но наряду с этим в брахманских и других кастах есть сотни готр, носящих локальные, патронимические, профессиональные, даже тотемные и другие названия.

Несколько примеров покажут внутрикастовую структуру касты и разное соотношение составляющих ее единиц.

Так, сравнительно элементарна структура у джатов и некоторых других каст в описанной супругами Фрид деревне Шайти Нагар [164]. Здесь касты включают в себя большее или меньшее число экзогамных готр, распространяющихся на много деревень. Так, джатская готра Ман расселена в 8 деревнях. Готры

делятся либо непосредственно на кунбы или кутумбы — своеобразные патронимии, либо сначала на кханданы, а уже эти — на кунбы, составляющие группы семей (кула). У ахиров Панджаба основные экзогамные единицы — готры. Но у тех же ахиров в Бихаре кроме готр есть более мелкие подразделения территориального типа — мулы. А крупные мулы делятся на еще более мелкие группы, именуемые пурукх. Здесь экзогамные функции выполняют уже не столько готры, сколько мулы и особенно пурукхи [177, 231]. У брахманов Канауджья (Каньякубджа) 6 или 7 готр, и каждая делится на 10—12 кул, носящих местные названия. Между последними и осуществляются брачные, в данном случае гипергамные, отношения. В Гуджарате у некоторых каст готры делятся на *нукхи* (нукх), а эти, в свою очередь, на кулы, которые состоят из большего или меньшего числа семей и практически выступают основной экзогамной единицей [202, 51]. А у касты кунби в Махараштре роль готр вообще выполняют кулы [177, 230]. В подкасте Наттукоттаи торговой касты четти в Мадурай девять экзогамных групп, именуемых *ковил*. Три из девяти *ковил* имеют внутри более мелкие экзогамные подразделения [202, 50, 51].

Земледельческая каста бхуинхар (бхумихар) в Уттар Прадеше имеет в своем составе 84 готры, но функционирующими экзогамными единицами у них являюся мулы [108, 45]. В Бихаре каста скотоводов гоала делится на две подкасты, которые так и называются Сатмулия (семимульная) и Неомулия (девятимульная). Таким образом, каста делится в основном на многие мулы. Но при этом первая подкаста избегает браков в мулах семи степеней родства, а вторая даже в девяти [177, 23]. Джаты в районе Дели делятся на готры, которые подразделяются на кунбы [232, 23, 24].

В структурном отношении особенно интересны джаты района Музаффарнагар в Уттар Прадеше. Здесь джаты делятся на кханы — общности, равные по значению готрам. Кханы делятся на экзогамные тхоки, тхоки — на бара-кханданы (большие кханданы), а эти, в свою очередь, — на просто кханданы, каждый из которых состоит из большего или меньшего числа семей, иногда группирующихся в семейно-родственные группы [282, 62—68].

Таким образом, место и значение одинаковых по названию экзогамных единиц в структуре каст или подкаст практически может быть разным, т. е. не все термины внутрикастовой номенклатуры и не всегда однозначны. Так, употребляемый обычно для обозначения экзогамных групп термин *бирадари* в отдельных случаях может обозначать и эндогамные подразделения касты, т. е. подменить термин *джати* или употребляться наряду с ним [250, 152]. А с термином *кула* (кул) и того сложнее. В большинстве каст кул — мельчайшая экзогамная единица, но в некоторых кастах так обозначают единицы, равные готрам, а у раджпутов кула — крупные структурные общности и



чаще не экзогамные. В касте гоала, как мы видели, мулы суть основные экзогамные единицы, заменяющие готры, тогда как у ахиров Бихара мулы занимают промежуточное положение в экзогамной цепочке между готрами и пурукхами. Нукх как экзогамная единица также может занимать разное место в ряду внутрикастовых экзогамных общностей. Важно, что такой ряд или комплекс иерархически связанных между собой экзогамных единиц существует едва ли не в большинстве индийских каст.

Мельчайшим подразделением кастовой структуры является семья, часто большая, объединенная или расширенная. Она чаще всего обозначается индийским термином *кула*. Для большинства народов Индии типична семья патрилинейная, патрилокальная и даже патриархальная. Она может состоять из старшей супружеской пары, женатых братьев мужа с семьями и женатых их сыновей с потомством, т. е. из соединения нескольких малых семей. Иногда это семьи нескольких братьев, живущих одним хозяйством и даже под одной крышей.

По размерам такие семьи редко превышают 10 человек, хотя встречаются и значительно более крупные. Как правило, такая семья содержит старшую супружескую пару и малые семьи женатых сыновей. Дочери, достигшие брачного возраста, выходя замуж, покидают семью родителей, поэтому в объединенных или расширенных семьях часто преобладают мужчины. Возглавляют такие семьи обычно старшие по возрасту мужчины. Женская часть семьи обычно состоит под надзором старшей женщины.

Несколько, а иногда десятки семей объединяются в родственные экзогамные группы низшего порядка, вроде упоминавшихся кунб, пурукхов, кханданов и т. д. Управляются эти родственные группы старейшинами — уважаемыми представителями семей.

В качестве тенденции следует отметить, что в последние десятилетия даже в деревнях растет число малых, индивидуальных семей. Но и эти семьи так или иначе вливаются в родственные группы.

После всего сказанного оптимальная внутренняя структура касты представляется в следующем порядке:

эндогамные подкасты (джати);

крупные экзогамные общности (готры) внутри подкаст;

более мелкие подразделения типа тхок, мул, нукх и др. внутри готры;

мельчайшие экзогамные единицы внутри тхоков, мулов, нукхов и др., например кунба, кхандан, представляющие, в свою очередь, патронимические группы семей, и, наконец, — семьи разного наименования.

Примером, близким к этой оптимальной схеме, может служить описанная выше структура джатов Музаффарнагара.

Естественно возникает вопрос: при столь сложной внутри-

кастовой структуре какие организации наблюдают за поддержанием социальных границ и соблюдением соответствующих отношений между разными по величине и таксономическому уровню структурными единицами в кастовом обществе? На уровне надкастовых общностей, т. е. совокупностей всех брахманов, махаров, раджпутов, ахиров или чамаров, никаких управляющих органов нет. Традиция эти общности создала, она же поддерживает установившиеся внутри них отношения. Конфликты на этом уровне кастовой структуры почти не возникают, так что в арбитраже нет необходимости. На внутрикастовом уровне органы самоуправления существуют, и, чем мельче кастовое подразделение, тем определеннее и постояннее эти органы. Обычно это так называемые панчаяты — советы из выбранных или кооптированных родственными группами уважаемых лиц.

В особенно крупных и широко расселенных кастах панчаяты функционируют на уровне местных кастовых подразделений, или подкаст. В небольших и тесно локализованных кастах существуют, как правило, свои отдельные панчаяты. Советы с тем же названием *панчаят* бывают и в экзогамных подразделениях каст. Панчаяты могут быть постоянно функционирующими органами, а могут выбираться по мере надобности — для рассмотрения накопившихся дел или по поводу экстренно возникшей проблемы. В мельчайших родственных группах типа кула или пурукх вместо панчаята местные кастовые дела решает иногда группа старейшин из состава наиболее уважаемых семей. Особенно активно функционируют панчаяты местных подкаст и экзогамных групп.

Итак, основной структурной единицей кастового общества является эндогамная каста. Над ней могут возвышаться надкастовые объединения того же наименования, но разных таксономических степеней, как мы видели на примерах брахманов и раджпутов. Ниже касты и внутри нее мы находим преимущественно экзогамные подразделения различных наименований и также нескольких степеней вплоть до мельчайшей — так называемой большой неразделенной семьи.

\* \* \*

Описанная выше кастовая структура организована иерархически и представляет сложную социальную стратификацию общества. Проблема состоит в установлении принципов стратификации системы, т. е. определения места каждой касты на той или другой ступени иерархической лестницы. Принято считать, что верхний слой этой иерархии составляет группа брахманских каст, а самый нижний — большая группа неприкасаемых каст вроде бханги, чамаров, махаров, чаккилии. Но как раз между крайними степенями иерархии лежит основная масса (более 90%) каст. И на сколько ступеней, или слоев, делится эта масса, никто не может сказать. Ту и другую крайние группы

иногда расширяют за счет некоторых прилегающих к ним по рангу кастовых групп. И тогда говорят о *высших* кастах и *низших*. Однако критерии включения каст в эти ранги всегда условны, если не субъективны. Действительные различия между кастами неисчислимы. Нет двух совершенно равных по социальному положению каст, а близость их всегда относительна. Условны и все предлагаемые учеными группировки, или классификации, каст. Всех каст более трех тысяч. Это не значит, что в кастовой иерархии 3 тысячи ступеней. Но в любой паре каст одна обязательно считает себя выше другой.

Из существующих ныне классификаций каст наиболее распространена традиционная варновая классификация. Хотя варны как социальные категории давно изжили себя и фактически прекратили существование, они все еще используются как ранговые критерии для классификации каст. В действительности навязываемая брахманством или некоторыми учеными традиционная идентификация современных каст с варнами вводит в заблуждение и до абсурда упрощает сложнейшую социальную систему. Тем не менее традиция приписывать современные касты той или другой варне существует даже в науке.

Пользуясь варновыми принципами классификации, В. Х. Вайзер, например [356], разделил 24 кастовые группы деревни Каримпур на 4 категории: 1 — брахманы и родственные, 2 — кшатрии и родственные, 3 — шудры, 4 — внекастовые. При этом в одной категории, или варне, нет хотя бы двух равных по рангу каст. Классификация эта более чем спорна. Если астрологи бхаты действительно близки брахманам, то ювелиры сонар никак не равны даже каястхам, рядом с которыми поставлены, а тем более кшатриям, в разряд которых зачислены. Произвольно составлена им категория шудр, в которую попали все другие касты, кроме внекастовых, также представленных несколькими кастами. При этом цирюльники, например, поставлены на много ступеней выше рангом, чем маслоделы и даже торговцы махаджаны. Придерживаясь варновой структуры, Вайзер не нашел, однако, ни одной касты, которую можно было бы отнести к варне вайшья. Среди внекастовых он перечислил 4 мусульманские касты и четыре действительно внекастовые с точки зрения варновой структуры, т. е. неприкасаемые. Всего в Каримпуре он насчитал кроме мусульманских 20 разных кастовых статус-групп. Совершенно очевидно, что кто-то другой тому же составу каст дал бы иную, совсем непохожую на вайзеровскую классификацию. С Вайзером можно спорить по поводу относительного ранжирования кастовых групп, но несомненно, что по рангу они разные — 24 касты в одной деревне.

В конкретных местных условиях две-три кастовые группы в деревне могут считаться близкими по социальному и ритуальному уровню, тогда как в другой деревне может не быть оснований именно так их группировать. В среде неприкасаемых каст различия между дхоби (прачками) и чамарами (кожевниками),

например, или дхоби и бханги (уборщиками) в практике отношений могут быть иногда более существенными, чем в среде чистых (например, разных земледельческих) каст или между чистыми барханами (плотниками) и теми же дхоби или чамарами.

Принятая в свое время составителями Всеиндийской переписи населения 1901 г. и ставшая с тех пор тоже традиционной другая классификация каст, а именно группировка их в несколько ранговых категорий по степени ритуальной чистоты и скверны в принципе имеет под собой некоторые основания. Речь идет о ритуальной чистоте вещей, продуктов питания, занятий и вообще образа жизни разных каст. Признаки эти действительно существенны при межкастовых отношениях, но группировка по ним каст в иерархические категории всегда была относительной и произвольной. Установление степени относительной чистоты той или другой касты в ряду других не имело объективных критериев. Тем не менее и эта классификация каст достаточно популярна. Сторонником ее является, например, такой авторитетный исследователь, как французский ученый Луи Дюмон [151]. Известно, что на недостижимой другими высоте по степени ритуальной чистоты стоят касты брахманов. Попасть в разряд брахманов какой-либо касте со стороны, вырасти до их уровня в процессе санскритизации, совершенно невозможно. Но и среди брахманов есть разные престижные категории, т. е. касты разного социального уровня. Одни считаются настолько высокими, что даже не принимают пищу от других брахманов. К этой категории относятся, например, брахманы Намбудури в Керале, Кулины в Бенгале, Вайдики в Махараштре и др. Но есть и низшие брахманские касты. Среди них те, например, которые ритуально обслуживают неприкасаемых. Они-то и котируются ниже других брахманов. Так, от Марка — брахманской касты в Карнатаке — не только брахманы, но и кастовые хинду вообще отказываются принимать пищу и воду.

Все это показывает, что уже не существует ни варнового, ни ритуального единства даже в среде брахманских каст, еще сохраняющих единое, варновое по происхождению, название. Что же касается остальных каст, включая неприкасаемых, то и в их среде мы не найдем единой мотивировки ранговых различий.

Представления о ритуальной природе кастовой иерархии так же преувеличены, как и о ритуальности самих кастовых различий. Ниже будет показано, что в той и другой проблеме существенную роль играет специфика индийского разделения труда. И проблема осквернения может иметь отношение не только и не столько к ритуалу, сколько к характеру самого труда и места его в жизни общества. Кетлин Гаф, например, ставит закономерный вопрос: «Ачхут (неприкасаемый. — М. К.) занимается грязным делом не потому ли, что он ритуально нечист, или нечист он потому, что занимается грязным делом?» Ответ совершенно ясен [181, 51, 52]. В разряд ритуально не-

чистых люди попадали потому, что волею судеб вынуждены были заниматься не столько ритуально, сколько физически грязным трудом.

Необходимо помнить, что социальный плюрализм кастового общества, сведенный в систему, не имеет себе равных в других странах у других народов. Особо следует остановиться и на квалификации самой системы. Г. Д. Берреман, например, определяет ее как «систему наследственных групп, рамки каждой из которых являются для ее членов максимальными границами взаимодействия на равных (*statusequal interaction*), но между которыми отношения неизменно иерархические» [90, 49]. Это слишком общее, но в принципе верное определение. К нему следует добавить, что группы эти (касты) не просто наследственные, но профессиональные, играющие каждая свою роль в процессе разделения труда и других функций общественной жизни, особенно очевидных на местном уровне. И по-видимому, права П. М. Коленда, рассматривая все особенности системы уже на деревенском уровне [223]. О том же говорил Мак Ким Мариотт. Он считал, что кастовая иерархия на местном деревенском уровне, т. е. кастовый состав деревенского населения, это реальная взаимодействующая иерархия [245, 92—107].

Говоря об иерархии отношений, не следует думать, что она универсальна. По одним показателям, например профессии, каста может стоять на одном уровне, на одной иерархической ступени с другими, тогда как иные показатели, например брачные нормы, могут ставить ее на равные с какими-то третьими. По всему комплексу кастовых показателей нет двух равных каст. Может быть, в этом кроется причина неудач всех классификаций кастовой системы. Ведь все они строятся на обобщенных категориях, выбор которых, как и разделение каст по ним, обычно субъективен и зависит от воли исследователя (пример Вайзера).

В практических целях конкретных исследований пользуются иногда и упрощенными ранговыми классификациями каст. Так, П. М. Коленда, например, в своем исследовании семьи делит все касты на три категории: дваждырожденных, шудр и неприкасаемых [222, 378—380]. Эта группировка каст в известной мере тоже традиционна, но и она условна, так как критерии зачисления каст в эти категории субъективны.

Изложенное выше приводит нас к выводу о сложнейшей иерархии в кастовой системе, а значит, тщетности попыток установить в кастовом обществе единую ранговую структуру и разложить все многообразие каст по этим категориям. Мешает этому конкретное многообразие и относительность ранговых различий в местных условиях. Поэтому можно понять официальную позицию индийских правящих кругов, конституционно выделивших в особую категорию только «зарегистрированные касты» и отказавшихся от какой-либо классификации основной массы каст.

# РАЗДЕЛЕНИЕ ТРУДА В КАСТОВОМ ОБЩЕСТВЕ

### Разделение труда

Добывание средств существования во все времена у всех народов было важнейшим условием существования, главным занятием и основной заботой людей. В процессе добывания или производства средств существования, включая и воспроизводство себе подобных, становилось само человеческое общество. Способ производства и характер разделения труда определяли место человека в обществе, его отношения с другими людьми, группировку коллективов и формы их сосуществования, т. е. общественную организацию. И если кастовая система есть специфическая форма общественной организации, то корни следует искать прежде всего в отношениях по поводу добывания средств существования, в производственных отношениях и, в частности, в индийской специфике общественного разделения труда, сложившейся в древности и сохранившейся в существенных ее чертах почти два тысячелетия.

Между тем повторять эти азбучные истины материализма приходится потому, что и в современной науке не преодолена идеалистическая альтернатива объяснению природы кастового строя, а именно концепции религиозного происхождения кастовых различий, кастовой организации и всей кастовой системы. Причем если ученые не прямо следуют идее брахманского жречества о божественном происхождении варн, а позднее и каст, то многие из них переоценивают роль культа, значение ритуала и самой религиозной идеологии в объяснении сущности кастовой организации. Между тем известно, что в кастовом обществе происхождение и традиционные занятия предков, более чем все другие обстоятельства, определяют судьбы индивида, всех его родственников и самой касты. Наследственно, из поколения в поколение передается кастовая принадлежность, и вместе с ней наследуется от предков род занятий, или профессия. Если человек по традиционной профессии гончар, значит, все родственники его и предки с обеих сторон также гончары. Гончарами суждено быть и его потомкам. Правда, в современных условиях он в принципе может сменить профессию, стать инженером или врачом, дойти до звания профессора и должности министра, но эта его карьера никак не меняет кастовую принадлежность и традиционную профессию ни его самого,

ни его потомков. Для общества они не столько дети профессора, сколько представители соответствующей касты.

Рассмотрим в этой главе профессиональную дифференциацию кастового общества, специфику разделения труда в нем и практику повседневных экономических отношений.

Естественный процесс второго, как называл его Ф. Энгельс, всеобщего разделения труда состоял в том, что на соответствующей стадии общественного развития ремесло отделилось от земледелия в особую отрасль производства, сосредоточившуюся главным образом в городах. Индийская особенность второго общественного разделения труда состояла в том, что в Индии ремесло, отделившись от земледелия, не обособилось, не ушло в города, но продолжало оставаться в деревне, органически взаимодействуя с земледелием как неотъемлемая часть сельскохозяйственного производства. При этом речь идет не о технологическом, а именно об общественном разделении труда.

На индийские особенности общественного разделения труда как фактор образования, функционирования и живучести кастовой системы обращали внимание давно. Прежде всего следует сказать, что совершенно определенно высказывался по этому поводу К. Маркс уже в первых своих работах, даже на основании тех начальных сведений о кастовой системе, которые были накоплены к середине XIX в. В «Немецкой идеологии», критикуя современных ему историков, К. Маркс пишет: «Если примитивная форма, в которой осуществляется разделение труда у индусов и египтян, порождает кастовый строй в государстве и в религии этих народов, то историк воображает, будто кастовый строй есть та сила, которая породила эту примитивную общественную форму» [1, 38]. Маркс кастовую организацию называет кастовым строем и подчеркивает определенную причинно-следственную связь, а именно производительность каст от разделения труда. В статье «Будущие результаты британского владычества в Индии» Маркс говорит совершенно определенно о системе «наследственного разделения труда, на которой покоятся индийские касты» [3, 228]. Существенно, что Маркс еще в 1853 г. называл индийское наследственное разделение труда системой. И уже в «Капитале» он пишет: «Касты и цехи возникают под влиянием такого же естественного закона, какой регулирует образование в животном и растительном мире видов и разновидностей,—с той лишь разницей, что на известной ступени развития наследственность каст и исключительность цехов декретируются как общественный закон» [4, т. I, 352]. А еще раньше, в «Нищете философии», Маркс говорил по поводу форм или правил разделения труда: «Вызванные к жизни первоначально условиями материального производства, они были возведены в законы лишь гораздо позднее. Именно таким образом эти различные формы разделения труда и легли в основу различных форм организации общества» [2, 153—154]. Эта мысль о первичности и активной роли разделе-

ния труда в становлении той или другой формы общественной организации как нельзя лучше объясняет и наш тезис о том, что специфическая форма разделения труда лежит в основе кастовой формы организации общества.

На кастообразующую роль разделения труда сто лет назад обратил внимание состоявший на индийской колониальной службе Дж. Несфилд. Основу кастовых различий он видел в «дифференциации функций» и профессиональный фактор считал определяющим в процессе кастообразования [267, 8, 9, 19, 20, 132]. Оппоненты Несфилда, в частности такие знатоки каст, как француз Эмиль Сенар и англичанин Херберт Рисли, обвиняли его в преувеличении экономических или профессиональных и недооценке других факторов этого процесса. Однако у Несфилда были и сторонники. Тогда же, в 80—90-х годах XIX в., в пользу производственной, профессиональной природы каст высказывался немецкий ученый, исследователь «Махабхараты» И. Далманн, увлекавшийся, однако, параллелями между кастами и средневековыми германскими гильдиями [140]. Но другой практический исследователь каст, англичанин Дензил Иббетсон, учитывал этнический, или племенной, как он говорил, и религиозный факторы, а все же настаивал на приоритете функционального [203].

Может быть, еще важнее, что тезис о преимущественном значении экономических факторов, таких, как род занятий и разделение труда, в становлении и функционировании кастовой системы защищал ее знаток Эдвард Блант. Он учитывал всю совокупность факторов и оценку их предшественниками и предпочтение отдавал именно индийским особенностям процесса разделения труда. Блант особо выделял строгую как нигде наследственность занятий и эндогамию. Построенная на них система, по его мнению, определяла не столько судьбы отдельных людей, сколько судьбы коллективов, групп, корпораций [108, 231]. Аргументом в пользу этого тезиса ему казались и дальнейшие судьбы каст. Дробление старых каст и появление новых происходило главным образом по причине усложнения производства и дальнейшего разделения труда, или профессиональной дифференциации. В большинстве случаев касты возникали на этой почве и в новое время. Процесс образования новых каст, по мнению Бланта, происходил на протяжении всей истории и продолжается в наше время. Когда накапливается достаточно большое количество семей, а точнее говоря, локализованных экзогамных групп той или другой касты, перешедших к новым занятиям, они предпочитают уже брачиться между собой, отчего образуется новая эндогамная общность, т. е. подкаста. Она, в зависимости от обстоятельств, может оставаться подкастой в своей касте или примкнуть к уже существующей подобной касте, а если численно достаточно велика и экзогамные группы в ней крупные, — конституироваться в отдельную новую касту [108, 234, 235].



И Блант приводит многочисленные примеры нового кастообразования на функциональной или профессиональной основе. Так, торговая каста дхусар-бхаргава брахманского происхождения, а торговые касты кхаттри и бхатия, по традиции, вышли из бывших кшатриев. Каста бхуияр — не что иное, как чамары, перешедшие к ткачеству. Известно, что крупная североиндийская каста мочи происходит из чамаров, занявшихся только сапожничеством и изготовлением седел, но отказавшихся от обработки сырой кожи. То же произошло и с кастой джатов в Агре. Некоторые подразделения касты каястха, по традиционной профессии писцы и грамотеи, перешли к менее почетным, но более прибыльным профессиям портных, сапожников, сушильщиков зерна и стали называться соответственно каястхадарзи, каястха-мочи и каястха-барбхунджа. Часть касты гуалнат (певцов, танцоров, акробатов) перешла к торговле и стала отдельной кастой бади-банджара. А в касте горшечников кумхар образовались подкасты: бардхия — пользующихся для перевозки волами; гадхере — соответственно перевозящих ослами; катерия — делающих горшки без помощи гончарного круга; касгар — специализирующихся только на изготовлении чашек [108, 236—238].

Осуждаемое кастовым режимом, но неизбежное в действительности изменение занятий теми или другими подразделениями каст приводило к образованию новых подкаст и каст и отражалось на положении их в кастовой иерархии. В иных случаях это приводило к утрате прежнего престижа, но соответствующие кастовые группы шли на это из других, чаще всего экономических соображений. Но иногда престиж новой касты даже повышался.

Конечно, новые касты или подкасты возникали и по другим причинам, в том числе и конфессиональным, особенно в связи с изменением культовой практики. Но количественно эти новообразования не идут ни в какое сравнение с последствиями профессиональной дифференциации кастового общества.

Когда мы говорим о традиционном разделении труда в кастовом обществе, мы имеем в виду не столько конкретные формы трудовой деятельности, сколько принципы организации труда в этом обществе. Речь идет не о неких застывших с незапамятных времен профессиях, а о традиционно организованной системе трудовых отношений специализированных групп, охватывающей все общество. Принципы этой системы состоят в том, что в каждой отрасли производства и общественной деятельности функционирует более или менее определенный набор соответствующих профессиональных каст. В одной отрасли могут быть заняты десятки, а в другой и сотни чаще всего близких по общественному положению, но все же разных каст. Профессионально они дифференцированы в соответствии с делением каждой отрасли на более мелкие виды трудовой деятельности. Многие касты носят чисто профессиональные названия.

Каждая из более чем трех тысяч каст профессионально ориентирована, т. е. имеет если не определенную традиционную профессию, то конкретный круг занятий. В разных частях страны разноименные касты могут иметь одну профессию. Традиционна она в том смысле, что, как обязательная, передавалась по наследству от отца к сыну в длинном ряду поколений и будет унаследована потомками. Традиционная профессия когда-то была главной для касты. Но круг этих занятий для каждой касты более или менее строго определен той же традицией. Нарушение его обычно осуждается и даже наказывается кастовыми советами и кастовой общественностью, иногда настолько строго, что редкий индеец на это отважится. Вместе с тем многие касты, особенно в наше время, под влиянием того же процесса усложнения производства и разделения труда заметно расширили диапазон своих традиционных занятий. В этом отношении наиболее консервативными оказались земледельческие касты. Так, по данным переписи населения 1931 г., более 90% состава земледельческих каст занимались традиционным трудом, т. е. земледелием, тогда как из торговых каст торговлей были заняты 70%, из ремесленных и обслуживающих каст в традиционных профессиях было занято около половины. Более других устроились от традиционных занятий брахманы. Только жречеством занимается чуть больше 10% брахманов [108, 251]<sup>1</sup>. Земледелие считается доступным и даже почетным занятием для всех каст, за небольшим исключением крайних приверженцев ахимсы<sup>2</sup>, остерегавшихся убивать живые существа (в данном случае возможных червей и насекомых) даже плугом. Такими крайними пуристами выступают иногда и некоторые члены высших каст, например раджпуты, возводящие себя к воинской варне кшатриев.

Если одни занятия традиция касте предписывает, то некоторые другие категорически запрещает. Даже самый бедный деревенский брахман не станет ремонтировать свою обувь или стирать одежду. Для этого в деревне живут особые касты. Плотник бархаи, например, может выполнять самые разнообразные плотничьи, а в отдельных случаях и кузнечные работы, но он не может починить кому-то постороннему обувь или кого-то побрить. То и другое выходит из круга его традиционных занятий и унижает его кастовое достоинство.

Подобные примеры кастовых традиций можно наблюдать и в городе, казалось бы, в наименее консервативной среде. Побывавшие в индийских гостиницах иностранцы могли обратить внимание, что коридорные и номерные служители весьма исполнительны и предупредительны. Так, служащий охотно застелит вашу постель, быстро принесет вам в номер газету или обед. Но, если вы случайно в его присутствии прольете воду на пол, он не станет тут же ее вытирать, а побежит за другим, который это сделает. И если вы попросите отнести в прачечную ваше белье, он тоже пришлет кого-то другого. В первом

случае придет бханги или чухра — по традиционным занятиям уборщик, а во втором — дхоби, т. е. прачка. Сам же коридорный обычно из чистой, а то и высшей касты<sup>3</sup>. Ему не пристало исполнять несвойственные его касте обязанности.

Приведенные примеры характеризуют правило отношения каст к традиционным занятиям. Их можно бесконечно умножать.

### Кастовая община

Ареной, где касты постоянно взаимодействуют экономически, где в полной мере проявляется между ними традиционное разделение труда, является деревня, точнее — деревенская община. Там это становится очевидным даже постороннему, стоит ему только провести в деревне несколько дней. Но и в городах, где нетрадиционная сфера экономики значительно шире, касты взаимодействуют между собой в традиционных отношениях.

Почти на всей территории Индии население состоит из местных групп нескольких, а то и более двух десятков, разных каст, разных по социальному уровню, а главное — для нас в данном случае — и по традиционным занятиям. Самих профессий обычно меньше, скажем, может быть несколько групп разных земледельческих каст. Земледельческие группы и численно самые крупные. Группы других каст могут состоять всего из нескольких, а то и одной-двух семей. Все зависит от размеров деревни и сложности ее кастового состава.

В разных частях страны, разных природных условиях разные размеры деревень. В большинстве равнинных областей они крупные. Сто дворов, или около 500 жителей на деревню, — средняя их величина. Количество кастовых групп в такой деревне может быть 10, 20 и более. Мелкие деревни в 40—50 дворов встречаются редко, преимущественно в горных и засушливых районах. И в них обычно насчитывается до 10 кастовых групп.

В деревне средних размеров 20 профессиональных групп — самое обычное явление. Какие же это профессии и зачем они в деревне? Прежде всего это земледельческие касты разного социального уровня. Каждая крупная группа той или другой земледельческой касты может быть представлена в деревне одним более или менее крупным экзогамным подразделением ее, если состоит из 2—3 и более таких подразделений. Большинство других профессиональных кастовых групп, как правило, значительно меньше земледельческих, они включают семьи только одной экзогамной группы своей касты, а то и одну семью. Некоторые профессиональные касты, например плотники, кузнецы, гончары, кожевники, цирюльники, прачки, уборщики, не говоря уже о брахманах, торговцах и разных земледельческих кастах, встречаются в большинстве деревень. Часто в дерев-

нях живут кастовые группы портных, ювелиров, маслоделов, трепальщиков хлопка и шерсти и др.

В европейских, русских и многих других деревнях земледельцы обычно сами же строили жилище, ремонтировали рабочий инвентарь, ткали, шили одежду и обувь и делали многое другое, и только в редких, особых случаях прибегали к помощи специалистов. В Индии земледельцы даже не самых высоких каст, например джаты на севере, махишья на востоке, кунби на западе, веллала на юге, сами обычно не изготавливают сельскохозяйственный инвентарь, не производят крупный ремонт построек, не роют колодцы, не шьют одежду, не чинят обувь, многие не стирают белье, не стригутся и уж, конечно, не подметают улицу перед домом и не чистят отхожих мест. Все это делают живущие в той же деревне представители соответственных специализированных каст.

Земледельцы в индийских деревнях обычно составляют самую крупную профессиональную группу населения, доминирующую в общественной жизни. Земледельческие касты в совокупности составляют 50 и более процентов населения деревни. Практически нет деревень, населенных только земледельческими кастами. Наоборот, процент неземледельческого населения всегда более или менее высок. Речь идет о неземледельческом населении по традиционным занятиям, от которых оно имеет регулярный доход. Фактически в земледелии могут быть заняты и некоторые другие профессиональные группы, даже низшие, например паси, чамары и др. Они выступают и в роли арендаторов, но чаще сельскохозяйственных рабочих. Фактически земледельцами и землевладельцами бывают и местные группы из высших каст (например, воинские по традиционным занятиям раджупуты на севере или наяры на юге, а также значительная часть брахманов).

Земледельцы редко представлены в деревне одной кастовой группой. Чаще из 2—3 и более. В Северной Индии к земледельческим относятся касты джат, курми, качхи, лодха, мали и многие другие. Земледелием же, по существу, занимаются и традиционно скотоводческие касты ахиров, гуджаров, гоала, гаура и более мелкие.

Земледелие в Индии всегда было самым надежным средством существования и считалось уважаемой профессией, достойной всех каст, вплоть до самых высших. В индийской деревне на земледелии строится благосостояние не только непосредственно занятых им семей или кастовых групп, но и всего сельского населения. Значительная часть продуктов земледелия реализуется помимо рынка, в самой деревне в виде натуральной компенсации за услуги разных профессиональных каст, оказанные земледельцам. Основная часть труда профессиональных каст приходится на обслуживание земледельцев. И только некоторые кастовые группы часть времени тратят на работу на стороне, за пределами своей деревенской общины.

Таким образом, разделение труда в индийской деревне, т. е. в деревенской общине, выражается в трудовых взаимоотношениях всех или большинства кастовых групп. Разделение труда между местными кастовыми группами осуществляется не от случая к случаю, не по произволу, не по решению властей и даже не по договору между сторонами, а систематически, традиционно, из поколения в поколение между определенными семьями конкретных кастовых групп.

При первом знакомстве с межкастовым разделением труда оно кажется чем-то весьма архаичным, не совместимым с современным обществом. Товаризация сельского хозяйства должна была оказывать и оказывала влияние на отношения в деревне. Но следует, однако, считаться с тем фактом, что традиционное взаимообслуживание каст на натуральной основе все еще широко практикуется и определяет многое в экономических отношениях в деревне.

Индийская деревенская община — это совокупность разных по размерам и числу семей местных групп из состава разных каст, групп, всесторонне взаимодействующих в повседневной жизни. Каждый набор кастовых групп в деревне представляет собой не просто частный случай их локализации, а низшую ячейку кастовой системы, функционирующей в данном случае на местном, деревенском уровне.

Индийскую сельскую общину неожиданно для себя обнаружили английские чиновники в процессе выработки системы налогообложения в индийских колониальных владениях в начале XIX в. Их доклады британскому парламенту дали представление об индийской общине первым английским историкам Индии (М. Элфинстон, Д. Кемпбелл) и послужили материалом для описания этой общины К. Марксом. Однако эти материалы об индийской общине и соответственно представления о ней были весьма поверхностными. Некоторый итог этим первым исследованиям индийской общины подвел уже в наше время Луи Дюмон [152].

После выхода в свет работ Г. Маурера по немецкой марке и первых сочинений по русской и славянской общине в середине XIX в. оказалось, что индийская община занимает особое место в уже тогда подмеченном едином процессе эволюции общинной организации. Во второй половине века Г. С. Мен, М. М. Ковалевский и особенно Б. Х. Баден-Пауэлл значительно расширили и уточнили представление об индийской общине. Но и эти ученые не придали должного значения кастовому строю, без чего индийская община недоступна пониманию.

Мен, ставший надолго авторитетом по индийской общине, искал в ней главным образом аналогии с европейскими и поэтому не уделил должного внимания факту совпадения профессиональных группировок, включая земледельческие, с кастовой ее структурой, тем более не оценил роль кастового режима в общинных отношениях.

В отличие от своих информаторов, а позднее тех же М. Элфинстона и Дж. Кемпбелла, Г. С. Мена К. Маркс понял, что индийская община базируется на разделении труда и что в ней господствует социальное неравенство. Однако и Маркс не располагал какими-либо материалами по внутриобщинным производственным отношениям и не мог знать о самом главном в ней, о так называемой системе джаджмани — разделении труда между кастовыми группами и основанных на нем отношениях.

Следует признать, что сельская община в Индии как предмет теоретических исследований давно перестала привлекать внимание западных ученых. Нет интереса к этой проблеме и в кругах индийских ученых. По существу, после книг Б. Х. Баден-Пауэлла в конце прошлого века в литературе не появлялись обобщающие теоретические работы по этому вопросу. Как будто она уже не существует или перестала быть актуальной для индийского общества.

Молодая индийская этнография, увлекшись экзотическими особенностями многочисленных племен и отдельных каст, в первые десятилетия XX в. не приняла общинную эстафету зарубежных предшественников. Случайными были такие работы, как сочинение Р. Мукерджи о местном самоуправлении в древней Индии, т. е. об общинной администрации (1919 г.), или книга Алтекара об истории деревенских общин в Западной Индии [72].

Только в середине нашего века в независимой Индии появились исследования современных деревень как общинной организации. В 50-х годах вышли две работы проф. С. Ч. Дубе о сельской общине на Декане, книга И. Карве о родственной организации в Индии, несколько работ проф. Д. Н. Маджумдара и его сотрудников о деревнях в долине Ганга, серия работ проф. М. Н. Сриниваса по сельской общине на юге страны и по некоторым теоретическим вопросам кастовой и общинной организации. Позднее появились десятки эмпирических этнографических описаний отдельных деревень, основанных на полевых исследованиях, а также на материалах Всеиндийской переписи населения 1961 г.

Литература об общине и кастах пополняется новыми материалами, но, как правило, общинная и кастовая организации рассматриваются раздельно. Ни в индийской, ни в западной литературе совсем нет работ, посвященных истории общинной организации в Индии. В советской литературе делались попытки проследить исторические пути индийской общины, в частности в работах Л. Б. Алаева [12]. Его аргументация относительно существования разветвленной общинной организации не только в средневековье, но и в древности времен «Артхашастры» кажется убедительной. Это были уже не первобытные общины.

Деревенская община как организация нигде официально не

была зарегистрирована или узаконена. Даже введенный в Индийской республике порядок самоуправления на местах, так называемый «Панчаяти радж» (власть панчаятов), в виде выборных официальных деревенских советов, учитывая существование общины, не распространяется на собственно общинные, межкастовые взаимоотношения, не регулирует их, сосредоточиваясь на чисто административных функциях внутри деревни и осуществляя связь с вышестоящими органами самоуправления. Вся сфера внутриобщинных и межобщинных отношений по-прежнему находится в компетенции традиций, за соблюдением которых наблюдают, в лучшем случае, кастовые панчаяты. По существу, традиционная деревенская общинная организация функционирует по-прежнему автономно от органов государственной власти.

Получившие в независимой Индии широкое распространение так называемые «Проекты общинного развития» (Community development projects) имеют целью проведение мероприятий по интенсификации сельскохозяйственного производства и повышению культуры сельского быта. Реализация этих проектов через деятельность так называемых блоков общинного развития (Community development blocks) оказывает несомненное влияние на сельскую жизнь, но также не подменяет собой традиционную общину, основанную и функционирующую на межкастовых отношениях.

Между тем многокастовая деревенская община является той первичной общностью, где кастовое общество проявляет себя функционально и кастовые статус и обычаи реализуются в повседневных отношениях людей. И кастовый строй, кастовую организацию в действии лучше всего наблюдать и изучать на жизни отдельных деревенских общин и в их взаимоотношениях с более крупными междеревенскими общинными объединениями.

Материалы по деревенской общине в различных областях страны, у разных народов можно найти во множестве преимущественно эмпирических исследований, опубликованных индийскими, а чаще зарубежными учеными, особенно за последние 30—40 лет. Однако следует обратить внимание, что в заглавиях большинства этих публикаций мы не встретим слова «община». Совокупность населения данной деревни, деревенское общество, безусловно составляющее определенную организованную социальную общность, большинство авторов предпочитают именовать просто деревней. И заглавия соответствующих работ чаще всего говорят о такой-то (следует название) деревне или о деревне в таком-то районе или такой-то области<sup>1</sup>. Иногда это серьезное комплексное исследование и монографическое описание общества конкретной деревни, в котором дается социальная структура населения и подробно анализируются традиционно функционирующие в определенном режиме экономические, кастовые, семейно-брачные, ритуальные и другие от-

ношения. Тем не менее большинство авторов подобных исследований игнорируют или недооценивают тот факт, что перед ними традиционно организованная совокупность сельского населения, а именно деревенская община.

Конечно, развитие капитализма и товарно-денежных отношений, углубление имущественного и классового расслоения, промышленное развитие и рост городов расшатывали устой деревенской общины. И теперь она во многом не та, какую изучали Мен, Ковалевский и Баден-Пауэлл. Но деревенская община жива и функционирует почти во всех частях многонациональной Индии. Деревенское население, общество по-прежнему состоит из нескольких, а то и многих социальных групп-каст, разных настолько, что переход из одной в другую или смешение их совершенно исключены. Даже имущественные классовые различия и классовая солидарность пока не разрушили традиционные барьеры между кастами.

Разные кастовые группы в деревне неизбежно должны были сосуществовать, а потому необходима была организация, поддерживающая определенный режим внутридеревенских отношений. В течение столетий функции такой организации выполняла традиционная деревенская община. Наряду с официальными органами нового сельского самоуправления выполняет она их и в наше время<sup>5</sup>.

Из многих функций, характерных для деревенской общины, важнейшими остаются экономические, хозяйственные. Если в деревне 10 и более профессиональных кастовых групп, таких, как земледельцы, плотники, кузнецы, горшечники, сапожники, прачки, уборщики и др., они должны найти себе средства существования прежде всего внутри деревни, на базе ее хозяйственной деятельности в постоянном взаимодействии между собою. Существенно, что это взаимодействие и взаимообслуживание происходили не стихийно и не на временных договорных началах, а по правилам и нормам, установившимся традицией.

### Отношения джаджмани

Построенная на принципах традиционного разделения труда система трудовых взаимоотношений кастовых групп в индийской деревне известна под названием джаджмани. В некоторых областях страны она имеет и другие наименования, например аал в Раджастхане или балута в Махараштре. Именно эта система составляла до недавнего времени основу экономических отношений в индийской деревенской общине. Она выражает наиболее полно экономическое содержание кастовой системы.

Смысл внутриобщинных отношений по системе джаджмани в том, что определенные семьи из одних кастовых групп традиционно, из поколения в поколение обслуживаются по определенным нормам определенными семьями из других кастовых групп. Обслуживаемые в этом случае называются джаджма-



нами, а обслуживающие чаще всего каминами, но кое-где называются, например, парджан, кам-карневала или иначе. Большинство кастовых групп в деревне выступали и в том, и в другом качестве. Семья из той или другой касты, будучи джаджманами по отношению к одним кастовым группам, могла быть традиционным камином по отношению к другим. Но некоторые кастовые группы, особенно земледельческие, выступали преимущественно или только джаджманами, натурой возмещающая услуги каминов из разных каст. В литературе их стали называть постоянными джаджманами. Наоборот, есть касты, например низшая каста бханги (уборщиков), которые функционируют только в роли каминов.

Как уже говорилось, в одной деревне отношениями джаджмани могут быть связаны до 20—30 местных групп из разных каст. Размеры групп — от одной семьи до многих десятков и более сотни семей. Каждая кастовая группа в деревне, как бы мала она ни была, по отношению к другим кастам представляет особую эндогамную общность, т. е. ее члены не вступают в браки ни с кем из другой кастовой группы. И такая матримониальная изоляция не мешает группе активно участвовать в деревенских трудовых отношениях.

В XIX в. джаджмани как система внутриобщинного разделения труда еще не была обнаружена исследователями, хотя и существовала издавна в индийской деревне. Не найдем мы ее описания ни в работе М. М. Ковалевского, ни в капитальном исследовании Б. Х. Баден-Пауэлла. Первый больше был озабочен определением стадияльного места индийской общины в эволюции общинного строя вообще, а второй не придал настоящего значения наследственности занятий, кастовой структуре и взаимобслуживанию профессиональных групп и, как большинство его предшественников, интересовался в общине преимущественно положением земледельцев, системой налогообложения и отношениями с надобщинной государственной администрацией или крупными землевладельцами. Все это безусловно важные условия существования общины, но не они составляли ее сущность. Община — это не только земледельцы и землевладельцы, но и вся совокупность местных кастовых групп в деревне, взаимодействующих в повседневной жизни. А внутриобщинные отношения, в особенности содержание и формы существования земледельческих и неземледельческих профессиональных групп, по существу, еще ждали своих исследователей. И такие исследования появились только во второй четверти XX в.

В 1927 г. индийский ученый А. С. Алтекар опубликовал свою книгу по истории деревенских общин в Западной Индии [27]. Наряду с историей общинной организации в ней А. С. Алтекар изложил в общих чертах структуру и функционирование маратхской общины по системе балута — варианту системы джаджмани. Это едва ли не первое в литературе описание сущности

внутриобщинных отношений, а не отношений общины с властями или фиском<sup>6</sup>.

Саму же систему джаджмани впервые описал американский миссионер В. Х. Вайзер. После своих многолетних полевых исследований в одной деревне нынешнего штата Уттар Прадеш он в 1936 г. опубликовал книгу, которая так и называлась «Хиндусская система джаджмани» [356]. Книга произвела большое впечатление в научных кругах. Известный и ранее в быту и в литературе термин *джаджмани* Вайзер наполнил конкретным содержанием на основе личных наблюдений общественной жизни конкретной индийской деревни. Однако реакция в печати на «открытие» Вайзером системы джаджмани задержалась из-за второй мировой войны. Зато начиная с 50-х годов ученые, особенно западные, с энтузиазмом устремились на разработку этой темы и практически (в полевых исследованиях), и теоретически (с точки зрения значения этого явления в эволюции общинного строя и социально-экономических отношений вообще). Ныне существует обширная литература по системе джаджмани и все еще продолжают появляться новые работы [238; 232; 184; 87; 221; 188; 110; 129].

Далеко не все, изучающие эту систему, соглашались с общей оценкой ее Вайзером и с отдельными его выводами. Критики не без основания упрекают его в том, что, изложив объективно сущность межкастовых отношений по системе, он дал им идеалистическую оценку. Он переоценил элементы равенства в отношениях джаджманов и каминов и не увидел элементов эксплуатации первыми вторых. Не все согласятся с теми, кто, подобно Томасу Бейделману в упомянутой работе, считает эту эксплуатацию феодальной: но нет сомнения, что речь идет о традиционно организованной и своеобразно упорядоченной системе социального неравенства и эксплуатации.

Из советских авторов на систему внутриобщинного межкастового обмена трудом и его продуктами в форме балута первым обратил внимание И. М. Рейснер [55]. Положение неземледельческих, преимущественно ремесленных, групп в деревне рассматривали в своих работах А. И. Чичеров [63], А. П. Колонтаев [36], Л. Б. Алаев [11]. Попутно с другими сюжетами отдельные проявления системы джаджмани, обычно без ее упоминания, отмечали и другие авторы. Однако большинство их не соотносили эти явления с кастовой структурой общины.

В своей работе, опубликованной в 1971 г., я старался дать общую систематическую характеристику системы джаджмани применительно к сельской местности Хиндустана, т. е. центральной части Северной Индии, для времени, непосредственно предшествующего проведению аграрных реформ в Индийской республике [42]. Имел я случай высказываться по той же проблеме и в других работах [43; 44]. Однако прошло определенное время, собран значительный материал и появились некоторые новые оценки накопленного ранее. Поэтому и некоторые

прежние представления требуют переосмысления, а высказанные положения — более весомой аргументации. Но в свое время мое описание системы джаджмани было наиболее полным на русском языке. С тех пор более другой проблемой джаджмани занимался Л. Б. Алаев. В своих работах по социальной истории индийского средневековья, по индийской деревне и общине он уже не упускал из виду систему джаджмани, а в книге, вышедшей в 1981 г., даже сделал попытку проследить ее историю с древнейших времен [12].

Разделение труда по системе джаджмани еще накануне аграрных реформ 50-х годов нашего века в Индии охватывало основную часть населения большинства деревень. Почти каждая семья практически любой из кастовых групп состояла в отношениях джаджмани не с общиной вообще, а с определенными же семьями из других кастовых групп. «Почти» приходится говорить потому, что некоторые семьи из некоторых кастовых групп не всегда и не со всеми вступали в эти отношения, часть из них взаимодействовала с семьями из других соседних деревень, а некоторые работали даже в ближайших городах.

Основными джаджманами, т. е. обслуживаемыми, обычно были самые крупные, доминирующие в деревнях группы земледельческих каст, землевладельцы разного классового положения. Касты эти могут быть разного иерархического уровня или ранга. Так, в описанной Вайзером деревне Каримпур джаджманы — это брахманы и качча, составляющие более трети деревенского населения; в исследованном Льюисом Рампуре это джаты, насчитывающие более половины жителей деревни; в описанном Гулдом Шерупуре это преимущественно ахиры и курми, в общей сложности также составляющие более половины всего населения; в исследованной деревне Кхалалур в Доабе Дж. Хитчкоком это раджпуты. Кроме основных кастовых групп постоянных джаджманов к ним могут относиться и небольшие группы семей из других каст. Так, в Каримпуре это гадари, в Рампуре — брахманы, в Шерупуре — тхакуры и брахманы.

Каминами, т. е. обслуживающими, выступают группы или отдельные семьи почти всех других каст. Обычно это более многочисленные, но мелкие кастовые группы разного уровня, но преимущественно низкие. В Каримпуре это бархай (плотники), дарзи (портные), кумхар (гончары), наи (цирюльники), тели (маслоделы), дхоби (прачки), чамары (кожевники и сапожники), бханги (уборщики) и др. Приблизительно те же группы каминов можно встретить и в других деревнях. В Рампуре особенно крупной группой из разряда каминов были чамары и бханги, а в Шерупуре кори. Но в Шерупуре отсутствовали камины таких важных категорий, как бархай и кумхары, несмотря на то что деревня Шерупур состояла из пяти поселков. Плотников и гончаров приглашали из соседних деревень. Каминов в Шерупуре именовали равнозначным термином *парджан*.

Таким образом, джаджмани — это система традиционных отношений между определенными семьями джаджманов и определенными же семьями каминов<sup>7</sup>.

Если деревня была небольшая, насчитывающая всего 2—3 семьи бархай, т. е., плотников, эти семьи делили между собой население деревни таким образом, что на долю каждой приходилось обслуживать определенные семьи в других кастовых группах. Это распределение устанавливалось не по договору между данными семьями бархай и джаджманами, а наследовалось ими от предков. Конечно, время от времени, в силу естественной неравномерности роста семей той и другой стороны, возникала необходимость частичных поправок в распределении обслуживающих и обслуживаемых. Производилось такое перераспределение по взаимной договоренности и с утверждения общинных органов. Но в последнее время в этих случаях все чаще прибегают к договорным отношениям между сторонами, т. е. фактически к найму соответствующих работников.

Так, деревенские плотники (бархай, кхати или другие) в качестве каминов обязаны были в семьях джаджманов чинить или делать заново сельскохозяйственный инвентарь, телеги, деревянные части упряжи, некоторые предметы скудной индийской мебели, верстаки и инструменты ремесленников, строить и ремонтировать деревенские постройки и т. д.

Если в деревне было много, например 20, кастовых групп, плотникам надлежало обслуживать большинство их. По традиционным, унаследованным от предков нормам возмещения бархай работал на определенные семьи брахманов, тхакуров, ахиров, джатов, кумхаров и других, даже на семьи из некоторых низших каст, например чамаров (сапожников). Компенсацию за свой труд он получал с разных каст в разной форме: натурой, ответными услугами, а подчас и деньгами, но не за фактически выполненную работу, а столько же, сколько с данной семьи получали его предки. Так, с земледельцев он получал зерном и другими продуктами земледелия во время жатвы (в Индии обычно 2 раза в год) и в установленном традицией размере. Брахман-джаджман компенсировал труд плотника либо продуктами, если он был земледelec, либо только исполнением разного рода обрядов для семьи своего камина. С горшечника плотник получал гончарные изделия в обусловленных традицией норме и ассортименте. Сапожник чамар также снабжал семью плотника обувью, портной — одеждой и т. д.

Горшечник соответственно снабжал семьи своих джаджманов из разных каст гончарными изделиями по нормам, также установленным традицией. Ответную компенсацию он получал сельскохозяйственными продуктами с земледельцев, ритуальными услугами со стороны брахманов и работой плотников, портных (дарзи) и других ремесленников, а иногда семей из низших кастовых групп, например пранек (дхоби) и уборщи-

ков (бханги, махаров), если они входили в круг обслуживаемых.

Дело в том, что камины из плотников и гончаров, принадлежащие к среднему слою деревенских каст, обслуживали джаджманов из большинства кастовых групп и от них же получали ответные услуги. Но некоторые кастовые группы не взаимодействовали. Так, высшие касты, например брахманы и бхаты (барды и генеалоги), пользовались услугами большинства каст, но самые низшие не компенсировали профессионально, т. е. исполнением ритуальных функций, а расплачивались с ними продуктами или вещами, и не периодически, а непосредственно за выполненную работу. Но и эта, нищенская по существу, оплата производилась в соответствии с принятыми нормами.

В описанной В. Х. Вайзером деревне брахманы пользовались услугами всех 24 каст, но ответные услуги в разной форме предоставляли только 19 кастовым группам. Не обслуживали они самые низшие и мусульманские кастовые группы. Брахманов в деревнях вообще можно разделить на три категории: тех, кто занимается преимущественно жреческими функциями; кто выполняет их наряду с земледелием; кто выполняет жреческие функции спорадически. Обычно эти функции выполняют только 2—3 брахманские семьи в деревне. Причем престиж таких семей, даже среди брахманов, стоит выше других.

В системе джаджмани различаются две категории джаджманов и каминов — постоянные и временные. Дело в том, что почти все земледельческие группы, по существу, только принимают услуги других, а компенсируют их продуктами своего труда, т. е. долей урожая, не возмещая эти услуги собственно трудом. Таким образом, они выступают преимущественно постоянными джаджманами, не выполняя роли каминов. Иногда в роли постоянных джаджманов оказываются и некоторые семьи брахманов-земледельцев. Что же касается брахманов вообще, они обычно тоже предпочитают числиться джаджманами, хотя их ритуальные услуги разным кастам неизбежно низводят их на роль каминов. Так и со многими семьями из других кастовых групп. Они в одном случае, по отношению к одним кастовым группам, выступают джаджманами, а в отношениях с другими — каминами. Таким образом, статус их в системе не постоянен: они то джаджманы, то камины. Тот же плотник, пользующийся услугами брахмана, является его джаджманом, тогда как, изготавливая плуг, он выступает камином.

Но есть в деревне и постоянные камины. Это преимущественно семьи из самых низких каст, например чамаров, снимающих шкуру с павшего скота и обрабатывающих ее, и особенно бхангов — деревенских уборщиков и ассенизаторов. Не только брахманы не обслуживают их обряды, но часто и другие кастовые группы не обмениваются с ними результатами своего труда. Правда, значительная часть чамаров бросили сапожное

и кожевенное дело и составляют кадры сельскохозяйственных рабочих в северных областях Индии. Большинство их работают по найму, но часть еще функционирует в системе джаджмани, в качестве каминов уже на полевых работах. Некоторые из них имеют небольшие собственные клочки земли, которые, однако, не позволяют им выступать в качестве джаджманов-земледельцев.

Особо следует остановиться на двух группах каминов: наи — цирюльниках и чамарах — кожевниках.

Наи выполняют разнообразные профессиональные и ритуальные функции в семьях джаджманов. Это стрижка и бритье, причесывание женщин, стрижка ногтей на руках и ногах, маникюр, прислуживание во время семейных торжеств в домах джаджманов, исполнение роли посыльных в доме жениха и невесты при заключении брачных контрактов и многое другое. Наи немногочисленны в деревнях, но составляют обязательную группу каминов. Обычно для них всегда есть работа и они активны. Регулярно после сбора урожаяе наи получают свою долю зерном и другими продуктами с земледельцев, посуду и другие изделия с гончаров, предметы одежды с портных, обувь с сапожников и т. д. Брахманы выполняют для них ритуальные обряды жизненного цикла. Наи выполняют множество обязанностей, не предусмотренных традицией, и получают за них различную компенсацию предметами обихода и пищей, а иногда и деньгами. Можно добавить, что многие деревенские цирюльники подрабатывают еще и на стороне, в частности в городах.

Чамары — одна из самых крупных каст в Индии. Большинство их расселено в северных и центральных областях страны. Крупные группы чамаров в деревнях Уттар Прадеша, Бихара, Панджаба — обычное явление. Традиционной специальностью чамаров всегда были снятие шкур с павшего скота (а крупный рогатый скот в Индии священен, его почти не забивают), выделка шкур и изготовление из них разного рода шорных изделий, упряжи и обуви.

Со временем во многих деревнях чамары уже не могли пропитаться традиционным занятием кожевников, и значительная часть их нашла себе применение в разных отраслях хозяйства, преимущественно в качестве постоянных или временных сельскохозяйственных рабочих. Среди них есть и землевладельцы, но, как правило, настолько мелкие, что работа на других, работа сдельная, поденная, повременная, но преимущественно в земледелии, остается для них важным средством существования.

Чамары считаются одной из нижайших каст, категории неприкасаемых. И в сельском хозяйстве используют их на самых черных работах. Но все еще значительная часть их занимается традиционным трудом. Именно она по-прежнему функционирует в системе джаджмани, обеспечивая соответствующими изделиями односельчан почти всех кастовых групп. Так, в деревне Каримпур они обслуживали 22 из 24 кастовых групп.

Система джаджмани имеет региональные, экономические и социальные (конкретный кастовый состав деревни) особенности. П. Коленда [223] воспроизводит описание системы джаджмани в деревне Кхалапур в Доабе, недалеко от описанного Вайзером Каримпура, исследованной Дж. Хитчкоком (John Hitchcock) в 1954—1955 гг.<sup>8</sup> Здесь система джаджмани имела особенности, на которых стоит остановиться.

Кхалапур — очень крупная деревня, насчитывавшая более 5 тысяч человек и 31 кастовую группу. Из каст крупнейшая — раджпуты, составляющая 42% населения. Накануне аграрных реформ раджпуты были почти монопольными землевладельцами. Им принадлежало 90% деревенской земли. Таким образом, Кхалапур был и весьма сложной деревенской общиной с раджпутами в качестве доминирующей касты.

В отношениях джаджмани участвовало большинство каст, хотя не для всех из них они были обязательными. Особенность системы джаджмани в Кхалапуре состояла в том, что из всех каминов деревни выделялись шесть групп так называемых лагдаров (прикрепленных), это цирюльники, водоносы, прачки, плотники, гончары и уборщики. Отношения высших кастовых групп с лагдарами обязательно строились на системе джаджмани. Во многих других случаях эти отношения были факультативными. Так, преимущественно бедные кхалапурские брахманы тоже обслуживали разные касты и получали соответствующее материальное вознаграждение за ритуальные услуги, но не только не входили в число лагдаров, но и даже не назывались каминами.

Количество обслуживаемых семей джаджманов для разных групп каминов разное: от нескольких семей до нескольких десятков. Не все виды работ лагдары выполняли для своих джаджманов в данном случае, в данном году, но материальную компенсацию они получали неизменно, по традиционным строго обусловленным нормам.

В качестве примера отношений джаджмани П. Коленда берет отношения самой низкой группы лагдаров, именно уборщиков (бханги), со многими другими кастами.

Лагдарами из уборщиков в деревне работали преимущественно женщины, так как большинство мужчин были заняты на черной, неквалифицированной работе вне деревни. Обычно женщины составляли своеобразные команды из пар — матери и дочери, свекрови и невестки, двух жен братьев и т. д., — выполнявшие обязанности этой группы лагдаров по отношению к разным кастовым группам джаджманов. 188 хозяйств джаджманов, для которых работали уборщицы, представляли 16 разных каст. 96 хозяйств было раджпутских, 20 брахманских, по 11 — плотников и маслоделов, остальных менее чем по 10 хозяйств.

Средний размер дохода каждой пары уборщиц за 6 месяцев (расчет, особенно в хозяйствах земледельцев, производится в соответствии с 2 урожаями в год) составлял около 270 фунтов

зерна. Так, по 10 фунтов зерна получали они за полгода за каждую вычищенную у земледельца уборную. За чистку хлебов и изготовление кизяка получали они обычно сахаром, по 20 фунтов в год. С других джаджманов получали они продукты их труда или взаимные услуги по установившимся за многие поколения нормам. Но сами бханги не выступали в роли джаджманов. Всякое недовольство сторон друг другом подлежало выяснению на встрече джаджмана с главой местной группы касты уборщиков.

Конфликтные ситуации при системе джаджмани принимают острые формы и приводят иногда к весьма существенным последствиям для расстановки кастовых сил во внутриобщинных отношениях. Так, конфликт между джаджманом и камином чаще всего разрешается посредничеством старейшины соответствующей местной кастовой группы камина, или панчатом его касты, или, наконец, панчатом доминирующей в деревне касты. Авторитеты касты камина могут назначить джаджману другого камина, бойкотировать его и запретить членам своей касты его обслуживать. В конфликт иногда вмешиваются другие камины и джаджманы, и иногда спор принимает межкастовые формы. Для решения его обращаются к панчатам соответствующих каст либо к официальным властям, еще реже — к суду. В конфликтах между джаджманами камины часто принимают сторону своего джаджмана, так же как джаджман может поддержать своего камина в его споре с другими. Внутрикастовые конфликты джаджманов или каминов осложняют так называемые горизонтальные отношения в общине, т. е. те отношения, которые существуют в среде равных, и в принципе должны быть бесконфликтными. Но особенно бедственны для общины именно вертикальные, т. е. межкастовые, конфликты. В ходе их в деревне складываются сравнительно мелкие внутрикастовые или межкастовые группировки, так называемые гуты или дхары, имеющие тенденцию стать постоянными, группировки необычайно усложняющие общественную жизнь и внутриобщинные отношения. При этом конфликтные ситуации в системе джаджмани и в деревенской кастовой общине становятся все более частым явлением, отражающимся на судьбе общины.

В заключение еще раз подчеркнем, что возмещение услуг или продуктов труда по системе джаджмани — это не расчет за выполненную работу, не оплата конкретного труда, а компенсация за услуги одних кастовых групп другим по традиционным нормам.

Таким образом, система джаджмани до сих пор является фактором, в значительной мере консервирующим натуральное хозяйство в деревенской общине.

Здесь уместно разъяснить встречающееся в нашей литературе недоразумение, будто в отношении джаджмани вступают, с одной стороны, отдельные лица из тех или других кастовых групп, а с другой — община, как таковая, в лице ее админи-



страции. Так, Л. Б. Алаев пишет: «Натуральное вознаграждение от общины получают следующие группы...» — и перечисляет старосту, писца, брахмана-жреца, кузнеца, плотника, гончара, прачку, цирюльника и др. Ему представляется, что все они в совокупности составляют некий общинный «штат» [12, 207], содержимый на средства общины, и что это и есть джаджмани. Недоразумение основано на действительных фактах содержания на средства общины старост, ночных сторожей, счетоводов, рассыльных и на случаях оплаты из скудной общинной казны, например, плотника и кузнеца, привлеченных к ремонту деревенского колодца или моста, шорника — к изготовлению кожаной бадьи для общего оросительного колодца, чамара — для рытья колодца. Все это были экстраординарные общедеревенские потребности. Ни жрец или астролог, ни тот же плотник или гончар, ни прачка или цирюльник обычно не состояли на содержании общины и не получали от нее регулярного вознаграждения за основной повседневный свой труд по удовлетворению потребностей односельчан. Использование их на общественных работах не составляло правила и содержания системы джаджмани. Правило состоит в том, что сторонами в этих отношениях, т. е. джаджманами и каминами, выступают даже не отдельные лица, а вполне определенные семьи из разных местных кастовых групп. Как правило, работают каминны не на общину вообще, а на определенные семьи джаджманов и вознаграждение или компенсацию за свой труд получают не от общины, а от конкретных джаджманов.

Кастовая община и система джаджмани, наглядно выражающая индийскую специфику разделения труда, — преимущественно сельское явление. Но и в городах разные кастовые группы проявляют тенденцию к соседской локализации. В городах обычно есть кварталы, а то и целые районы, населенные определенными кастами. Во многих случаях местные кастовые группы обслуживаются другими или обслуживают других на принципах джаджмани. Обычно городские семьи той или другой касты имеют «своих» портного, цирюльника, прачку и т. д., регулярно обслуживающих эту семью, правда чаще за денежное вознаграждение.

Следует признать, что и прежде система джаджмани не охватывала всю хозяйственную деятельность общины. Типичная для нее натуральность отношений никогда не была абсолютной. Всегда практиковался межобщинный и внеобщинный обмен и более или менее развитые товарно-денежные отношения. Не все традиционные занятия были узкоспециализированы, а, кроме того, почти каждая профессиональная группа всегда имела побочные или дополнительные занятия. Теперь удельный вес таких занятий увеличился. Уже давно в системе джаджмани появилась и стала в иных случаях традиционной денежная компенсация услуг каминов по определенным нормам. Это не договорные отношения и не свободный наем, а новая форма компенса-

ции по старой системе. Тем не менее это несомненное свидетельство проникновения товарно-денежных отношений в традиционную систему отношений, ведущих к ее расшатыванию. Кроме того, издавна некоторые услуги каминов, особенно в связи с товаризацией сельского хозяйства и усложнением быта сельского населения, выходили за рамки их традиционных обязанностей и компенсировались теми же джаджманами особо, на договорных началах.

Нельзя также сказать, что отношениями джаджмани были связаны абсолютно все профессиональные, т. е. кастовые, группы в деревне. Некоторые из них, например ткачи, многие портные, маслоделы, и раньше не всегда обслуживали сельское население по натуральным нормам джаджмани. Это к ним относится большинство случаев договорных отношений и денежной компенсации услуг.

С появлением фабричного производства, новой технологии, дальнейшим разделением труда и активизацией рыночных отношений система джаджмани подверглась суровым испытаниям. Стало очевидным, что большинство традиционных занятий уже не в состоянии обеспечить средствами существования сельское население. Некоторые из профессий вообще изжили себя. Другие профессиональные касты, например ткачи джулаха, сосредоточившись преимущественно в городах, вообще оказались вне деревень и системы. Третьи, чтобы существовать, были вынуждены переключиться на новые занятия и во многих случаях также покинуть деревни. А в кастовом обществе все это трудно делать без ущерба для традиций и собственного положения в нем.

Итак, если говорить о социально-экономических отношениях и разделении труда в индийской сельской общине и вообще в кастовом обществе, следует прежде всего иметь в виду систему джаджмани или основанные на тех же принципах системы иного наименования в разных частях страны. И можно с уверенностью утверждать, что там, где функционирует система джаджмани, еще жива и сельская община. Та и другая переживают кризис, но все еще остаются опорой кастового общества.

Подводя некоторые итоги сказанному, следует признать, что экономическое, социальное и культурное развитие современной Индии, классовые и политические отношения в ней осложнены специфическими проблемами, не имеющими аналогий в других странах. Государственные предприятия и частные фирмы (например, при создании нового производства, введении современных коммуникаций и технологических процессов, при сопутствующих им жилищном и коммунальном строительстве) практически вынуждены считаться с кастовой организацией, т. е. с кастовой принадлежностью работающих и кандидатов на работу. Кадры уже работающих, трудовые резервы, армия безработных, как и все общество, представлены сотнями разных кастовых групп с их особыми традициями, режимом и профес-

сиональной мобильностью. От реального соотношения кастовых групп в определенном районе зависит возможность обеспечить здесь рабочей силой те или другие отрасли производства. Успешная работа технологических линий и конвейеров часто обеспечивается соответствующим кастовым подбором работающих. Соотношение кастовых групп на новом крупном предприятии приходится учитывать при планировке рабочих поселков, выборе типа жилых построек и в формах культурного и коммунального обслуживания. Нередко в поселках приходится резервировать места для каст, непосредственно не занятых на производстве, но необходимых работающим в жизненном обиходе.

Никто не сомневается, что в прошлом связи кастовой организации с процессом добывания средств существования, т. е. с процессом производства, были теснее и очевиднее. Выявлен и механизм функционирования межкастовых трудовых отношений. Важнейшую их особенность составляли корпоративность, взаимность и организованность на основе именно кастового разделения труда.

Однако из всего сказанного все еще не сделаны соответствующие выводы. Так, большинство ученых, занимавшихся происхождением кастовых различий и кастового строя, отрицали зависимость их от факторов экономики. Делался вывод об индифферентности кастовой системы к способу добывания средств существования, имущественному неравенству, к проблемам собственности и к экономике вообще. Понятно, что и марксизм, утверждавший приоритет производственных отношений в историческом процессе, находил мало сторонников среди исследователей кастовой организации. Корни ее искали где угодно, только не в сфере производственных, социально-экономических отношений.

Сложившаяся в древности и не преодоленная в наши дни, индийская специфика разделения труда указывает на определенную связь кастовой организации с процессом общественного производства. Она же, по нашему мнению, лежит в основе социальной стратификации кастового общества. Все другие мотивы этой стратификации, включая ритуальные, были вторичными, подчиненными и сопровождающими.

Как уже говорилось, в условиях далеко зашедшего разделения труда и глубокого социального расслоения еще в древности высшие, господствующие социальные группы стремились освободиться от физически грязных занятий и возложить их на низшие, зависимые группы. Сами нечистые занятия могли стать и ритуальным понятием, после того как закрепились в качестве наследственных за определенными общественными группами. Ритуальные представления в этом случае наложились на социальные реалии, а традиция их закрепила.

Все это необходимо иметь в виду, когда речь идет о кастовом делении, кастовых различиях, стратификации кастового общества и о кастовой системе вообще. Верно, кастовый статус

непосредственно не определяется имущественным положением, отношением собственности и эксплуатации. Как правило, он не совпадает с классовым положением. Но было бы наивно полагать, что деревенский плотник, гончар, цирюльник или прачка обслуживает семью земледельца, жреца или кого-то другого потому, что так им на роду написано, так повелевают религиозные законы и таково место соответствующих каст в ритуале. В действительности обязанности плотника, гончара, цирюльника, прачки и других по отношению к земледельцу, да и друг к другу традиционно экономические. Хозяйство, дом и семья земледельца — это объект приложения их труда, источник существования и прежде всего пропитания. В этом смысле они зависимы от земледельца, но и земледелец зависит от их обслуживания. Такая же взаимозависимость у них со жрецом-брахманом и др. И если функции жреца почти всегда ритуальны, то бритье, например, или стирка даже по отношению к деревенскому жрецу суть трудовые, а не ритуальные функции, да и ритуальные не всегда религиозны. Обслуживают касты друг друга главным образом потому, что каждая из них занимает определенное место прежде всего не в ритуале, а в процессе общественного производства и выполняет в нем определенные функции, включая и не связанные непосредственно с созданием материальных благ.

**БРАК И СЕМЬЯ В КАСТОВОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Брачные нормы**

Едва ли в какой другой стране, у каких-либо других высокоразвитых народов нормы брачных отношений имеют столь важное значение в общественной жизни, как в Индии.

Специалисты сходятся на том, что из факторов, формирующих кастовую структуру, определяющих кастовый режим, влияющих на характер общественных отношений и поведение людей, важнейшими следует считать брачные нормы. В индийском обществе они отличаются необычайным своеобразием и так многообразны, сложны, что подробное их описание здесь невозможно. Этим нормам сопутствуют более или менее многочисленные исключения и варианты брачных запретов, ограничений и предписаний, во многих случаях зависящие от местных условий, этнической среды и кастового окружения. И тем не менее в этом разнообразии брачных отношений есть установленные тысячелетней традицией строгие правила, соблюдение которых обязательно во всем кастовом обществе, а нарушение их ведет обычно к тяжелым социальным последствиям для самих ослушников, широкого круга их родственников и всей местной кастовой группы. Вот почему кастовая общественность бдительно следит за соблюдением брачных норм и наказывает за их нарушение. Однако в современных условиях и нарушения правил становятся все более частым явлением. При этом общество в некоторых его слоях, например культурная элита и промышленные рабочие, все более терпимо относится к нарушениям. Однако более девяти десятых кастового общества соблюдают правила безоговорочно.

В этой работе не ставится задача рассмотреть историческую эволюцию брачных норм в индийском обществе. Многие из них установились еще в древности. Однако тенденции изменения их в новейшее время будут отмечены при изложении соответствующего материала. В дальнейшем речь пойдет преимущественно о брачных правилах и практическом их приложении, а на исключения будет указываться только в той мере, в какой необходимо для лучшего уяснения правил в практике реальных отношений.

До недавнего времени в Индии не существовало каких-либо официальных кодексов или государственных законов, регули-

рующих брачные отношения и предписывающих определенные нормы, хотя отдельные нормативные положения традиционного порядка заключения браков нашли отражение в памятниках древней и средневековой литературы. Правители и государство вообще, как правило, не вмешивались в эту сферу общественной жизни. Тем не менее семейно-брачные отношения в кастовом обществе строго упорядочены и скрупулезно организованы все той же традицией по правилам, которые и предстоит рассмотреть.

Брачные нормы в кастовом обществе построены на укоренившихся представлениях о доминанте родства и родственных связях, начиная с семьи и охватывая всю кастовую общность, насчитывающую иногда миллионы человек. Совершенно очевидно, что на этом уровне речь может идти не о кровном, а об условном или социальном родстве. По существу, кровное родство для члена касты не может выходить за пределы его экзогамной группы, а далее становится номинальным и просто фиктивным. Но в брачных отношениях родство толкуется расширительно. Многие касты производят себя от общих, иногда мифических предков. Легенды об этом традиционно передаются из поколения в поколение старейшинами местных кастовых групп, а также профессиональными и непрофессиональными сказителями, генеалогами (бхатами и астрологами). Их услугами пользуются почти все касты от брахманов до чамаров [250, 14—21; 243, 141].

Роль родства внутри касты и в кастовой системе вообще хорошо выявлена в специальной литературе. Например, полно и всесторонне она раскрывается в монографии индийской исследовательницы Иравати Карве. Книга ее так и называется «Родственная организация в Индии» [216]. Именно родственные связи и отношения индивида или группы определяли их место в касте. В результате в касте складывалось убеждение, что в настоящем составе семей и других подразделений она существует с незапамятных времен. А сознание общности происхождения и столь длительного родства ее членов порождало кастовое самосознание, т. е. чувство взаимосвязи, сплоченности, и в конечном счете способствовало консолидации касты как особой социальной общности. И естественно, что определенные традиции брачных связей поддерживались и передавались в течение многих поколений. Традиционные генеалогии каст могут восходить к историческим лицам тысячелетней давности и даже к героям индийского эпоса.

В силу присущей индийцам корпоративности общественной жизни индивид воспитывался в осознании себя не столько личностью, сколько членом одного или даже нескольких коллективов. Прежде всего он принадлежит определенной семье, в которой каждый, в зависимости от пола и возраста, занимает то или иное положение. Все достаточно взрослые члены семьи знают о своей принадлежности к более крупной группе близ-

ких родственников, внутри которой они, как и в семье, не заключают брачных связей. Известно им и о существовании других, более отдаленных, но родственных им групп, живущих в других деревнях или местах. А где-то, и они точно знают, где именно, живут семьи из подобных же, но тех групп, с которыми они традиционно заключают брачные союзы и состоят в свойственных отношениях. Ясно сознают индийцы свою принадлежность к определенной касте или по крайней мере подкасте, т. е. эндогамному сообществу, за пределами которого брачные отношения для них исключены. Правда, за редкими исключениями, рядовой член касты не представляет границы расселения всей касты, да многие касты и не имеют определенных границ. Тем не менее стремление всячески держаться своей касты и определенное кастовое самосознание характерны для всех каст, всего кастового общества.

Брак в условиях кастового общества приобретает особую социальную значимость. Конечно, брак у индийцев прежде всего и главным образом — союз лиц для воспроизводства потомства, поддержания семейных традиций, в том числе культа предков. Но, кроме того, он представляет собою механизм установления преемственности поколений, а также способ реализации значительно более широких, можно сказать сквозных, горизонтальных родственных связей между семьями и более крупными родственными коллективами внутри кастовой общности. При этом ответственность за сохранение этих связей ложится не столько на лиц, вступающих в брак, сколько на сами коллективы. Поэтому до сих пор брачные пары составляются не по выбору женихов и невест, а их отцами или старшими мужчинами в семьях. И брачные контракты заключаются между семьями. При этом воля и желания самих брачующихся учитываются не всегда. Более того, брак по любви, по выбору самих брачующихся с традиционной точки зрения бессмыслен и даже аморален. Аморален потому, что с позиции кастовой ортодоксии выглядел бы легализацией половых влечений и связей. Не случайно жених и невеста в продолжение длительного, многостепенного брачного церемониала стараются всячески подавить в себе чувства симпатии к партнеру и показать себя безгласным и равнодушным объектом брачного контракта. Превалируют в брачных союзах интересы брачующихся семей. Семьи же рассматривают браки своих членов как важнейшую социальную функцию и руководствуются при выборе брачных партнеров установившейся в данном кастовом подразделении традицией. Брачного партнера ищут в семьях других, вполне определенных подразделений касты, как делали их прадеды и более отдаленные предки. Контроль за соблюдением семьями брачных традиций осуществляет стоящая над ними более крупная структурная единица той же касты в лице старейшин или местных кастовых панчаятов (советов):

Семья в кастовом обществе представляет мельчайшее экзо-

гамное подразделение кастовой структуры и мельчайшую же функциональную его единицу. Группы в десятки и сотни семей образуют, как было сказано, более крупные экзогамные общности внутри касты, более или менее строго локализованные, например кулы, кунбы, кханданы. Эти, в свою очередь, составляют организационные слагаемые еще более крупных экзогамных единиц, например тхоков, мулов, нукхов и т. д., вплоть до крупнейших в касте экзогамных общностей, как бхаибандх, бирадари, готра.

Естественно, что как бы ни была крупна экзогамная группа, браки внутри нее исключены. Но между семьями и другими, разными по величине, таксономическому уровню и престижному рангу, вполне определенными экзогамными единицами осуществляются подчас невероятно сложные, но традиционно установленные брачные союзы и отношения. И все это происходит внутри касты или подкасты как эндогамной общности.

Браки в кастовой среде преимущественно моногамны. Исключения — среди некоторых групп мусульман, в ряде каст у пригималайских и некоторых других мелких народов — не составят и одного процента от общего числа брачных союзов. Почти в такой же пропорции у большинства каст преобладает патрилинейность в счете родства и наследования и вирилокальность брачных союзов. Показателем кастового престижа во многих случаях является строгость запрета повторных браков для вдов в большинстве каст. Обязательным условием первых браков является девственность невест.

Исключения из этих правил составляют касты, в которых счет родства ведется по женской линии, где принята матрилинейность, матрилокальность и даже дислокальность брака. Такие варианты брачных норм можно наблюдать в некоторых южноиндийских кастах и у пригималайских народов.

Если для представлений о структуре кастового общества важно знать, какое место данная кастовая общность (надкастовая, кастовая или внутрикастовая) занимает в таксономическом ряду, то для брачных отношений необходимо выяснить, какая из них несет основную функциональную нагрузку, какая для данного члена касты является рубежом возможных брачных связей.

Раньше уже говорилось о значении эндогамии, экзогамии, гипергамии как структурообразующих факторах в кастовом обществе. Теперь нам предстоит рассмотреть практическое функционирование этих норм в брачных отношениях, а именно в особенностях порождаемых ими отношений, в специфике общественного поведения коллективов и личности.

### Эндогамия и экзогамия

Эндогамия — главное и неперемное условие существования касты. Строго практикуемая определенным коллективом —



кастой в течение столетий, она стабилизировала этот коллектив настолько, что во многих случаях консервировала даже определенный вариант антропологического типа в нем, иногда закрепляла диалективные особенности, не говоря уже о наследственной передаче определенных социальных норм, обычаев и многих культурных черт. Эндогамия превращала касту в закрытую для посторонних общность и препятствовала выходу из нее отдельных лиц.

Возникает вопрос: как же практически реализуется правило эндогамии в кастовом обществе?

Отдельный индивид, семья или более крупная родственная группа отчетливо сознает свою принадлежность к определенной касте. Но в структурном отношении каста не всегда строго определена. Многие одноименные касты группируются в надкастовые общности, одна крупнее другой, и каждая общность эндогамна, как бы она велика ни была. Таковы, например, упоминавшаяся ранее многомиллионная общность чамаров в Северной Индии и всеиндийская общность брахманов. Как правило, ни между этими общностями, ни между отдельными, составляющими их кастами соответственно чамаров, брахманов или других браки не заключаются, тем более что многие из них расселены на обширных просторах страны. Однако мы помним, что многие касты подразделяются еще на большее или меньшее число эндогамных подкаст, которые в отдельных случаях могут дробиться на под-подкасты, или мельчайшие эндогамные единицы.

Индивид, принадлежащий к той или другой касте, в большинстве случаев не может себе реально представить географические границы расселения своей касты, не говоря уже о границах более крупных ее же надкастовых общностей. Их устанавливала наука во всеоружии своих статистических и демографических методов исследования. Индивид же часто даже не подозревает, что существуют целые области и штаты, где его каста вообще не представлена. Отдельный член касты может иметь представление о приблизительных границах расселения своей касты в том случае, если она невелика и сравнительно строго локализована. Чаще же в его поле зрения фиксируются границы распространения самого мелкого, обычно местного эндогамного подразделения его касты в виде подкасты или эндогамной под-подкасты. Именно эту обозримую им общность индеец и обозначает термином *джати*. И практически функционирующая эндогамная общность в кастовой организации — это джати. Члены джати соблюдают в отношении браков не какие-то общие правила и предписания неведомой им священной или законодательной литературы, а традиционно, веками установившиеся именно в их джати отношения между собой и с другими кастами. В осознании интересов джати и готовности защитить их, по существу, и проявляется кастовое самосознание.

Брак за пределами джати, как правило, считается тяжким

нарушением кастового режима и более тяжким, если нарушается кастовая эндогамия. Отважиться на такой брак — значит подвергнуться риску отлучения от касты, обычно сопровождаемого презрением и социальным бойкотом со стороны всего кастового сообщества. Таково общее правило, из которого бывают, однако, обусловленные традицией исключения. Правда, исключения едва составят доли процента от общего числа браков. Так, в особых случаях эндогамию надкастовых общностей нарушали даже брахманы. По сведениям Бланта, зарегистрированы случаи, когда брахманы Сарасват брали невест у брахманов Гаур, Гаур — у Канауджъя, Канауджъя — у Джанджхотия. Нарушение эндогамии подкаст отмечено среди кумхаров и ахиров Газипура и наказывалось в этом случае всего очистительными жертвоприношениями, а у тели и лодха Каунпура — штрафом в пользу местной кастовой общины. Обычная же мера наказания в этих случаях жестокая — отлучение от касты [108, 48].

Для каждой кастовой группы в деревне существует своя так называемая брачная сеть, т. е. определенная совокупность экзогамных групп, между которыми регулярно поддерживаются брачные отношения. Граница брачной сети и число экзогамных групп в ней могут быть различны для разных каст. Иногда большинство каст деревни руководствуется в этом отношении границами доминирующей в деревне кастовой группы. Так, в орбиту брачных связей кастовых групп деревни Шанти Нагар в районе Дели входило 100 деревень. В других случаях брачная сеть может включать и сотни, и тысячи деревень, а также и города.

Принимая все это во внимание, следует признать, что именно строгость эндогамии была той центроостремительной силой, которая в течение столетий удерживала от распада касту и в значительной мере консолидировала всю систему.

Но запрет на браки вне эндогамной джати отнюдь не означает свободу и произвол внутри нее. Наоборот, вся сложность кастовых брачных норм проявляется именно во внутрикастовых брачных отношениях, и прежде всего в отношениях между экзогамными подразделениями разного уровня и ранга в одной джати. Всякая данная экзогамная группа заключает брачные союзы не со всеми, но только с некоторыми, вполне определенными группами.

Выше была показана сложная структура экзогамных групп внутри эндогамной общности от крупнейших родовых или клановых общностей в виде готры, бхайбандх или бирадари до мельчайших, как кунба, кула, пурукх. И еще сложнее функционирующие внутри этой структуры брачные отношения. Круг возможных брачных связей для члена той или другой кунбы, кула, пурукха сужается до подобных групп в готрах или других по наименованию столь же крупных экзогамных единицах. В кастах, где нет экзогамных групп мельче готры, браки заключают-

ся между лицами, принадлежащими к разным, но вполне определенным готрам. Примером могут служить ахиры Панджаба. Но у тех же ахиров в Бихаре, как уже говорилось, готры делятся на мулы, а каждый мул подразделяется на несколько экзогамных пурукхов. И браки заключаются между членами разных, но определенных пурукхов, принадлежащих к конкретным мулам из определенных готр [177, 23]. При этом строго выдерживается экзогамия своего пурукха, мула и готры. У некоторых каст в Гуджарате готры делятся на нукхи, а нукхи — на кулы. Практически экзогамными единицами выступают кулы. Член данного кула знает, что он может искать невесту для сына, или, наоборот, отец невесты ищет для нее жениха в определенных кулах, определенного нукха и готры [202, 51]. Другие кулы, нукхи и готры могут быть запретными для данного индивида и его семьи.

Подобные примеры можно умножить, но даже из приведенных видно, как сложно в кастовом обществе выбрать брачного партнера. Однако брачные сложности этим не ограничиваются. Ведь дозволенные или предписанные для брачных связей экзогамные единицы, будь то кула, мул, тхок, могут быть и сравнительно небольшими коллективами в десятки семей, и весьма крупными, например готры, насчитывающими десятки тысяч семей. И некоторые из них состоят во взаимных брачных отношениях в течение многих поколений, а то и столетиями. В этих условиях перекрестное родство и свойство принимает сложнейшие формы, и преодолеть опасность кровосмешения, особенно одиозную в кастовом обществе, бывает не всегда просто.

При расселении поддерживающих брачные отношения экзогамных групп в сравнительной близости одна от другой эта проблема решается иногда тем; что дочерей выдают в кулы, мулы, нукхи в одних деревнях, а невест для сыновей берут из таких же групп, обычно живущих в других деревнях. Это как бы автоматически предотвращает даже отдаленно кровосмешение. Но часто между определенными двумя экзогамными группами устанавливаются традиционные отношения взаимных браков. Тогда все решается строгим соблюдением дозволенных к браку и запрещенных степеней родства.

В брачных отношениях у каст в разных частях страны, кроме запретных и рекомендованных к браку экзогамных единиц, функционируют уточняющие их дозволенные и запрещенные степени родства. Они заметно различаются у разных каст и по глубине, т. е. числу включенных в запреты поколений родства, и по широте, т. е. распространенности на родственников в одном поколении, и по строгости санкций к нарушителям. Следовательно, чтобы найти брачного партнера, мало принадлежать к соответствующим экзогамным группам, надо еще избежать заключения брака в запрещенных степенях родства. Экзогамия иногда усложняется особыми условиями. Так, со времен создания эпических сказаний «Рамаяна» и «Махабхарата» и брахманских

законодательных сборников известно и бытует до сих пор, особенно в среде брахманских и некоторых других каст, правило сапинда, согласно которому браки запрещаются в семи поколениях мужских и пяти поколениях женских потомков от общего предка. Имеющий и другое значение термин *сапинда* в данном случае истолковывается как совокупность рожденных из одного тела или связанных кровным родством<sup>1</sup>. В этом случае родство считается кровным с отцовской и с материнской стороны. Правило запрещает брак между лицами, которые имеют общего предка в семи поколениях по линии своих отцов или в пяти поколениях по линии матерей. Допускается брак между лицами, являющимися восьмым поколением от общего предка по отцовской линии или не менее чем шестым поколением по материнской [216, 54—57].

Обычно человеческая память едва ли способна восстановить генеалогию до восьмого поколения, поэтому на помощь приходят, как правило, профессиональные генеалоги, астрологи и жрецы. В практике же брачных отношений многих каст сапинда выдерживается не полностью, в некоторых случаях она сводится к укороченному варианту, но не менее чем к пяти поколениям по линии отцов и трем — по линии матерей. Существует еще более упрощенная форма брачных запретов, а именно не заключать брак между двумя семьями, если еще сохраняется память о предыдущем браке между ними [202, 53].

Но существуют и правила, усложняющие сапинду. Так, некоторые ортодоксальные брахманские касты, соблюдающие ведийские предписания почитания некоторых избранных святых в качестве предков и практикующие регулярные жертвоприношения в их честь, придерживаются правила правара. Оно состоит в воздержании от браков в группе, практикующей такие жертвоприношения [202, 52].

Брахманские готры в этом случае делятся на ганы (группы родственников), каждая из которых имеет своих правара, т. е. тесные группы совместно приносящих жертвы. В готре, как и в гане, может быть несколько, а то и много правара. Имя одного из них встречается во всех ганах готры. Так, Иравати Карве приводит в пример готру Агастья с пятью ганами, в каждом из которых по три правара, причем один встречается во всех пяти ганах. В принципе такая же структура и других семи ортодоксальных брахманских готр [216, 60—62]. Брак в этом случае возможен только между разными правара разных ган в разных готрах. Так, брахманская каста Читпаван в Махараштре выдерживает правила и правара, и сапинда и экзогамию готр [216, 161].

Все это были принципы или общие правила эндогамии и экзогамии в кастовом обществе. В практике брачных отношений у многих каст и народов столь же закономерно функционируют ставшие традиционными варианты отклонений от них, а также исключения.

## Гипергамия

До сих пор неоднократно упоминалось о глубокой и скрупулезной социальной расслоенности кастового общества. Разное социальное положение и разный престижный уровень занимают в нем не только сами касты, но и их подразделения, вплоть до мельчайших. Каждый брахман, например, знает, что в среде брахманов не все равны, а существуют более высокие, менее высокие и даже низкие брахманские касты (например, так называемые махабрахманы — особая каста совершающих похоронные церемонии при кремации умерших). И хотя для брахмана все каястхи, ахиры, чамары просто каястхи, ахиры, чамары, каждая из этих и других каст внутри себя составляет более или менее сложно стратифицированный комплекс. Дифференцированы в социальном отношении подкасты внутри каст, экзогамные подразделения внутри подкаст и более мелкие единицы внутри этих экзогамных подразделений, такие, как мул, нух, кула, отдельные семьи.

При господствующей в Индии патрилинейности и вирилокальности браков, т. е. перехода жены в дом мужа, при сложной стратифицированности подразделений кастового общества социальное и престижное положение мужа при браке не меняется. Зато положение женщины может даже повыситься, если престижный ранг мужа выше ранга ее отца. Переходя в семью мужа, жена приобретает его престижный статус, т. е. общественное положение, становится как бы членом его готры и более мелких экзогамных групп. Брачный союз до некоторой степени унифицирует родственную принадлежность супругов.

Рассматривая брачные нормы и правила, до сих пор мы стремились выяснить принципиальную их сущность, как бы абстрагируясь от социального или по крайней мере престижного неравенства внутри соответствующих кастовых общностей и их подразделений. При этом мы имели в виду преимущественно эндогамные браки, т. е. брачные отношения в среде равных. И такие браки широко практикуются внутри каст. Теперь возникает вопрос: а как же отражается на брачных отношениях внутрикастовая социальная стратификация? Эта проблема решается широко распространенной в брачных нормах кастового общества, многообразной в конкретных ее формах гипергамией.

Гипергамия — это форма брачных отношений преимущественно на внутрикастовом уровне. Эндогамия касты, как правило, строго соблюдается, хотя бывают и обусловленные традицией исключения. Так в особых, исключительных, но предусмотренных традицией соответствующих каст случаях гипергамия может распространяться и на близкие по престижу эндогамные подкасты. В ней нагляднее, чем в других брачных правилах, проявляются общие для кастового общества брачные принципы — анулома и пратилома. В брачных союзах принцип анулома («по зерну», имея в виду колос, или «по шерсти»)

означает «благоприятный». По правилу анулома жену следует брать не выше себя по рангу. Пратилома означает «против шерсти», т. е. случай, когда невеста рангом выше жениха. Браки пратилома, если даже престижные различия между брачующимися невелики, обычно не одобряются, рассматриваются как гипогамия, осуждаются и обычно наказываются. Строги наказания при большой разнице в ранге вступающих в брак, не говоря уже о запретных межкастовых браках. И в любом случае особому осуждению подвергается женщина.

Простейшая форма гипергамии выражается в том, что в кругу экзогамных общностей внутри своей касты семьи данной экзогамной группы стараются, по возможности, выдавать дочерей в другие равные или вполне определенные вышестоящие группы этой касты, а невест для сыновей берут из себе равных или даже нижестоящих, в частности, в надежде на лучшее приданое. Иначе говоря, экзогамные группы, семьи или более крупные общности, не просто обмениваются женихами и невестами, но с учетом престижного ранга соответствующих единиц.

Обычно в гипергамных отношениях состоят не отдельные готры или другие экзогамные группы внутри эндогамной касты, а особые объединения их, союзы или блоки, в строгом смысле слова не экзогамные и не эндогамные<sup>2</sup>. Гипергамия обычно устанавливается между такими блоками экзогамных единиц. В каждой касте они имеют свои названия. Гипергамия может распространяться на все экзогамные группы касты, если их немного, а может охватывать только некоторые из них, образуя своеобразные гипергамные цепочки внутри и представляя остальным возможности эндогамных связей.

При описании гипергамии автор часто использует материалы Э. Бланта. Он был участником и руководителем Всеиндийской переписи населения 1931 г. За двенадцать переписей, проводившихся регулярно через десять лет начиная с 1881 г., именно перепись 1931 г. содержит максимум систематизированных сведений о кастовой организации. Э. Блант в своей книге [108] более чем кто другой использует полевые материалы и статистические данные, полученные в процессе проведения переписи. В этом отношении высокую ценность представляет и упомянутая книга Дж. Хаттона, также участника переписи 1931 г., подвергнувшего самостоятельному анализу кастовую систему. Позднейшие авторы, такие, как Иравати Карве или Г. С. Гхурие, часто прибегают к авторитету Бланта и Хаттона в оценке тех или иных явлений системы и цитируют их работы.

Общности, образующие слагаемые гипергамных комплексов, часто называют подкастами. На самом деле эти функциональные внутрикастовые образования не эндогамны в строгом смысле слова, т. е. не подкасты, не джати, и не экзогамны, иными словами, не готры. Это особые, разные по социальному уровню объединения или блоки, т. е. общности, состоящие из большего или меньшего числа действительно экзогамных еди-

ниц, например готр, кул, мулов или других<sup>2</sup>. В старшей общности одни готры, например, брачуются только между собой, а другие берут невест и из некоторых готр следующей нижестоящей общности. В этой, второй, по рангу, общности отношения еще сложнее. Готры в ней брачуются не только между собой, но и выдают дочерей в готры вышестоящей общности, невест же для сыновей берут как из равных себе готр, так и из следующей, рангом ниже общности. А если она последняя в гипергамном комплексе, то и в ней находятся готры, выдающие невест в вышестоящую общность, а остальные ее готры брачуются между собой. В результате в старшей общности гипергамного комплекса неизбежно образуется избыток невест. Эта старшая общность, таким образом, остается эндогамной для невест и экзогамной для женихов. В самой младшей общности — избыток женихов, и она, наоборот, эндогамна для женихов и экзогамна для невест. Это обстоятельство порождает особые брачные проблемы, о которых будет сказано ниже. А пока следует подчеркнуть, что при самых сложных вариантах гипергамии экзогамность готр или других подобных им подразделений не нарушается.

Несколько примеров гипергамии у разных каст могут дать достаточно представление об этой форме брачных отношений.

Хорошо известна в литературе и широко практикуется гипергамия раджпутов. Уже основные генеалогические стволы, или так называемые династии раджпутов, Солнечная, Лунная, Огненная и даже Змеиная (Нага), по существу не представляющие собой ни эндогамные, ни тем более экзогамные общности, в брачном отношении составляют своеобразный гипергамный комплекс. И в престижном отношении они располагаются так, как перечислены. Так, в большинстве случаев солнечные раджпуты дают дочерей в жены только солнечным, а берут невест от лунных и огненных. Лунные раджпуты выдают дочерей за лунных и солнечных, а берут невест из огненных и, как утверждает И. Карве, даже из змеиных. Огненные могут выдавать дочерей за вышестоящих, но со стороны не берут невест [216, 140, 141].

Как уже говорилось, в раджпутской экзогамной структуре крупнейшими единицами являются не готры, а кулы, тогда как у большинства каст кула обычно — мелкая экзогамная группа, иногда состоящая всего из небольшого числа семей, а то из одной большой семьи. Раджпутские кулы в литературе принято называть кланами, т. е. родами. Однако некоторые из кул, например Качхваха, Гухилот, Ратхор в Солнечной линии или Чаухан и Парамар в Огненной, для рода слишком велики (иногда сотни тысяч человек) и неопределенно локализованы. Это как бы ветви основных стволов (династий) раджпутов. Другие, более мелкие кулы раджпутских династийных линий бывают строже локализованы. Вот к ним-то больше подходит название «клан». Кланами представлены раджпуты разных династийных

линий кое-где в Уттар Прадеше и особенно в Кангре. Крупные кулы у раджутов делятся на разные по престижу готры, функционирующие в гипергамных отношениях. В результате в раджутовской гипергамии одни кулы вступают в браки только с кулами своей же династии, тогда как другие выдают дочерей за мужчин из более высоких кул, а мужчин женят на невестах вполне определенной кулы или кул, следующих ниже по рангу. И готры соответственно выдают невест в готры одних кул, а сыновей женят в готрах других. У раджутов высокого статуса число кул, из которых берут невест, всегда больше числа кул, в которые отдают своих [216, 142].

Своеобразно выглядит гипергамия у раджутов Кангры — восточной гималайской области штата Химачал Прадеш. Джонатан Парри, проведший специальные исследования в 1966—1968 гг., описал эту гипергамию в книге, вышедшей в 1979 г. [276].

Раджуты Кангры принадлежат к разным генеалогическим линиям и большинство их смешанного происхождения. Основным структурным подразделением здесь были кулы, в данном случае экзогамные роды, или «кланы», как их называет автор. Здесь в отличие от раджутов Раджастхана кулы — сравнительно мелкие единицы. Только в изучавшемся им небольшом районе Палампур автор насчитывал 176 раджутовских кул. Другое отличие от западных раджутов в том, что здесь не кулы делятся на готры, а, наоборот, несколько кул составляют готру. Готра экзогамна, но практически функционирующей экзогамной единицей является кула. Кулы подразделяются на еще более мелкие экзогамные единицы, т. е. группы родственных семей, которые автор называет «максимальные линиджи». Большие из них называются кхандан, меньшие — кутумб [276, 132—138].

В брачных отношениях раджуты Кангры образуют гипергамный комплекс, состоящий из четырех бирадари — союзов или блоков кул. В данном случае термином *бирадари* обозначается не просто эндогамная общность, как в некоторых других кастах, а именно объединение экзогамных родов, функциональная единица гипергамного комплекса. И кулы внутри первых двух бирадари не все равны в престижном отношении, но делятся на разные по рангу категории. Первая, старшая в этом комплексе, бирадари называется Миан и представлена группами кул, считающими себя истинными раджутами. Наивысшая категория — это царские кулы (раджа кула), к которым принадлежат правившие некогда в Кангре династии крошечных раджутовских государств. Ниже идут кулы просто царские, а последней в бирадари Миан стоит категория просто раджутовских кул. Кулы Миан брачуются между собой в определенном порядке. Но мужчины некоторых из них, без ущерба для своего престижа, берут жен из определенных кул второй бирадари. Вторая бирадари называется Тхакур и состоит преимущественно из земледельцев. Кулы в ее составе также разных рангов. Одни



из них поставляют часть своих невест мианам, а потому считаются выше рангом. Другие брачуются преимущественно внутри своей бирадари. Мужчины третьих берут жен из третьей и даже четвертой бирадари.

Третья и четвертая бирадари относятся к категории Ратхи. А ратхи, особенно четвертой, т. е. низшей, бирадари считаются ненастоящими, или «легковесными» (халке), раджпутами. В обеих бирадари категории Ратхи преобладают равные по рангу или статусу раджпутские кулы низшего разряда [276, 202]. Социальные и кастово-режимные различия между мианами и ратхи настолько велики, что некоторые авторы даже не считают ратхи раджпутами или, в лучшем случае, рассматривают бирадари как подкасты. Однако все бирадари составляют единый, постоянно функционирующий гипергамный комплекс.

У мианов, как обычно при гипергамии, образуется избыток незамужних женщин, что в недалеком прошлом приводило к многоженству, а в более отдаленном — даже к умерщвлению новорожденных девочек [276, 215]. У Ратхи — низшей бирадари — получался избыток неженатых мужчин, и положение женщин здесь было более благоприятным, нежели у мианов и даже тхакуров. Так, при браках у них не практиковалось приданое, а наоборот, — плата за невесту, т. е. своеобразный калым. Ратхи разрешают вдовам второй брак, а разводы у них бывают и по инициативе жены. Излишек неженатых мужчин находит себе невест у джатов или в земледельческой касте гиртх. И дети от таких браков сохраняют статус ратхи с правом наследования отцовского имущества. В этом случае перед нами один из редких случаев нарушения кастовой эндогамии. Раджпутское общество Кангры мирится с ним потому, что ратхи хоть и раджпуты, но второсортные, по мнению высших бирадари, а также потому, что браки с женщинами джатов и гиртх не нарушают принцип анулома, т. е. в некоторых кругах раджпутов джаты, например, рассматриваются как родственная раджпутам этническая общность [276, 227—234].

У раджпутов замечена и обнаружена у других каст особенность гипергамных связей: низшие в гипергамном комплексе группы чаще всего оказываются живущими восточнее высших. Те же раджпутские кулы в Раджастхане, например, котируются выше, чем в Уттар Прадеше или в Кангре. Речь идет о статусе самих кул и составляющих кулу экзогамных подразделений. Но и в масштабах более мелких районов часто отмечается та же закономерность. Так, отчеты Всеиндийских переписей населения 1901 и 1911 гг., регистрировавшие это явление, отметили, что брачная миграция женщин в некоторых кастах происходит преимущественно в западном направлении. В частности, часть избыточных невест в упоминавшейся выше раджпутской бирадари Миан выходит замуж в раджпутские кланы, расселенные далеко на западе [276, 217—219]. Однако явление это, как признал Э. Блант, пока не исследовано и не объяснено [108, 46].

Гипергамия соблюдается и многими другими кастами. Экзогамные подразделения касты кхатри в Уттар Прадеше группируются в четыре перечисленных нами в порядке понижения престижности набора, а именно: Дхангхар, Чаргхар, Барагхар и Баванджати. Между ними обычный гипергамный порядок, т. е. мужчина из Дхангхар может брать жену из Дхангхар или Чаргхар, тогда как женщина из Дхангхар может выйти замуж только за мужчину из Дхангхар. И далее гипергамия имеет обычные, похожие на раджпутские формы. Баванджати отдает своих невест своим женихам и другим вышестоящим.

В результате старшая в касте кхатри группа Дхангхар, экзогамная в отношении мужчин, становится эндогамной в отношении женщин. А младшая в этой цепочке группа Баванджати, экзогамная в отношении женщин, эндогамна в отношении мужчин [108, 47].

В крупной касте маратха 96 кланов, или кул. Из них 5 высших, 7 следующих по рангу и есть еще три градации вниз. Высшие 5 кул брачуются между собой, а некоторые мужчины берут жен из других, но не дают им своих невест. Семь кул брачуются между собой, выдают дочерей высшим и берут жен из трех низших, т. е. поступают как раджпуты или кхатри [216, 157].

Оригинальную форму браков, только напоминающую гипергамию, описывает Э. Блант.

Торговая каста агарвал делится на 18 экзогамных готр и одновременно на две секции, как называет их автор, а именно Даса (десять) и Биса (двадцать)<sup>3</sup>. В каждой готре есть семьи<sup>4</sup>, принадлежащие к той или другой секции. Брачные обычаи таковы, что Даса и Биса одной готры может жениться только на Даса или соответственно на Биса другой. Таким образом, эти секции выступают как эндогамные факторы, наложенные на экзогамную структуру касты или пронизывающие ее [108, 49].

Усложненный вариант того же типа гипергамии находим у брахманов Канауджья. У них подкасты состоят из определенного числа готр, а готры подразделяются на кулы. Последние группируются в три класса — Кхаткул, Панчадари и Дхакра. Эти классы эндогамны, как и секции Даса и Биса у агарвал. Кхаткул первую жену непременно берут из Кхаткул, а вторую могут взять в Панчадари. В случае же, если Кхаткул получил первую жену от Панчадари, он сам переходит в ранг Панчадари [108, 49]. Кулы класса Панчадари берут жен из своих и из кул класса Дхакра.

Каста патидар в Гуджарате также практикует гипергамию. Гипергамные деления есть в каждой джати, т. е. эндогамной группе патидаров. В одной из деревень патидары, хоть и землевладельцы, принадлежат к низкому гипергамному уровню. Они выдают дочерей и в более высокие группы, а сыновей вынуждены женить в своей. Недостаток невест в этой группе патидаров усугубляется общим численным превосходством мужчин

в этих местах. В результате отец патидар из этой деревни готовит приданое, чтобы выдать дочь в высшую группу, и он же платит выкуп за невесту сына. Некоторые мужчины из этой группы патидаров вынуждены нарушать эндогамию касты. Из 27 патидарских супружеских пар две трети жен принадлежали к более низкой касте [243, 107]. Это один из случаев сравнительно терпимого нарушения эндогамии джати.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что гипергамные комплексы состоят не непосредственно из экзогамных единиц, что единицы эти внутри касты группируются в разные по рангу функциональные объединения, как Дхангхар и Чаргхар у хатри или Кхаткул и Панчадари у брахманов Канауджья, выполняющие в одном случае экзогамные, а в другом — эндогамные функции.

Здесь уместно рассказать о прошлой, но необычайно своеобразной практике гипергамии в бенгальской респектабельной брахманской касте Рархи. Она привела к уродливой форме брачных отношений, известной под именем кулинизма, привлечшей внимание ученых и английской администрации в Индии в конце прошлого века [292; 105; 269; 216; 151].

Каста Рархи делилась на две основные части: Кулин и Шротрия. Дж. Хаттон называл их подкастами. Старшая из них, Кулин, не имела внутренних подразделений, а Шротрия состояла из трех групп — Сиддха, Садхья и Кашта, которые вместе с Кулин и представляли гипергамный комплекс. Гипергамия состояла в том, что мужчина Кулин мог брать жену из Кулин же, а также групп Сиддха и Садхья, но женщина Кулин должна была выходить только за Кулина. Мужчина Сиддха мог брать жену из своей группы и в группе Садхья. Мужчины же Садхья и Кашта женились только в своих группах. Таким образом, низшая группа Кашта оставалась эндогамной и, по существу, не участвовала в гипергамных отношениях. В результате у старшей группы Кулин наблюдался постоянный избыток невест, что создавало своеобразную кризисную ситуацию [202, 47]. У некоторых других каст ниже уровнем подобный кризис разрешается тем, что на полюсах гипергамного комплекса частично нарушается эндогамия касты и виновники уходят из ее рядов, как бы отсеиваются в более низкие кастовые группы. Происходит это и в высокородной касте Рархи. Так, потомки брахмана Рархи, даже из группы Кашта, в случае женитьбы на женщинах из других каст не сохраняли свой статус за потомством, да и сами отлучались от своей касты и переходили в касту жены.

В группе Кулин совершенно своеобразно складывалась судьба женщин. Брачные нормы, а они особенно строги к женщинам, не позволяли им нарушать эндогамию касты Рархи, т. е. выходить замуж вне группы Кулин. Избыток невест в этой группе привел к многоженству, наложничеству, фиктивным бракам, соперничеству между родителями невест, выдаче замуж несовершеннолетних и к лихоимству на почве приданого. Есть

сведения, что у одного Кулина могло быть до 60 жен [269, 41]. У Кулинов при многоженстве детей было много, и некоторым отцам удавалось часть детей оставить на попечение братьев их матерей. А дядя, именно брат матери, в Индии, как известно, считается естественным покровителем детей сестры. На почве многоженства появились у Кулинов и другие злоупотребления. Так, многоженец иногда обходил или объезжал семьи отцов своих жен и собирал с них своеобразную дань в виде традиционных подарков, становившихся порой основной статьей его дохода. При этом многие мужья и не собирали вместе свой гарем, не содержали жен, оставляя их на иждивении их отцов. Даже замужняя дочь часто становилась обузой в семье и причиной ее разорения. Не мудрено, что среди жен Кулинов отмечались случаи самоубийств [216, 116].

Кулинизм вызывал возмущение в самом кастовом обществе. Особенно нетерпимые ситуации приводили к вмешательству в них не только кастовой общественности, но и английской администрации. К нашему времени кулинизм почти полностью изжит. Теперь этим термином чаще пользуются как бранным, когда хотят заклеить униженное положение женщины в той или другой общественной группе.

Можно по-разному оценивать социальное значение обычая гипергамии. Но нельзя отрицать того, что широко распространенной гипергамия могла быть только в индийском, глубоко и скрупулезно стратифицированном кастовом обществе.

### Деревенская экзогамия

Примеры функционирования разных форм экзогамии можно бесконечно умножать. Но в Северной Индии у различных народов, да и в некоторых областях Южной Индии практикуется так называемая деревенская экзогамия. Она уже достаточно полно рассмотрена в специальной литературе [88; 185; 186; 232; 246; 282; 297].

Если рассмотренная нами выше экзогамия готр, мулов, кул, кханданов и т. д. может быть квалифицирована как родовая, то деревенскую экзогамию можно назвать не просто территориальной, но соседской, общинной экзогамией комплекса принципиально не родственных между собой фрагментов родов из разных каст. Автор уже имел случай дать сводную характеристику деревенской экзогамии в некоторых областях Северной Индии [42, 167—199].

Однокастовые деревенские поселения в Индии — вообще редчайшее исключение. Как правило, население деревни состоит из представителей нескольких, а то и двух-трех десятков каст. Некоторые местные кастовые группы могут быть представлены одной или несколькими семьями, другие, особенно земледельческие касты, — десятками, а в отдельных случаях и сотнями семей. Здесь и земледельческие касты, и ремесленные вроде плот-

ников, гончаров, сапожников, и обслуживающие сельское население цирюльники, прачки, уборщики и выполняющие ритуальные функции брахманы. Большинство каст обычно представлены в деревне отдельными семьями или группами семей каждая из которых принадлежит к своей экзогамной общности. И браки за пределами деревни для них совершенно естественны. Но крупные кастовые группы, особенно земледельческие, могут быть представлены в одной деревне разными экзогамными подразделениями, между которыми в принципе браки были бы возможными. Между тем традиционно установившаяся во многих областях страны у разных народов деревенская экзогамия запрещает внутриверевенские браки в принципе. В этом случае в деревне вопреки кастовым различиям поддерживается некая фикция всеобщего родства. Деревенские жители одного поколения в этом случае называют друг друга братьями и сестрами и соответствующими терминами родства обращаются к представителям старшего и младшего поколения. Поэтому брак между жителями одной деревни рассматривался бы как инцест.

Приходится говорить «деревенская экзогамия», а не просто «экзогамия деревни», потому что во многих случаях экзогамия не ограничивалась одной деревней, но охватывала несколько, причем не обязательно соседних, деревень, образуя своеобразные экзогамные союзы деревень. В этом случае сознательная фикция всеобщего родства распространялась на все входившие в них деревни.

Обычно в индийской деревне одна или две-три касты являются доминирующими как по численности, так и в экономике и общественной жизни. Иногда это одна из высших каст. Так, в деревне Кишан Гархи в центре Уттар Прадеша доминировали брахманы. При 24 кастовых группах в деревне брахманы составляли четвертую часть ее населения [246, 99—101]. Чаще доминирующими становились крупные земледельческие касты. В деревне Рампур, недалеко от Дели, например, из 170 семей 78 были джатские. Именно джаты доминировали здесь в хозяйственных, социальных, ритуальных и даже в брачных отношениях, несмотря на то что в деревне было 15 семей брахманов. И не мудрено, джаты были здесь основными землевладельцами, а брахманы — всего арендаторами у джатов [232, 160—162]. И это они, доминирующие касты, навязывали населению деревни фикцию всеобщего родства и устанавливали деревенскую экзогамию.

На примере экзогамных связей населения Рампура и рассмотрим образец деревенских территориальных экзогамных общностей.

Население Рампура состояло из 12 разных кастовых групп, и джаты в нем составляли 60%. Джаты Рампура были представлены тремя экзогамными общностями, готрами, которые Оскар Льюис называет родами, а именно: Дабас, Десвал и Кхараб. Роды делились на мелкие экзогамные единицы, име-

нуемые здесь кунба, состоящие из нескольких близкородственных семей. Род Дабас — самый старый в деревне. Он и основал деревню (предание относит это к началу XII в.). Род Дабас самый сильный экономически и наиболее авторитетный. Джаты рода Дабас, кроме Рампура, были расселены и господствовали еще в 14 деревнях. Вместе с пятью другими джатскими деревнями, которые признали верховенство этого рода позднее, в сфере доминирования Дабас оказалось объединение 20 деревень — бисагама («двадцать деревень»).

По образу и подобию рода Дабас строили свои экзогамные отношения не только другие роды джатов в этих деревнях, но и все другие касты. Деревни, входившие в бисагаму, стали для всех крайней границей экзогамии. В принципе ни одна кастовая группа в Рампуре не заключала браки в этих двадцати деревнях; 15 деревень, в которых традиционно доминировал род Дабас, распадалась еще на 5 экзогамных единиц: две по две деревни (дугама), одна из трех (тигама) и две по четыре деревни каждая (чаугама) [232, 23, 29, 30]. Может быть, некоторые кастовые группы и позволяли себе в отдельных случаях браки в другой дугаме или чаугаме, но для большинства жителей, входивших в бисагаму 20 деревень, а тем более для всех живших здесь джатов даже экзогамные границы бисагамы были священны.

Не всегда столь организованно и сложно, но и в других местах деревенская экзогамия распространялась на многие деревни ближайшей округи. Так, браки категорически запрещались не только в деревне Кишан Гархи, но и между шестью соседними. Практически не было браков и между жителями одиннадцати ближайших к Кишан Гархи деревень [246, 101]. Иначе говоря, деревенская территориальная экзогамия замыкалась в определенных, иногда весьма широких границах. Так, у джатов Музаффарнагара территориальные экзогамные общности, именуемые кхап, включали от 12 до 84 деревень. Экзогамия кхапа соблюдалась всеми кастами и даже мусульманами [282, 116].

У многих каст Северной Индии брачные связи ориентированы в одном направлении для невест и в другом для женихов, т. е. невест выдают в одни деревни, а жен для сыновей берут из других. Только в редких случаях местная группа из той или другой касты отдает своих дочерей замуж в деревни, из которых взяты невесты для сыновей. Каждая семья заключает браки в других, и преимущественно не в соседних деревнях.

Так, жены мужчин деревни Шанти Нагар вышли более чем из 300 деревень [164, 101], а 266 замужних женщин из 150 семей деревни Рампур, как сообщает Оскар Льюис, родом приблизительно из 200 деревень, расположенных на расстоянии до 40 миль. Из тех же семей 220 невест были выданы в другие 200 деревень [232, 161]. Семьи разных каст в деревне Кишан Гархи, по сведениям Мак Ким Мариотта, состояли в брачных

отношениях с семьями в трехстах деревнях, среднее расстояние до которых равнялось 12 милям [246, 101]. Вильям Роу сообщает, что семьи только одной касты нонья в деревне Сенапур поддерживали брачные связи с 96 деревнями на расстоянии до 55 миль [297, 301; 42, 196—198]. Круг деревень, с которыми каждая из них поддерживает брачные связи, т. е. 400 и 300 деревень в приведенных выше примерах и 96 деревень только для одной касты, принято называть брачной сетью этих каст [185].

Когда мы говорили об эндогамии каст, упоминали и неопределенность оптимальных географических границ таких эндогамных общностей, при которой рядовой член касты не в состоянии их себе представить. Но практически эндогамия имеет обозримые пределы. Скажем, для кастовой группы нонья в Сенапуре это 96 деревень в радиусе до 55 миль. В круге этого радиуса, здесь же рядом, могли быть сотни других деревень, с которыми те же нонья не поддерживали брачных отношений. Если для всех кастовых групп Рампура брачная сеть охватывала приблизительно 400 деревень, это не означает, что каждая кастовая группа заключает браки во всех этих деревнях. Для отдельных кастовых групп круг эндогамии мог замыкаться всего на нескольких десятках деревень.

У читателя может возникнуть недоумение: как же рядовой член касты, желающий выдать дочь замуж, может разобраться во всех этих брачных правилах, предписаниях, ограничениях и запретах? Действительно, его кругозор в этом отношении часто ограничивается своей и несколькими соседними деревнями, кастовым составом их и ясным представлением о месте его касты в этом составе. И этого вполне достаточно. Практически надо знать, с кем можно и нельзя заключать браки. Может он их заключать только в своей джати, но с определенными семьями в определенных кулах, мулах, кханданах этой джати. В большинстве случаев он хорошо знает, где, в каких деревнях живут потенциальные свойственники. Эти познания получены от предков и, кроме того, у сокастников из своего кула, мула и т. д. в своей или соседней деревне. Задача еще более упрощается, если в местных подразделениях касты практикуются кросскузенные браки.

Кросскузенные браки, чаще всего с дочерью брата матери (для женщины — сыном сестры отца), т. е. браки между детьми братьев и сестер, широко практикуются особенно в кастах Северной Индии. Но естественно, что это не обязательное предписание, а установившаяся в данной касте традиция. Так, менее распространены браки с отцовскими кузенами, т. е. с дочерьми сестры отца. Ортокузенные браки обычно не практикуются. Некоторые касты в Южной Индии вообще не соблюдают кросскузенные браки [243, т. 1, 70]. Но там, где подобные браки преобладают, они устанавливаются преимущественно между соответствующими экзогамными группами, живущими в

небольшом удалении одна от другой. В этом случае между родственниками и свойственниками устанавливаются довольно тесные отношения, в которых особенно выделяется роль дяди по материнской линии. Он обычно активно общается с детьми сестры, участвует в их воспитании, заботится о благоприятных для них браках.

Деревенская экзогамия стабилизирует мужское население деревни. Все оно местное из поколения в поколение. Никаких посторонних мужчин, новопришельцев по браку в такой деревне в принципе быть не может. Именно мужчины являются наследниками, носителями и проводниками сложившихся в деревне традиций и обычаев. С раннего детства они знают друг друга поименно. Это мужчины собираются компаниями курителей хуки<sup>5</sup> в байткаках (открытая веранда в мужской части дома) и обсуждают текущие дела своих кастовых групп, включая и предполагаемые брачные союзы; это они заседают в чаупале (место собрания сельских советов), решают деревенские проблемы, межкастовые отношения и осуществляют контроль за соблюдением брачных норм.

Иначе складывается судьба родившихся в деревне женщин. Выходя замуж, они вынуждены покинуть родную деревню, переселиться в другие и проводить жизнь в разных, иногда в весьма далеких от родной, деревнях мужа. И наоборот, все взрослое замужнее женское население деревни — пришлое, также из разных деревень. Всем этим женщинам предстоит осваиваться на новом для них месте жительства, в новой среде, приспособляться к ней, на что уходит время, даже годы. Не говоря о заботах появившейся в деревне молодухи по вживанию в семью мужа, а часто в большую семью его отца или деда, ей предстоит установить надлежащие связи прежде всего с женщинами этой семьи, с другими семьями из своей касты и как-то утвердиться в женском обществе деревни. Процесс такой интеграции бывает длительным и сложным.

Деревенская экзогамия, однако, практикуется не всеми кастами Северной Индии. Так, не принята она у некоторых пригималайских народов, бенгалцев, реже встречается у большинства каст в Южной Индии.

### **Брак в кастах Южной Индии**

Брачные нормы у дравидских народов Южной Индии, прежде всего у телугу, тамилы, каннара и малаяли, характерны некоторым своеобразием, отличающим их от норм большинства североиндийских народов и каст. Так, деревенская экзогамия на юге практикуется редко в некоторых местах, да и то в форме предпочтительных браков за пределами своей деревни. Кастовый состав деревень и здесь бывает сложным, но не столь пестрым, как в Северной Индии. Местные кастовые группировки здесь часто крупнее, а экзогамные подразделения в них мель-



че. Поэтому шире практикуются внутридеревенские браки. Кровные родственники и свойственники чаще живут в одной деревне и в отличие от северных каст повседневно общаются между собой. Более того, родственники по крови (по отцовской линии) и родственники по браку иногда не различаются. Это отразилось и на терминологии родства в дравидских языках. В них обычно отсутствуют особые термины для обозначения основных категорий свойства, как тесть и теща, зять и невестка, дядя и тетка жены и их дети. В быту эти категории родственников именуют соответствующими терминами кровного родства, а в официальных случаях пользуются также соответствующей санскритской терминологией [216, 196—202, 217]. Между экзогамными подразделениями каст, даже мелкими, часто практикуются обменные браки, т. е. невест берут из тех же экзогамных групп, в которых выдают дочерей. Иногда практикуется не только широко принятый кузенный брак, но и брак с дочерью старшей сестры, т. е. когда дядя женится на племяннице [216, 219, 220].

Супруги у южноиндийских народов, будучи односельчанами, бывают знакомы друг с другом с детства. Это накладывает отпечаток и на взаимоотношения в семье. Мужчина в доме не просто хозяин и повелитель, но сравнительно равный партнер по браку. За исключением некоторых мест и каст, в доме нет изолированных женских половин, как на севере. Женщина сравнительно свободно чувствует себя в доме свекра и, не закрывая лица, появляется на людях.

Все это интересно, тем более что многие другие условия кастового режима у южноиндийских народов строже, чем на севере.

У некоторых каст Южной Индии традиционные брачные отношения построены на совершенно иных принципах, нежели в большинстве североиндийских каст. Яркий пример такого своеобразия в Керале представляет воинско-землевладельческая каста наяров, особенно их традиционные брачные связи с брахманами Намбудури. Среди наяров выделяется высшая категория, как бы отдельная аристократическая подкаста, именующих себя кшатриями. Керальские кшатрии производят себя от Солнечной династии, во главе с самим Рамой. К ним принадлежали и правители мелких княжеств, в том числе и правившие династии Траванкора и Кочина [216, 258; 182, 306—308]. Впредь и мы эту группу наяров, по примеру Иравати Карве, будем рассматривать как отдельную и называть кшатриями, хотя не все авторы, писавшие о наярах, этому следуют. Между тем это помогает разобраться в деталях брачных отношений у названных малаяльских каст. Кроме них в среде наяров различались еще три-четыре категории подкаст ниже рангом, в том числе и низшие «шудры». Некоторые авторы считали эти категории наяров отдельными кастами [182, 309, 311]. Эти касты вместе с брахманами Намбудури принадлежат одному народу малая-

ли, соседствуют территориально и тесно взаимодействуют в брачных отношениях. Ни одна из них не эндогамна в строгом смысле слова, но в совокупности они составляют гипергамный комплекс с весьма сложными взаимоотношениями. Это крупнейшие касты Кералы, и сосредоточены они в центральной ее части, т. е. в южных районах округа Малабар, в Кочине и северном Траванкоре.

Говорить мы будем преимущественно о брачных правилах, о традиционных обычаях в этой сфере общественных отношений, хотя в последнее время отступлений от правил и нарушений норм становится все больше.

Своеобразие этой группы каст объясняется многими причинами. Малаяли живут в Керале на крайнем юго-западе полуостровной Индии вдоль побережья океана, отгороженные от внутренних областей полуострова цепью Западных Гхатов. Удаленные от североиндийских центров древней культуры, они в большей мере сохранили специфику культуры и социальной организации, некогда присущую и другим народам Южной Индии.

Малаяли принадлежат в общекультурном смысле к наиболее развитым народам Индии. Еще в древности у них были свои государства. Язык малаялам имеет свою письменность и многовековые литературные традиции. У малаяли самая высокая в стране грамотность населения. А в рассматриваемых кастах грамотных и получивших образование женщин не меньше, чем мужчин.

И вот в семейно-брачных отношениях у крупнейших каст малаяли обнаруживаются особенности, характерные для того общественного устройства, которое обычно именуется матриархатом. У некоторых каст в Керале, в том числе у наяров, господствовала матрилинейность счета родства и наследования, матрилокальность поселения и дислокальность браков. До недавнего времени даже правители малаяльских государств наследовали троны по женской линии. Брачные нормы в этой матрилинейной среде интересны уже сами по себе, но удивительно, что функционируют они в традиционном взаимодействии с патрилинейным обществом брахманской касты Намбудури.

Особенности семейно-брачных отношений у этой группы каст давно привлекли внимание ученых [342; 157; 216; 212; 182; 151; 251; 252]. Поэтому трудно согласиться с Джоан Менчер и Элен Гольдберг, будто ученые пренебрегали отношениями Намбудури-Наяр [252, 103]. Наоборот, этой теме повезло в литературе, судя даже по списку, приведенному в конце статьи Дж. Менчер и Э. Гольдберг. Достаточно полно и лаконично эти отношения изложены в книге Иравати Карве «Родственная организация в Индии». Из более поздних особого внимания заслуживают упомянутые выше работы Кетлин Гаф, Луи Дюмона и Джоан Менчер. В них содержится обильный материал по деталям родственных и брачных отношений и терминология родства у рассматриваемых каст. В данном случае интересны

принципы брачных норм, отличающие эту группу каст от остального кастового общества.

Брахманы Намбудури принадлежат к разряду высокородных и очень ревниво относятся к своим генеалогиям. Большинство их принадлежали либо к земельной аристократии в Кочине и Траванкоре, либо к верхам духовенства [252, 89]. Подобно всем другим брахманам и в отличие от наяров, Намбудури патрилинейны и патрилокальны. Они делятся на готры, среди которых есть носящие имена традиционных брахманских риши, например, Кашьяпа и Бхарадваджа [342, т. 5, 191]. Готры подразделяются на большие семейные коллективы, именуемые иллам.

Намбудури женят только старших сыновей, обычно одного, изредка двоих (в тех случаях, когда у старшего нет мужского потомства). Жен для них берут только из своей среды, однако вне илламов и готр. Остальные младшие сыновья остаются формально холостыми. Наследует отцу в этом случае старший сын. Стремлением сохранить имущество нераздельным в одних руках некоторые авторы и объясняют celibат младших сыновей. В результате в семьях Намбудури постоянный избыток незамужних женщин и наличие холостых мужчин. Все это не способствовало нормальному росту численности касты<sup>6</sup>. Правда, острота проблемы несколько уменьшается принципиальной дозволенностью старшим сыновьям брать вторую и даже третью жену [252, 98, 105], а также обменными браками, при которых семьи определенных двух илламов обмениваются женами и невестами [252, 98]. И все же здесь, как и у Кулинов в Бенгале, имеют место соперничество между отцами невест, злоупотребления приданым, двоеженство, выдача замуж несовершеннолетних. Внебрачные связи женщины сурово наказываются изгнанием виновной из общины и отлучением от касты.

Кроме экзогамии большой семьи и готры брахманы Намбудури придерживаются и престижа в смысле имущественного положения брачующихся семей. И хотя значительная часть их в прошлом крупные землевладельцы, при браке между двумя семьями размеры землевладения не имеют особого значения. Земля никогда не идет в приданое. Важнее размеры движимого имущества. Наряду с ранговым статусом иллама имущественное положение также определяет положение семьи Намбудури в обществе.

Иначе складывается судьба оставшихся неженатых младших сыновей у Намбудури. Они фактически женятся на женщинах из кшатриев и наяров, хотя в рядах Намбудури такие браки формально не признаются. Наяры и кшатрии их даже поощряют. При этом создаются пары на постоянное сожительство, которые часто производят многочисленное потомство. Но брак этот дислокальный. Женщина наярка или кшатрийка не переселяется в семью мужа, а остается с детьми в своей патрило-

кальной семье. Фактический муж ее из Намбудури остается в семье своего отца, только по вечерам навещая супругу. Тем не менее брак наярки с брахманом Намбудури, как и брак ее с наяром, называется самбандхам, что буквально означает «связь на равных».

Однако большинство наяров и кшатриев заключает браки в своей среде, соблюдая при этом иерархический порядок в касте, расслоенной на несколько престижных групп. Даже кшатрии не все одинаковы, а среди наяров выделяются по крайней мере три группы [182, 320; 243, т. 1, 238].

Так образуется оригинальный гипергамный комплекс, включающий брахманов Намбудури и разные категории кшатриев и наяров. Брачные пары Намбудури порождают только брахманов Намбудури; мужчина Намбудури из младших сыновей и женщина кшатрия порождают так называемых настоящих кшатриев; мужчина Намбудури и женщина из наяров порождают наяра высшего ранга; кшатрий и кшатрийка производят кшатрия же, но ниже рангом; кшатрий и наярка порождают обычного наяра; а брак наяра и наярки дает наярское потомство низшего ранга. Иравати Карве приводит эту цепочку гипергамных отношений даже в графическом виде [216, 268, 269].

В отличие от гипергамии у народов и каст Северной Индии на Малабаре подобные браки не повышают социальный статус женщины и ее потомства. Для женщины из наяров или кшатриев брак с брахманом Намбудури позволяет сохранить за потомством ее кастовый ранг. Эндогамные же браки внутри кшатриев и наяров, как мы видим, даже понижают престижный статус потомства, хотя дети и продолжают жить в семьях своих матерей. Положение детей определяется рангом матерей, но зависит и от ранга отца, чем он ниже, тем ниже статус детей. Отцы у наяров, как правило, остаются жить в своих материнских семьях, более или менее регулярно навещая жену и детей, и до недавнего времени почти не участвовали в их воспитании. Приходится говорить «как правило», потому что еще с первых десятилетий нашего века в наярко-намбудирской среде возникла тенденция создания малых семей как смешанного типа, так и чисто наярских во главе с одним из супругов. Но старые семейно-брачные традиции еще превалируют в этой части малайяльского общества. А в этом обществе есть значительная по размерам группа так называемых сирийских христиан и евреев, появившаяся здесь в первые века нашей эры, и мусульман (мопла или мапила), живущих здесь с VIII—IX вв., не принадлежащих к кастовому обществу, не соблюдающих кастовые брачные обычаи.

Большие семьи у брахманов Намбудури, так называемые иллам, не столь велики, как семьи североиндийских брахманов, но они едва ли не в большей степени патриархальны по прерогативам и авторитету глав семей. Кроме главы и его жены в семью входят его младшие братья, сыновья и жены старших

сыновей, сыновья сыновей, а также незамужние дочери самого главы семьи и его сыновей. Старшие сыновья со своими законными женами и детьми могут иметь свой дом на усадьбах отца, в доме быть хозяевами и воспитателями детей. В дополнение к законной брахман Намбудури мог иметь и вторую жену в матрилинейной наярской семье. В доме наярки он — визитер и любовник, что, как уже говорилось, нисколько не тревожит и не шокирует ее родственников, так как мужья вообще не живут в их семьях<sup>7</sup>. Но иногда муж-визитер, особенно из младших сыновей Намбудури или из своих же наяров, теснее привязывался к жене и детям, становился советником, а в иных случаях и воспитателем детей. Но постоянным и ближайшим воспитателем детей в этих семьях был дядя по матери. Интересно, что даже самый нежный муж и отец из Намбудури, навещающая свою наярскую семью, остается высокородным брахманом, поэтому пищу принимает отдельно от остальных членов этой семьи.

Малая наярская семья состоит из женщины, ее детей и внуков. Но и у наяров господствовала до последнего времени большая семья, большесемейная община — так называемый тарвад. Во главе такой семьи стоит старшая женщина. В состав семьи входят только кровные родственники по женской линии. Это сестры и братья старшей женщины, дочери и сыновья ее самой и ее сестер, дети ее дочерей и сыновья ее самой и сестер, дети дочерей сестер. Мужья всех этих женщин принадлежат к другим тарвадам, живут там и только навещают своих жен. Жены всех мужчин данного тарвада также живут в своих тарвадах. В этих семьях нет родственников по браку, т. е. свойственников. В самой структуре тарвада для них нет места [216, 265]. Неудивительно, что в языке малаялам, как и в других дравидийских, нет специальной терминологии для свойственников, таких терминов, как тесть, теща, свекор, свекровь, зять, невестка и т. д. Даже у малаяльцев с патрилинейной организацией для обозначения соответствующих категорий свойства употребляется североиндийская, санскритская по происхождению терминология [216, 196—202].

Основными государствами у народа малаяли до провозглашения независимости Индии были Траванкор и Кочин. Правившие в них династии принадлежали к высшей категории касты наяров, которую мы здесь именуем кшатриями. Обе династии в кругах индийской правящей аристократии котировались как наиболее культурные и просвещенные. Обе династии в соответствии с обычаями касты состояли в брачных отношениях с брахманами Намбудури. От этих брачных союзов и рождались правители государств. Так, Траванкором правили: махараджа, его мать в качестве «старшей махарани» и старшая сестра в качестве «младшей махарани». Младший брат махараджи или сын этой сестры были наследниками престола. При этом никого ни в самой правящей династии, ни в обществе не интересовало —

кто жена махараджи и кто мужа старшей и младшей махарани. Трон переходил к следующему сыну старшей или к старшему сыну младшей махарани, а при отсутствии у них сыновей — к сыну следующей по возрасту женщины в династии. Иногда чередой мужских отпрысков, принцев, так сказать, ожидающих своей очереди, была довольно длинной [216, 262].

В Кочине был приблизительно тот же порядок наследования. Его правители также являлись сыновьями наярок (кшатриек) и младших сыновей брахманов Намбудури. Правителю наследовал старший мужчина в матрилинейной семье-династии. Если у правителя были братья, они всходили на трон в порядке старшинства. После них шли в том же порядке сыновья сестер. Одновременно могли существовать десятки принцев — потенциальных наследников престола [216, 264].

В таком виде семейно-брачные отношения у рассматриваемых каст существовали столетия и практикуются все еще большинством, поныне принадлежащим к этим кастам. Но уже к концу колониального периода, а особенно в независимой Индии, в этих кастах активизировалось движение против брачных традиций. Инициаторами его были сами брахманы Намбудури в лице младших сыновей и оставшихся незамужними дочерей и наяры, мужчины и женщины. Так, были приняты государственные законы о наследовании, позволившие младшим сыновьям Намбудури передавать лично ими заработанные средства своим женам из наяров и детям, а во многих случаях основывать собственные хозяйства и превращать свою семью в независимую от брахманского иллама или наярского тарвада. При этом, естественно, фактически прерывались не только экономические, но и матримониальные связи нарушителей традиций с семьей предков. Мужчины наяры, в соответствии с этим же законодательством, также получили возможность отделяться с женой и детьми от тарвада и основывать свои малые семьи [216, 259]. В связи с ликвидацией крупного землевладения намбудирских илламов и наярских тарвадов, с развитием образования и культуры, политических отношений количество индивидуальных, как брахманских, так и наярских, семей неуклонно растет.

Сложнее и острее положение оставшихся незамужними дочерей брахманов Намбудури. Их братья уже освоились с возможностью создания семей с наярками. Выходом для женщины Намбудури было бы прекращение этой практики создания семей и возможность выходить замуж за молодых людей, вынужденных искать жен в среде наяров. Однако законодательным путем эта проблема не может быть решена. Поэтому среди женщин Намбудури обозначилось движение за радикальную ломку традиционных брачных обычаев не только в их касте, но и в других. Иравати Карве рассказывает, что в Каликате встретила демонстрацию коммунисток из брахманов Намбудури. Все это были незамужние дочери из состоятельных брахманских семей. Они шли с флагами и лозунгами против своего унижительного

положения. Спутник Иравати Карве сказал, что несколько лет назад только ногти на пальцах ног этих женщин можно было видеть постороннему, они были «асурьям-пашья», т. е. невидимые даже солнцу, а теперь идут открыто против всех традиций [216, 263].

Из всего сказанного следует, что на крайнем юго-западе Индии у крупнейших каст Кералы наблюдаются в брачных отношениях существенные отклонения от общих для кастового общества норм. Причем нарушалась кастовая эндогамия именно в высших кастах, где она обычно особенно строга. Здесь взаимодействовали в брачных отношениях патрилинейные брахманы Намбудури с матрилинейными наярами. У тех и других практически сосуществовали моногамные брачные связи с полигамией (у брахманов Намбудури) и полиандрией (у наяров, где женщина могла иметь кроме мужа-визитера из Намбудури постоянного мужа из наяров).

### Полигамия и полиандрия

Теперь следует сказать о некоторых не общеиндийских и не общекастовых явлениях в семейно-брачных отношениях, преимущественно пережиточных, но еще встречающихся в кастовом обществе.

Ранее уже говорилось о том, что брак и семья в кастовом обществе преимущественно моногамны. Однако следует сказать и об отклонениях от этого правила. Речь идет о полигамии и полиандрии.

Полигамия — явление для современной Индии нетипичное. Двоеженство еще имеет место, но одиночные случаи многоженства встречаются редко и преимущественно в старших возрастах.

На примерах гипергамии мы наблюдали наиболее распространенную форму полигамии в кастовом обществе. Практиковалась она преимущественно на почве характерного при гипергамии избытка женщин брачного возраста в старших группах или блоках гипергамного комплекса. А случаи двоеженства отмечались преимущественно в кастах, у которых, по традиции, вдова старшего брата становилась второй женой младшего.

Широко практиковалась полигамия в Индии в средние века, особенно в среде ее мусульманских завоевателей, начиная с арабов, утвердивших в VIII в. свою власть в Синде и юго-западных районах Панджаба, отошедших теперь к Пакистану. И другие группы мусульман внутри страны практиковали ее до сравнительно недавнего времени. Больше всего полигамия известна у народов, исповедовавших ислам. Мы не будем на ней останавливаться главным образом потому, что речь в данном случае идет преимущественно о некастовой части индийского населения.

Наблюдается полигамия и у некоторых аборигенных племен,

например у кхаса на Гималаях, у тода в Южной Индии, где полигамия даже сочеталась с полиандрией. Но и эти случаи не характерны для кастового общества. В кастовой среде мы уже отмечаем полигамию, например, у брахманов Рархи в Бенгале, так называемый кулинизм, и у брахманов Намбудури в Керале. На гипергамной же основе она встречается у земледельческой касты патидар в Гуджарате [212, 106—114].

До недавнего времени бытовала полигамия среди раджпутов, даже в семьях правителей многочисленных раджпутских княжеств. На юге, в Керале, полигамия еще практикуется у мусульман мопла (мапила) — касты этнического происхождения, интересной тем, что ислам здесь сочетается с материнской филиацией [182].

Полигамия в Индии известна главным образом в форме двоеженства. В каждой касте могут быть на этот счет свои правила. Кастовые традиции не возбраняют двоеженство в особых случаях. Они известны из классической литературы и позднее и происходят и теперь, в обход закона о браке (Hindu Marriage Act), принятого в Индийской республике в 1955 г. Традиционный мотив для двоеженства — это бесплодие жены, тяжелая ее болезнь либо рождение ею нескольких детей только женского пола. Из боязни остаться без наследника муж может взять вторую жену. Но в некоторых кастах, как уже говорилось, второй женой часто становится вдова старшего брата. Правда, в большинстве случаев настоящим, законным браком считается первый. Всякие другие в престижном отношении ниже его, да и совершаются они без особых церемоний. Сыновьям от первой, законной жены отдается предпочтение в наследовании отцовского имущества.

Так в общих чертах можно характеризовать нетипичную для кастовой среды полигамию.

Гораздо более экзотичной для кастовых брачных норм выглядит полиандрия.

Полиандрия была известна в Индии у разных народов и каст еще в древности. Например, можно напомнить необычайный случай в «Махабхарате», когда пять братьев Пандавов стали одновременно мужьями царевны Драупади. Но это было в докастовом обществе. В современном же кастовом полиандрия засвидетельствована преимущественно в двух областях: на крайнем юго-западе, в Керале, и на севере, в пригималайских районах. Практика ее отмечалась до самого последнего времени, хотя еще английские власти предпринимали попытки пресечь ее. В наше время в кастовой среде полиандрия постепенно изживается, но все же практикуется, как было показано, даже в культурной среде наярвов Кералы. Кроме них она бытует у южноиндийских каст тийян (тийяр), ирван (ижаван) и других. А в прошлом веке практиковалась шире, например, у касты кодага в Курге.

По-своему экзотическими были брачные отношения в среде



некоторых каст в диаметрально противоположной приморской Керале северо-восточной, горной части страны, обитающих в пригималайских районах. Полиандрию, т. е. многомужество, здесь исследовали как индийские, так и зарубежные ученые. Капитальный труд, основанный на многолетних полевых исследованиях, написал проф. Д. Н. Маджумдар. Вышла книга в 1962 г. уже после смерти автора [239]. Проф. Маджумдар исследовал полиандрию не столько у племен и других пригималайских этнических групп, сколько в местной кастовой среде и преимущественно у высших каст района Джаунсар Бавар округа Дехра Дун в штате Уттар Прадеш.

Работу Д. Н. Маджумдара удачно дополняет основанная на собственных полевых исследованиях и вышедшая вторым, переработанным изданием в 1962 г. книга Р. Н. Саксены, посвященная тем же кастам, но в иных деревнях Джаунсар Бавара [304]. В других пригималайских же районах полиандрию изучал Г. Д. Берреман [89; 91]. Однако полнее она описана Маджумдаром и Саксеной.

Все население этого региона обычно называется джаунсари. Большую часть его составляют кхаса — местная группа, еще в древности широко расселенная по западным предгорьям Гималаев, этнической общности того же названия. Кхаса известны и по «Махабхарате». Местные кхаса считают себя раджпутами и потомками кшатриев. Но исторические свидетельства показывают, что настоящие раджпуты переселились сюда значительно позже, даже не в раннем средневековье, вытесненные со своих прежних мест обитания где-то на западе мусульманскими завоевателями. Раджпутские дружины, состоявшие преимущественно из мужчин, осевших в этих местах, смешались с местными кхаса. Во всяком случае, теперь в местной терминологии «кхаса» и «раджпут» употребляются как синонимы. Можно предположить, что вместе и одновременно с раджпутами, теснимые теми же мусульманами, переселились сюда и многочисленные брахманы. Теперь кхаса-раджпуты и брахманы представляют здесь две высшие касты земледельцев и землевладельцев. Остальные относятся к низшим, известным под собирательным названием дом<sup>8</sup>. В группу дом входят такие функциональные касты, как баджги (барабанщики и брадобреи), лохар (кузнецы), бадхи (плотники), чамары (кожевники), колта (чернорабочие) и др.<sup>9</sup>. Колта — низшая из всех каст и наиболее крупная категория дом. Вот некоторые данные к характеристике демографического фона, на котором функционирует полиандрия.

Все население района Джаунсар Бавар, по переписи 1951 г., насчитывало 58 469 человек<sup>10</sup>. Характерной чертой этого населения была диспропорция в численности мужчин и женщин. Так, на 100 мужчин приходилось менее 75 женщин. Может быть, это результат не преодоленного веками численного превосходства мужчин в составе раджпутских переселенцев. Дру-

гая особенность Джаунсар Бавара — необычайно низкий прирост населения, объясняемый и последствиями полиандрии, а именно сексуальной атрофией у женщин, т. е. рано наступающей неспособностью к деторождению [304, 18]. Не исключено, что и сама практика полиандрии здесь в некоей связи с раджпутскими переселениями.

Обращают на себя внимание особенности кастовой структуры в среде джаунсари. Как уже было отмечено, все касты ниже раджпутов причисляются здесь к одной категории дом. Но каждая каста этой категории представляет собой отдельную эндогамную единицу. Иное положение с двумя высшими кастами. Что совершенно необычно для кастового общества, так это ставшее традиционным нарушение эндогамии брахманами и раджпутами. Браки между ними стали обычным явлением. По существу, пишет Саксена, обе касты представляют собой единую эндогамную общность [304, 20]. Правда, эта эндогамия факультативная. Браки между ними не правило, но довольно обычное исключение, не влекущее за собой особых последствий.

Правда, некоторые местные группы брахманов и раджпутов не нарушают эндогамии своих каст. Но вот некий Ран Синг Шах, грамотный раджпут из Тери Гархвала, появился в брахманской по большинству жителей деревне, влюбился в дочь брахмана, женился на ней и остался со своей моногамной семьей в той же деревне. При этом ни сам брак пратилома, т. е. противоестественный для кастового режима, ни профессия этого раджпута (он был ювелиром) никого в деревне не шокировали [239, 48].

Полиандрию практикуют разные касты в Джаунсар Баваре, но нас будет интересовать преимущественно бытование ее у высших, для которых в других местах обязательно соблюдение строгих кастовых норм в брачных отношениях, в частности эндогамии.

В данном случае речь идет о братской полиандрии, когда все братья *ipso facto* становятся мужьями одной жены. А братьев может быть и семеро, как показал Р. Н. Саксена. Но что усугубляет брачную ситуацию — полиандрия здесь сочетается с полигамией, т. е. несколько братьев могут быть одновременно мужьями двух и более жен<sup>11</sup>. И такие комбинированные браки широко распространены. Так, проф. Маджумдар сообщает, что в деревне Баила к ним относились 40% браков у раджпутов и около 30% браков были просто полиандрические. Как показывает приведенная им таблица, у некоторых других каст сравнительно высок процент таких комбинированных полигамно-полиандрических браков [239, 78]. Второй женой при этом может быть и сестра первой. А в этом случае перед нами своеобразная форма группового брака, не только представляющая исключение из правила, но и состоящая в противоречии с изложенными выше принципами брачных отношений в кастовом об-

шестве. И это еще одно свидетельство variability и адаптивности в принципе жесткой кастовой системы.

Брак у местных раджутов и брахманов заключался необычайно рано даже для Индии. До недавнего времени девочку сватали, когда ей было всего 8—9 лет, и при появлении первых признаков полового созревания для нее начиналась брачная жизнь. Только в последнее время брачный возраст невест повысился до 12—13 лет. Жених был, как правило, на 3—4 года старше. Сватовство в отличие от распространенного в кастовом обществе обычая начинала семья жениха. Свадебный обряд совершался опять-таки в отличие от кастовых обычаев, хотя и при посредстве брахмана как жреца, но без длительных и дорогостоящих церемоний [304, 25—27]. Так, у джаунсари с невесты не требовали приданого, наоборот, практиковалась плата за невесту, своеобразный калым.

Обычно сначала женили старшего сына. Жена переходила в дом его отца, где молодым предоставлялось отдельное помещение. Следовательно, браки были и патрилинейными и вирилокальными. Более того, все наблюдавшие их утверждают, что семьи становились патриархальными по господствующей роли в семье и доме старшего мужчины (чаще всего отца мужа или старшего брата) и по всему семейному режиму.

Первое время, которое, однако, может длиться несколько лет, пока не подросли младшие братья, старший оставался единственным мужем своей жены. Но и тогда все его братья для нее были кхаванд, т. е. мужьями. По мере того как братья подрастали, они включались в брачные отношения с женой старшего. У них обычно не было своих углов в доме, и потому их интимные встречи с женой происходили случайно, часто в поле. Старший брат не мог не знать об этих встречах, но, как свидетельствуют изучавшие полиандрию у джаунсари, никаких сцен ревности в семьях не наблюдалось. Дети считаются общими для всех братьев, которых и называют отцами.

Но нередко подобные брачные союзы становились и полигамными, т. е. группа братьев обзаводилась второй, а то и третьей женой. Мотивы для того могли быть разными: бесплодие первой жены в течение нескольких лет, ее возраст и т. д. Иногда братьев было так много, что им уже тесно было при одной жене. А случалось, что возрастные различия между братьями были так велики, что младших не устраивала слишком старая жена<sup>12</sup>. Во всяком случае, такое сочетание полигамии с полиандрией естественно предполагает большие семьи. Так, у раджутов довольно часто такая семья насчитывала 10—15 человек [239, 201].

Жена в раджуто-брахманских семьях в Джаунсар Баваре называется рханти. Она прежде всего работница, до восхода поднимающаяся и последней в доме уходящая ко сну. Это относится к женам всех возрастов. У них всегда много забот дома в больших семьях и в поле. Все раджуты, да и большин-

ство брахманов здесь — земледельцы, а террасное земледелие требует большого и почти непрерывного труда в течение всего года. Кроме того, местное население, особенно раджпуты, держат овец и коз, требующих пастбищного содержания, что отвлекает значительную долю мужского труда, соответственно усложняя женский.

Если в семье несколько жен, из них по положению выделяется старшая. Обычно это первая жена главы семьи — саяна, и называется она саяни. Саяни командует другими младшими женами, хранит и делит между ними одежду и украшения. Как непререкаем авторитет старшего брата или вообще старшего мужчины в семье, авторитет саяни также распространяется на других членов семьи, и не только женщин. Но и саяни не имеет собственности в семье. Положение других женщин тем более зависимое. Особенно безрадостна судьба бездетных жен.

Известным утешением для младших жен являются не возбраняемые по праздникам визиты их в родную деревню отцов, где их обычно радушно принимают. Там удается им отдохнуть от рутины брачной жизни. Более того, в родной деревне замужняя женщина может вести себя настолько свободно, что похождения дхьянти, как ее зовут в родной деревне, вошли в пословицы. Подчас именно там временно отпущенная на свободу жена заводит новые связи, иногда настолько прочные, что не возвращается к мужьям и просит развода. В отличие от большинства каст разводы здесь — довольно обычное явление, даже по инициативе жен. Но все же чаще инициаторами развода бывают мужчины. Мотивом для развода может быть и просто недовольство жены, а чаще — ее бездетность. В этом случае у мужа безусловное право на развод, и разведенная должна вернуться в дом отца. Бездетная жена — обуза и стыд для семьи. Бездетных безжалостно третируют, обвиняют в колдовстве и фактически изгоняют из семьи. За разведенную же по ее инициативе родственники или новые мужья должны выплатить вполне определенную, в последнее время необычайно возросшую компенсацию семье, из которой она уходит<sup>13</sup>. В принципе второй брак для нее возможен, однако и в нем ее ждет та же судьба многомужницы.

При описании полиандрии у джаунсар создается видимость несколько большей свободы женщины, чем в ортодоксальном кастовом обществе. Ее не просто «выдают» замуж, но женихи ее выбирают и сватают; у нее есть некоторая свобода выбора; с нее не требуют приданого, наоборот, за нее платят выкуп, она имеет право на развод и новый брак. Тем не менее фактическое положение даже брахманской и раджпутской женщины в семье остается приниженным.

Стимулированная в свое время диспропорцией полов, а именно недостатком женщин у высших каст Джаунсар Бавара, полиандрия за исторически обозримый период не устранила эту диспропорцию. Наоборот, она способствовала раннему беспло-

дию женщин и отрицательно сказалась на приросте населения (за время регулярных переписей с 1881 по 1951 г. прирост уменьшился почти в 10 раз) [304, 17; 239, 17]. Несет полиандрия свою долю вины и за распространенность среди джаунсари венерических болезней — также одной из причин бесплодия женщин [304, 18].

Конечно, в современной Индии такие явления, как полигамия и полиандрия и приниженное положение вдов, относятся уже к пережиткам и постепенно уходят из практики повседневной жизни. Улучшению положения женщины в семье и обществе должно способствовать принятое в Индийской республике законодательство о браке и наследовании. В частности, предполагается, что судьбу женщин должно облегчить и формальное разрешение разводов. По закону инициатива развода может исходить как от мужа, так и от жены. При этом разведенная имеет право на определенную долю имущества. Ей ничто не мешает еще раз выйти замуж. И разводы происходят. Но практически до сих пор разводы — явление чрезвычайно редкое. Если и происходят они, то преимущественно в верхних социальных слоях общества. В наше время более 99% браков не нарушаются разводами.

Однако в отношении разводов кастовое общество все еще руководствуется не столько новым законом, сколько традицией. Традиция допускала разводы в случае измены жены, бесплодия ее или заболевания неизлечимой болезнью, например психической, проказой или лунатизмом. Для инициативы на развод со стороны жены действенным аргументом признавалась неизлечимая, препятствовавшая супружескому сожителю болезнь мужа. Только в редчайших случаях женщина прибегала к другим мотивам развода. Фактически происходили разводы и по другим причинам, например на почве постоянных супружеских или семейных раздоров. Однако развод требовал санкции кастовой общественности в лице панчаята (совета) местной кастовой группы или деревенского панчаята. Иногда панчаят на определенных условиях санкционировал развод, а порой выступал и в роли арбитра сторон. В большинстве случаев разведенный мужчина без особого труда находил себе вторую жену, тогда как разведенная женщина почти не имела шансов выйти замуж. Индиец-вдовец предпочтет жениться на вдове, но не на разведенной. Кроме того, развод всегда рассматривается как пятно на репутации семьи. Все это в совокупности и объясняет столь редкие случаи разводов в кастовом обществе.

### **Межкастовые браки**

Руководящим принципом брака в кастовом обществе является традиционная кастовая эндогамия. А среди всех традиций этого общества эндогамия едва ли не самая существенная и живучая. Но наш обзор браков был бы неполным без рас-

смотрения редчайших, все умножающихся случаев нарушения кастовой эндогамии и заключения межкастовых браков.

По этой теме трудно даже собрать сколько-нибудь представительный всендийский материал, особенно статистический. Дело в том, что тема межкастовых браков непопулярна в кастовом обществе. Вступившие в смешанные браки обычно неохотно говорят на эту тему с посторонними, не желая афишировать нарушения традиций. Официальные же органы, игнорируя кастовую проблему вообще, естественно, не публикуют сведений и по межкастовым бракам. Исследований по этой теме немного, да и носят они преимущественно частный характер. Сведения о межкастовых браках приходится извлекать из попутных упоминаний и ссылок на недоступную нам в подлиннике местную прессу, в работах о браке и кастах вообще. Есть книга Каннына «Межкастовые и межобщинные браки в Индии», но и в ней исследуется выборочная группа из 200 брачных пар разных вероисповеданий преимущественно среди маратхов и только в Бомбее [210]. Нам придется обращаться к этой книге.

Как ни мало межкастовых браков, численность их с 1948 г. выросла в десятки раз, и кое-где в крупных городах в определенных слоях общества межкастовые браки становятся все более привычным явлением. Оно пока не массовое, но знаменует тенденцию, которую уже нельзя остановить и которая в конечном счете влияет на судьбы кастовой системы.

Надо иметь в виду, что значительная часть так называемых межкастовых браков, как и гипергамных, происходит не между членами разных каст, а среди различных эндогамных групп, джати или подкаст, внутри касты. Подобные нарушения брачных норм относительно часты в брахманских кастах, которые обычно делятся на множество подкаст. Однако в данном случае нарушается основной принцип касты — эндогамия. Поэтому эти браки рассматриваются как межкастовые. Что касается брахманов, в их среде умножаются случаи нарушения не только внутрикастовой эндогамии, но и кастовой эндогамии разных надкастовых структурных и региональных группировок брахманов.

Если обычный эндогамный брак — это результат привычного течения событий, то межкастовый — всегда нарушение естественного хода вещей. Последний всегда заключается при каких-то чрезвычайных обстоятельствах. Более того, такой брак рассматривается, а в известной мере и является посягательством на самые принципы кастовой системы. Ведь без эндогамии каст она просто не может существовать.

Кто же и при каких обстоятельствах осмеливается нарушать традиции тысячелетий и вступать в решительно осуждаемые кастовым обществом браки? Межкастовый брак — не просто каприз или прихоть брачующихся пар. Все, кто отваживается на такой брак, сознают, что должны быть готовы к социальной реакции на него как в обществе и своих кастах, так и в кругу

родственников, и прежде всего родительских семей, да и в своей будущей семье.

Следует иметь в виду, что, говоря о межкастовых браках, мы в девяти из десяти случаев ведем речь о городских жителях. В массе же браков, заключаемых в деревне, межкастовые составляют долю процента. Терпимость к межкастовым бракам в городах проявляют не только в образованных кругах, но и в рядах промышленных рабочих, причем разных по рангу каст [284, 143].

Резкое увеличение межкастовых браков в независимой Индии в какой-то мере было подготовлено предшествовавшим законодательством Британской Индии. Так, еще в 1872 г. был принят «Специальный брачный акт», разрешающий межкастовые браки лицам, которые формально заявят, что не принадлежат к какой-либо религии. А так как в Индии того времени подобных лиц трудно было сыскать, то и закон этот не имел практического значения. Исправленный «брачный акт» 1923 г., распространившийся кроме хинду на джайнов, сикхов, буддистов, снял обязательность заявления о непринадлежности к религии, но он лишил брачующихся права наследования в больших семьях родителей. Однако практический эффект и этого закона был ничтожным. Следующие брачные законы относились именно к бракам хинду, т. е. членов каст. «Акт отмены недействительности браков хинду» 1946 г. пытался узаконить браки между подкастами одной касты и даже между членами одной экзогамной группы, так называемые браки саготра. Эта радикальность закона оказалась преждевременной в колониальных условиях. И уже в 1949 г. в независимой Индии был принят «Акт законности браков хинду». По нему правительство пыталось материально стимулировать браки между хариджанами и кастовыми хинду.

До независимости, т. е. до создания в стране социальных условий для реализации соответствующих правовых норм, брачные акты оказывались в большинстве случаев никого не обязывающей формальностью. Только в связи с общим экономическим подъемом, с индустриализацией и урбанизацией, с мерами по изживанию неприкасаемости, а главным образом с массовым ростом грамотности и образования, особенно высшего, с общим подъемом культуры создались социальная среда и нравственная атмосфера для искоренения наиболее реакционных традиций, в частности для нарушения эндогамии и развития межкастовых браков.

Весьма важное обстоятельство состоит в том, что значительная часть межкастовых браков заключается в сравнительно культурных кругах лицами, получившими полное среднее, часто высшее образование и даже ученые степени. Так, проф. Кападиа из опроса 513 лиц с высшим образованием установил, что более половины из них не возражает против браков своих детей вне их собственной касты [212, 118, 119].

Склонность к заключению брака по собственному выбору, пренебрегая кастой, характерна для лиц, совместно обучавшихся в колледжах и университетах. Именно здесь возникают браки по любви и по личному выбору. Обычно родители ставятся в известность о намерениях молодых, и в случае их согласия свадьба происходит по традиционным правилам. Если же молодежь настаивает на браке, а родители протестуют,— заключается гражданский брак путем регистрации в соответствующих муниципальных органах. Такой брак является обязывающим только для супружеской пары и обеспечивает им официальное признание. Но общество может его и не признавать. Случается, однако, что спустя время, иногда годы, родители меняют гнев на милость и как бы задним числом благословляют брачную пару. А отношение родителей, как это часто бывает, немало важно при экипировке молодых и для воспитания детей.

Встречаются среди межкастовых браков и случаи женитьбы преподавателя на своей студентке, однако в кастовом обществе это считается совершенно недопустимым. Древние традиции рассматривают учителя как духовного отца, и потому брак с ним ученицы является греховным инцестом.

Межкастовые браки, особенно в культурной среде, заключаются лицами сравнительно зрелого возраста, в среднем несколькими годами старше большинства вступающих в эндогамные браки. Так, в исследованной Каннаном группе в 200 брачных пар менее четвертой части женщин было 20 лет и моложе. В 75% брачных союзов женщины вступали в брак в возрасте от 21 года до 30 лет. Половина всех мужчин женились в возрасте от 26 до 35 лет [210, 70]. Кроме того, в этом возрасте люди готовы к гражданской ответственности за свои поступки, они обычно имеют специальность и независимые заработки. Невеста, имеющая самостоятельный заработок или реальные перспективы на него, котируется выше не столько женихом, сколько кастовым его окружением. Самостоятельный вклад жены в семейный бюджет отражается на общественном ее положении, на отношении к ней и заключаемому ею браку ближайшего кастового окружения, включая семьи родителей. Иногда этот мотив выступает решающим в согласии родителей на такой брак.

Инициатива заключения межкастовых браков принадлежит, как правило, самим вступающим в брак. Но в последнее время отмечается все более частое санкционирование таких браков семьями родителей и родственниками. А в особых случаях сами родители, в силу разных обстоятельств, выступают инициаторами межкастового брака. Эти особые случаи обычно имеют экономическую основу. Иногда бедные родители, особенно обремененные дочерьми, не в состоянии собрать необходимое приданое, чтобы выдать дочь замуж за однокастника, соглашаются на межкастовый брак, в особенности в том случае, когда жених оказывается материально обеспеченным.



Большинство межкастовых браков заключается по правилу анулома, т. е. жених бывает выше кастой, чем невеста. Но случаются и браки пратилома, т. е. постыдные в кастовой среде случаи, когда невеста выше кастой, чем жених. Более того, среди межкастовых браков встречаются такие, когда партнеры стоят на противоположных по кастовому уровню ступенях иерархии, иначе говоря, когда мужчины высших или просто чистых каст женятся на невестах из неприкасаемых. Наконец, зарегистрированы уже совершенно одиозные в кастовом обществе случаи, когда невеста-брахманка выходит за неприкасаемого. Совершенно невероятный в прежнее время случай упоминает Каннан: из 90 женщин-брахманок, заключивших межкастовые браки, чуть ли не 10 связали свою судьбу с мужчинами из неприкасаемых каст тийя, бхандари, тваштра, касар, шимпи [210, 102]. Партнеры эти к тому же принадлежали к разным национальным группам, что возможно только в таких космополитических метрополиях, как Бомбей и Калькутта.

В практику индийской жизни все чаще входят браки по газетным объявлениям. В некоторых газетах для этого выделены специальные колонки. По этим объявлениям часто, а может быть, и преимущественно заключаются межкастовые браки. Если раньше в кастовых браках женщина была часто безгласным объектом брачного контракта, то подавляющее большинство межкастовых браков совершается именно с согласия женщины, а иногда, правда все еще редко, и по ее инициативе. Обычно растет и удельный вес женщины в межкастовых семьях.

Межкастовая семья — это вообще особый сюжет во всей семейно-брачной проблеме и в индийской социологии. Необходимость согласия невесты на межкастовый брак уже как-то предвещает ее будущее равноправие в семье. В значительной мере от жены зависит характер отношений между новой семьей и семьями родителей. Во многих межкастовых семьях жена становится практически распорядителем семейного бюджета. Повышается ее роль и в воспитании детей. Если в традиционной семье мальчики 10—12 лет уже выходят из-под материнского надзора, то в межкастовой они состоят под совместным надзором обоих родителей до совершеннолетия. И авторитет матери в такой семье выше, чем в традиционной.

Межкастовая семья может оказаться межнациональной или межэтнической и межрелигиозной. Это создает новые, не свойственные эндогамной семье проблемы. Так, может оказаться, что супруги до брака говорили на разных языках. Возникает вопрос: на каком языке они будут говорить в браке и какому языку будут учить детей. Казалось бы, сложная проблема. Но решается она в разных языковых комбинациях супругов по-разному, и, как правило, бесконфликтно. Иногда жена и дети усваивают язык главы семьи, и тогда проблема решается просто. Но, как отмечают исследователи, в межкастовых семьях ус-

танавливаются иногда двуязычие и даже многоязычие. Дети в этом случае усваивают оба языка, отца и матери. И бывает, что с отцом говорят преимущественно на его языке, а с матерью — на ее. Каннан рассказывает анекдотический случай, когда в бомбейской семье ребенок говорил с отцом на бенгали, а с матерью — на тамильском, со служанкой — на маратхи, а с шофером — на хинди [210, 142]. Так как значительная часть смешанных браков происходит в культурной среде, то языком-посредником часто выступает английский, который родители и дети постигают еще в школе.

Межкастовые браки — это в основном индивидуальный протест против традиций. Но было бы несправедливо умолчать и о коллективных формах, о создании, правда на местном уровне, обществ и ассоциаций, выступающих не только против эндогамии, но и против кастового строя вообще. Уже в независимой Индии возникали такие организации, как «Всецеральская ассоциация смешанных браков» в Керале или «Общество по искоренению кастового строя» в Махараштре. Секретарю Народной Палаты Махараштры 14 февраля 1959 г. была подана петиция, требующая отмены кастовой системы и введения экзогамии законодательным путем. Под петицией стояло 3500 подписей [210, 49]. Среди подписавших были и крупные общественные деятели. Но на всеиндийской арене ни подобные петиции, ни упомянутые антикастовые общества не появились.

В межкастовых семьях возникают и особые брачные проблемы для детей. Дело в том, что большинство детей, достигших брачного возраста, вступают также в межкастовые браки. И такие браки, особенно во втором и следующих поколениях, фактически выводят семьи из кастового общества в некастовую среду индийского общества. Но бывают и конфликтные брачные ситуации в межкастовой среде. Эта среда составляет все еще незначительное меньшинство в индийском обществе. В конкретных местных условиях в этой среде иногда трудно найти брачного партнера среди некастовых, а кастовая среда все еще ревниво оберегает себя от нарушения эндогамии. Невесте из некастовых семей, отверженных для традиционного общества, бывает трудно найти жениха в кастовой среде. Кажется парадоксальным, но брачный выбор для невест в данной ситуации едва ли не более ограничен, чем в кастовой среде. Поэтому дети в межкастовых семьях иногда упрекают родителей за нарушение ими кастовых обычаев.

Итак, межкастовые браки знаменательны как перспективная тенденция в индийском обществе. Тем не менее число их в общей массе брачных союзов все еще невелико, так что они до сих пор остаются редким исключением из традиционных брачных норм с соблюдением эндогамии каст и экзогамной регламентацией внутри них.

Семья в жизни индийцев занимает значительно большее место, играет более видную роль, выполняет больше социальных, культурных, этнических и ритуальных функций, чем у многих других высокоразвитых народов. Семья в Индии является мельчайшей структурно-функциональной единицей и составным элементом системы все укрупняющихся структурных общностей. В традиционном кастовом обществе именно семья является наследником, хранителем и передатчиком традиций. Ее воспитательные, социализирующие функции даже трудно оценить — столь они широки и многообразны.

Как структурные подразделения индийские семьи бывают двух основных категорий — малые и большие. Каждая категория может включать родственников разной степени родства. Малая, иначе еще именуемая индивидуальной, элементарной или нуклеарной, семья обычно состоит из супружеской пары с их неженатыми детьми и может также включать отдельных неженатых и вдовых родственников. Большая, в англоязычной научной литературе именуемая как соединенная (*joint*), неразделенная (*individed*) или расширенная (*extended*) семья — это группа родственных малых семей разных поколений, живущих в одном дворе, ведущих общее хозяйство и обычно питающихся от одного очага (*commensal group*). Эти семьи могут варьировать по количеству родственников, степени родства между ними и числу поколений. Если основу большой семьи составляют две или больше супружеских пар одного поколения с детьми, такую семью принято называть коллатеральной. Большой в этом смысле может быть и численно меньшая семья, которая объединяет по крайней мере родственников трех поколений. В Индии большая, как и малая, семья может обозначаться одним местным термином: *кул*, *ванш*, *кутумб* и др.

В патрилатеральной и патрилокальной большой семье могут быть глава семьи и его жена, женатые сыновья со своими семьями, незамужние дочери, иногда вдовы членов семьи с детьми, а изредка и осиротевшие и овдовевшие близкие родственники. В матрилатеральной и матрилокальной семье, как, например, у наяров, это старшая в доме женщина и ее дети, сестры и дети сестер, дети дочерей. При дислокальности брака, в данном случае в матрилокальной семье, отсутствуют мужья всех этих женщин. Мужская часть семьи в этом случае представлена братьями и сыновьями женщин разных поколений. Но на большей части территории Индии у большинства ее народов и каст превалирует патрилинейность и патрилокальность, поэтому при характеристике семьи речь у нас пойдет преимущественно о патрилокальных, патронимических, а в некоторых случаях и патриархальных семьях.

Достоверной и авторитетной общеиндийской статистики по численному составу семей мы не имеем. Публикации материа-

лов всеиндийских переписей населения мало помогают в силу присущей всем переписям тенденции выявлять в каждом случае индивидуальную, так называемую нуклеарную семью, выделяя ее даже из состава большой семьи. Так, довольно часто большая семья живет на одной усадьбе и в одном дворе, но не под одной крышей, и пищу может готовить на разных очагах, однако все другие признаки большой семьи могут быть налицо, в частности общее владение землей. И вот одни исследователи, как большинство сотрудников переписей, могут считать, что в данном случае мы имеем дело с несколькими малыми семьями, а другие склонны рассматривать такую семью как объединенную, т. е. большую, по нашей терминологии. Существовало, что всеиндийские переписи населения за последние десятилетия не отмечают заметных изменений в пропорции больших и малых семей.

Нам представляется, что семью, состоящую из супружеской пары и восьмерых малолетних детей, следует все же считать индивидуальной, или малой. А настоящая большая семья может состоять и из меньшего числа лиц.

В последние 2—3 десятилетия в Индии явственно обнаружилась вполне объяснимая в современных условиях тенденция роста числа малых индивидуальных семей, особенно заметная в больших городах. В такой семье обычно насчитывается 5—7 человек, т. е. родители и 3—5 человек детей. В городах такие семьи могут составлять более половины населения<sup>14</sup>. Но в сельской местности, где все еще проживает 80% населения страны, во многих районах преобладают большие семьи. В таких семьях может быть и более 20 человек, но чаще это семьи в 8—10 человек.

С. П. Шарма так описывает сложную, расширенную или коллатеральную семью у джатов деревни Басти близ Дели. Братья А и В женились соответственно на С и Д. У супругов А и С родились два сына Е и F. От брака В и D не было мужского потомства.

А умер во время войны. Его брат В взял С в качестве второй жены. Первая жена его D была еще жива, но через несколько лет умерла. От брака В с С родились три сына — G, H и J. Но В снова женился на K — вдове двоюродного брата по отцу. Бездетная в первом браке K от В имела троих детей. Следовательно, у старшего в роду, у В, были две жены — С и K. С считалась старшей и главной в семье. Но в той же семье жили большие и малые семьи старших сыновей — E, F, G, H, J. Всего большая, расширенная семья В занимала 5 домов на одном участке [313, 93—95].

В многокастовой деревенской среде семьи разных каст обычно различаются по их размерам и составу родственников. У доминирующих, особенно земледельческих и вообще крупных кастовых групп, а также у высших каст в деревне семьи часто крупнее и принадлежат к категории больших, тогда как у про-

фессиональных, обслуживающих и особенно у низших каст они мельче.

Интересны в этом отношении некоторые данные, полученные в результате конкретных полевых исследований. Так, Дж. Шарма провела обследование 111 деревенских семей землевладельцев в Западном Бенгале и обнаружила среди них 65% больших семей и 35% малых. Но из 126 семей сельскохозяйственных рабочих 75% оказались малыми и только 25% большими. В деревне Рампур близ Дели среди земледельцев джатов Оскар Льюис обнаружил 70% больших семей, а у низшей касты чамаров в той же деревне таких семей всего 19% [232, 18].

Так как типичной для Индии остается сельская семья, ее характеристика и составляет для нас главную задачу. А типична она потому, что ее основные композиционные принципы, распределение ролей и нормы поведения в ней характерны и для городских семей.

Брак в кастовом обществе, может быть, больше, чем во всяком другом, есть и священный союз ради потомства. И основное назначение семьи — это производство, содержание, воспитание потомства и обеспечение условий его воспроизводства. На выполнение этой задачи мобилируются все помыслы семьи. Ей в значительной мере подчинена и структура семьи, и распределение в ней ролей и выполнение каждым членом семьи своих обязательных функций. Никто не вправе пренебречь этим своим долгом.

В индийской вообще, а в патрилинейной и патрилокальной семье в особенности половозрастное деление является определяющим фактором функционирования ее как социальной общности. Семья, как и рассмотренные нами выше более крупные общности, построена на иерархических принципах. У большинства народов и каст в семье доминируют, а то и господствуют мужчины. Прежде всего это старший из них. Он считается собственником семейного имущества, в особенности недвижимого, организатором хозяйства семьи, старшим воспитателем детей, организатором браков для всех достигших возраста членов семьи, будь то его братья и сестры, сыновья и дочери, а в отдельных случаях племянники и внуки. И эту свою функцию глава семьи рассматривает как важнейшую.

Сыновья в семье, будучи равными в правах наследования земли и недвижимости, соблюдают, однако, традиционную возрастную субординацию в отношениях. Старший сын — потенциальный наследник главы семьи во всех отношениях. Отец исподволь, уже с раннего детства, готовит его к этой роли. Остальные члены семьи также делают все возможное, чтобы воспитать в нем чувство старшинства и ответственности за других. Младшие сыновья, как мужчины, также пользуются уважением и вниманием остальных членов семьи, в частности женщин, включая старших по возрасту. Между братьями поддерживается мужская солидарность на базе возрастной субординации.

Она проявляется в хозяйственной, социальной и ритуальной деятельности. Со смертью отца старший сын автоматически становится главным авторитетом в большой семье. Он возглавляет хозяйство семьи, распределяет трудовые задания, следит за воспитанием младших, выдает замуж и женит членов семьи.

Сын, особенно старший, становится преемником отца и в столь важной в кастовом обществе обрядово-ритуальной сфере деятельности. Кроме календарных, земледельческих, религиозных, семейно-брачных и деревенских праздников первостепенное место в ритуальной жизни семьи имеет культ предков. Обязанности по выполнению заупокойных и поминальных обрядов после смерти отца (шрадха) ложатся прежде всего на старшего сына. Предполагается, что неукоснительное соблюдение им этих обрядов обеспечивает покойному и предкам благополучные посмертные перерождения и повышает шансы самого совершающего обряды на столь же благополучное посмертное будущее.

Часто большая семья со временем становится настолько велика или так слаба экономически, что уже не может существовать как единая хозяйственная и социальная общность. Тогда она дробится, с тем, однако, что каждая из образовавшихся малых имеет тенденцию превращаться в большую. Из общего хозяйства выделяются обычно младшие братья со своими семьями. За старшим остается владение основной частью отцовского дома или всем домом и верховный авторитет теперь уже в межсемейных отношениях. В тех случаях, когда раздел имущества происходит при жизни отца, наследником отцовской доли часто выступает младший сын. Дело в том, что, если некоторые братья со своими семьями даже переселяются в другие места или уходят в города, они стараются поддерживать возможно тесные связи с родным гнездом и оставшимися в нем членами большой семьи, материально участвуют в общесемейных нуждах и событиях, в обрядах, связанных с рождением, свадьбами, похоронами и т. д.

Иное положение в патрилокальной семье, характерной для большинства народов и каст Индии, занимают женщины. Известное даже из популярной литературы своеобразное затворничество индийских женщин, проявляющееся в воздержании от появления в мужском обществе и закрывании лица при посторонних мужчинах, даже из старших членов семьи, все еще практикуется, но уже меньшинством каст. Однако подчиненное положение женщин в семье характерно для большей части кастового общества. Древняя установка на то, что до замужества женщина подчиняется отцу, в замужестве — мужу, а овдовев — сыну, все еще имеет силу. В идеале даже старшая женщина в патрилинейной семье стоит ниже младшего мужчины, если он совершеннолетний, а тем более женатый. Во всяком случае, до сих пор считается хорошим тоном для женщины демонстрировать на людях свою второстепенность в семье.

Конечно, степень подчиненности индианки в разных местах и у разных каст неодинакова. Нередко бывает, что при официальном или публичном главенстве мужчины или мужчин фактически тон в семье задают женщины. Это (распространенное и в патрилинейной среде) все же исключение из правила. Равноправие, относительную независимость женщин можно встретить только у небольших народов, а у некоторых каст Южной Индии даже превосходство женщин. Но все же это исключение, а правилом женщине уготована хотя и важная, но подчиненная роль в семье и в кастовом обществе.

Поддерживать различия в положении мужчин и женщин в семье позволяет и сама планировка жилища. Даже если это бедный однокамерный деревенский дом небольшой семьи, то мужчины, включая мальчиков-подростков, проводят время и спят на открытой веранде, характерной для большинства сельских построек, или в отдельном помещении, а женщины с малыми детьми держатся внутри дома. Если семья большая и дом большой, то делится он на внешнюю мужскую половину (мардана) и внутреннюю женскую (занана), которая иногда называется просто гхар, т. е. «дом». Эти две половины дома — два разных мира в семье. В больших семьях, даже в городских условиях, квартиры часто делятся на мужскую и женскую половины.

Мужская половина обычно парадная и с верандой, именваемой байтахак, часто выходящей на улицу. Кроме взрослых мужчин здесь живут и сыновья-подростки и неженатые взрослые. На веранде принимают гостей, собираются мужские компании обсудить дела или празднично отдохнуть за курением хуки. Здесь царит особый этикет. Если собираются родственники, старшие располагаются выше по уровню, младшие — ниже. Например, старики садятся на особые лежанки (чарпай), кто помоложе садится на полу веранды, а молодежь — ниже на ступенях или стоит. Если компания разнокастовая, высшие сидят на чарпай, а на полу и ступенях располагаются соответственно лица из нижестоящих каст. Мужская половина семьи обычно имеет больше интересов вне дома и общается с женской только по необходимости. Так, мужья навещают своих жен по ночам на их половине.

Что касается женской половины дома, то она делится на комнаты или отгороженные небольшие клетушки, в каждой из которых живет одна замужняя женщина со своими малолетними детьми, включая и сыновей. Супружеская жизнь в значительной мере сводится к ночным визитам мужей. Днем каждый из супругов занят делами в поле или на своей половине. Отдельную комнату может занимать и старшая женщина в доме. С нею же находятся девушки на выданье. Если у мужчины значительная, а то и большая часть дня проходит вне дома, то у женщины наоборот. Фактически протекает она в домашней работе во внутреннем дворе, куда выходят хозяйственные

постройки и где, что особенно важно, находится кухня — самый интимный уголок индийского дома. Сюда обычно не допускаются посторонние семье люди, не говоря уже о представителях других каст. На кухне или рядом с ней располагается небольшой семейный алтарь с изображением почитаемых семьей богов. Перед ним и совершаются ежедневные моления и несложные религиозные церемонии.

Если семья не только большая, но и состоятельная, что сравнительно редко, некоторые малые семьи в ее составе имеют отдельные жилые постройки на общей усадьбе и в них свои очаги. Если мужчины большую часть времени проводят на общей мужской половине, то для женщин свое гнездо представляет несомненную ценность. Они хоть на время избавляются от опеки свекрови и вмешательства в их жизнь других женщин семьи. Да и мужа в этих случаях общаются с ними чаще и больше участвуют в воспитании детей. К сожалению, привилегия на свое жилище доступна еще не многим малым семьям в составе больших.

Не останавливаясь на этой проблеме подробнее, следует сказать, что есть у больших семей и свои преимущества. Прежде всего это традиционная взаимопомощь между составляющими ее малыми, или нуклеарными, семьями. Оказавшийся в беде родственник, даже живущий на стороне, на эту помощь всегда рассчитывает и получает ее. Дети в большой семье всегда присмотрены старшими, а это важно в условиях почти полного отсутствия детских учреждений. Важно это и в городах, где не только отцы, но иногда и матери работают в разного рода учреждениях и предприятиях<sup>15</sup>.

Сдержанность проходит основным мотивом через все внутрисемейные отношения. Проявляется она и в отношениях старших с младшими, между полами и в супружестве. Публичное проявление подлинных чувств, будь то супружеские, родителей к детям, в отношениях между членами семьи вообще, считается дурным тоном. Наоборот, хороший тон предусматривает даже публичную демонстрацию сдержанности в интересах доброй репутации семьи. Хорошим тоном для молодого мужа считается демонстративное равнодушие к жене на людях. В этом случае она старается держаться с ним безразличной. Ласкать и миловать собственных детей в присутствии посторонних, даже просто похвалить их считается и неприличным и непедагогичным. Только маленькие дети, еще не обученные семейному этикету, могут со всей непосредственностью проявлять свои чувства к родителям и окружающим. Младшие в этом отношении привилегированы.

Не говоря уже о матерях, отцы в Индии весьма чадолюбивы. Сдержанные в обращении со старшими детьми, они, даже в обществе, при деловых встречах с односельчанами бывают окружены младшими. Маленькие дети в конце дня во множестве высыпают на окраину деревни, где должны появиться воз-



вращающиеся с работы отцы. Завидя их, дети бросаются им навстречу. И гордый отец может входить в деревню с одним, висящим на шее, другим — на бедре, третьего вести за руку, а те, кто постарше, идут, держась за его рубаху. Подобные сцены обычны в индийских деревнях.

Дети лет до 10—12 в семье растут вместе и не подвергаются половой сегрегации. Совместно обучаются они и в начальной школе. Индийские дети этого возраста обычно весьма резвы и не очень стеснены дисциплиной. Однако и малыши в 6—8 лет не вовсе беззаботны. Кое в чем они уже помогают матерям и приобретают некоторые трудовые навыки. Чаще всего на их долю выпадает обязанность присмотра и опеки за младшими братьями и сестрами. Поэтому в детских компаниях дети этого возраста часто появляются с еще не ходящими малышами, которых на индийский манер носят верхом на бедре. Так, силой обстоятельств между детьми даже небольшой разницы в возрасте воспитывается сознание старшего и младшего и закладываются те отношения, которые будут сопровождать их всю жизнь.

Но положение меняется, когда дети достигают подросткового возраста. У девочек этот рубеж как бы определен природой — это период полового созревания. А мальчики высших каст переходят в новую возрастную категорию прохождением через торжественный обряд инициации, именуемый упанаяна. У невысоких каст он проще, но также отмечается с возможной торжественностью. С этого времени положение детей в семье и само поведение их меняется. С них уже строже спрашивается соблюдение семейного этикета, им внушается кастовое самосознание, они интенсивнее вовлекаются в трудовые процессы. Компания детей этого возраста уже разделяется по полу. При этом мальчики окончательно выходят из-под опеки матерей и поступают под надзор и воспитание отцов и вообще мужской половины семьи.

Кроме трудовых навыков подросткам передаются многочисленные традиции семьи и касты. Мальчики теперь вращаются преимущественно в мужской компании, проводят время и спят на мужской половине дома или в байтхаке. Девочки до замужества остаются под присмотром и на воспитании матерей и вообще старших женщин семьи. Особая роль в приготовлении их к роли жен и матерей принадлежит старшей женщине в доме. Часто это бабушка — мать отца, а иногда тетка — жена старшего брата отца. Непосредственное участие в воспитании дочерей принимает их мать, и ей принадлежит главная роль.

Отношения братьев в индийских семьях пронизаны чувством родства и отличаются дружбой и взаимопомощью. Обзаведясь собственными семьями, даже разделившись, а иногда и перебравшись на жительство в город, братья поддерживают связь с оставшейся в деревне родной семьей. Они долго сохраняют за собой доли в семейной собственности, обычно считают своим

долгом помогать ей материально и приезжают для участия в общесемейных торжествах и ритуалах. Так, начальник или хозяин предприятия обычно не задерживает своего служащего, если он пожелает поехать на несколько дней из города в отдаленную деревню на свадьбу или какое-либо другое событие в семье отца или братьев.

Покровительственной дружбой отмечены и отношения братьев к сестрам. При замужестве сестры ближайший к ней по возрасту брат, часто младший, остается ее другом и покровителем даже в семье мужа, где он бывает чаще других ее родственников. Он выступает защитником интересов сестры, покровительствует ее детям, играет важную роль в устройстве их судеб, в частности браков. При практике в данной касте кузенных браков и наличии детей соответствующего пола у брата и сестры брат выдает свою дочь замуж за сына сестры, становясь его тестем. Эта близость отношений брата и сестры нашла отражение и в индийском фольклоре.

В матрилинейных и матрилокальных кастовых группах, например в наярских тарвадах, связь братьев с сестрами еще теснее и опекунов брата над семьей сестры еще полнее, так как живут они в непосредственной близости и при повседневных контактах в семье матери.

В больших патрилокальных семьях своеобразно складывается положение невесток. Выходя замуж, по существу, еще девочкой, молодая женщина навсегда переселяется в семью мужа, которая часто оказывается большой семьей его отца. К ее приходу в этой семье уже могут быть другие невестки — жены братьев мужа и незамужние сестры мужа, т. е. целое женское общество с определенными своими традициями. Новой невестке предстоит со всеми этими женщинами установить благожелательные отношения и утвердиться в добром расположении хозяйки дома, т. е. матери мужа или жены его старшего брата. Задача эта сложная, требующая времени, усилий и такта. Существенный сдвиг в самоутверждении молодой невестки наступает обычно с рождением у нее первого ребенка, особенно мальчика. А до той поры она вынуждена искать расположения не столько мужа, сколько женщин семьи.

Отношения между сестрами мужа существенно не отражаются на семье. Всем им предстоит сравнительно рано покинуть родной дом и деревню и переселиться в семьи и деревни мужей. Но пока они в родной семье, их отношения с женами братьев безусловно отражаются на семейной атмосфере. В некоторых семьях между этими женщинами устанавливается доброжелательность, а мир и лад в семье в значительной мере зависит от характера отношений на женской половине дома. Но часто, и об этом красноречиво говорит фольклор, между сестрами и невестками возникает ревность и соперничество за внимание мужчин и симпатии хозяйки дома. Иногда сестры, движимые этой ревностью, шпионят за невестками и наушничают на них

братьям и матери. Но соперничество и конфликты возникают и между невестками. В них могут быть втянуты и мужья, что создает предпосылки отпочкования малых семей и в конечном счете ведет к распаду больших.

Но часто невестки семьи и вообще пришлые по браку женщины одного поколения в деревне находят взаимопонимание и сочувствие, встречаются друг с другом, например, у деревенского колодца и обсуждают свои дела и переживания. Встречи у колодцев превращаются в своеобразные женские клубы, где идет обсуждение деревенских новостей, которые затем вместе со сплетнями быстро распространяются по деревне.

Глава семьи обычно не вмешивается в отношения на женской половине. При его появлении невестки скромно прикрывают лица шарфом или концом сари, как, впрочем, и при встрече с другими мужчинами семьи. Вообще отношения мужчин и женщин в семье, как правило, весьма чинны. Однако бывают и традиционные исключения. Так, во многих семьях разных каст складываются санкционированные традицией непринужденные отношения между женой старшего брата и младшим его братом. На языках Северной Индии жена старшего брата называется бхабхи, а младший брат мужа по отношению к ней — девар (наше «деверь»). Во многих семьях отношения бхабхи — девара даже переходят границы простой непринужденности и откровенный флирт между ними не считается зазорным. В литературе отмечены многочисленные случаи любовных связей этих лиц, даже при жизни мужа. Эти отношения составляют один из предметов злословия кумушек у колодца и пересудов в женском обществе деревни. Широкое отражение эти сюжеты нашли и в фольклоре.

После смерти старшего брата переход вдовы под опеку младшего становится обычным явлением, предписанным традицией. Иногда такая опека приводит к постоянному сожителю с бхабхи как второй женой. А обычаями некоторых каст девару вменяется в обязанность жениться на овдовевшей бхабхи. Делается это не принудительно. Бхабхи, особенно бездетная, вольна уйти из семьи мужа, выйти замуж и обосноваться в другой семье. Но практически это сопряжено со многими трудностями. И жениха найти нелегко, и трудно рассчитывать, что отец ее снова потратится на приданое. Так что возможность повторного брака реализуют немногие вдовы. Чаще, особенно при наличии детей от первого мужа, стать второй женой девара для нее — лучший выход из положения. И, насколько это явствует из материалов специальных исследований, обычно это не вызывает неудовольствия или протестов членов семьи, даже первой, законной жены девара. Брак в этом случае оформляется без особых церемоний. Он фактически просто санкционируется родственниками.

Женитьба девара на бхабхи является формой полигамии, давно известной в кастовом обществе под названием карева, а

также той формой левирата, которая упоминается в литературе под именем нийога.

Здесь уместно остановиться на положении вдов в кастовом обществе. Издавна судьба их была печальной, особенно молодых вдов. Женщина могла овдоветь рано, даже еще не будучи фактически женой своего мужа, но после проведения брачного обряда пхера, закрепляющего взаимные обязательства будущих супругов. И в случае смерти нареченного она уже считалась вдовой. В соответствии с традициями многих каст, вдова теряла многие права жены, невестки, матери. Она и внешне должна была иметь приниженный, траурный вид. Не могла она носить нарядную одежду, украшения и знаки замужества в виде тика — красной точки на лбу и красной полосы на проборе прически. Ей полагалось носить только белое сари. Более того, в некоторых кастах ей надлежало брить или стричь голову наголо. Конечно, и раньше не все вдовы соблюдали этот унижающий обычай. Но все же таких вдов, правда преклонного возраста, еще до недавнего времени можно было нередко видеть и в деревнях, и на улицах городов.

Во многих случаях вдова, по существу, отстранялась от воспитания собственных детей, заботы о которых брали другие взрослые члены семьи. Часто вдова становилась обыкновенной приживалкой в доме братьев мужа. Ее положение лучше, если у нее сын, материнские заботы о котором оберегали ее престиж в семье. Лучше ее судьба была и в роли второй жены деvara — брата мужа. По крайней мере в доме ею не пренебрегали.

Согласно принятому в Индийской республике закону о браке (Hindu Marriage Act, 1955) и наследованию (Hindu Succession Act, 1956), вдова вместе с детьми наследует имущество мужа и вольна распорядиться своей судьбой. Но одно дело закон, а другое неписаная традиция. Закон разрешает ей остаться в семье мужа, возвратиться в семью отца или выйти замуж и перейти в дом нового мужа. Однако традиция упорно настаивает на безбрачии вдовы, не поощряет уход ее в семью отца, наоборот, в большинстве случаев предписывает ей остаться в семье покойного мужа, даже второй женой брата мужа или в роли приживалки.

Мне известен случай, когда овдовевшая бхабхи отказалась остаться в этой роли в семье брата мужа. И ей этот бунт не прошел даром. Хотя события происходили в элитном слое индийского общества (муж ее был мэром одного из городов), общество отвернулось от нее. И не только родственники мужа, но и ее родственники. Будучи достаточно обеспеченной материально (по конституции она могла наследовать мужу), она нашла средства существования с детьми, но общество ее отвергло.

Во многих кастах второй брак вдовам разрешен, и жениться на вдове не считается зазорным. Но большинство каст если и не придерживается особо жесткого режима для вдов, все же

не позволяет им выходить замуж, даже за девара, а тем более за постороннего. Допущение или недопущение брака вдов является показателем кастового престижа. Запрет на браки вдов распространен преимущественно в высших и, как думают кастовые индийцы, в уважающих себя кастах. И в наше время если каста или подкаста, практиковавшая ранее браки вдов, отказывается от этого обычая, кастовый престиж ее растет. И достойно удивления, что эта отнюдь не гуманная акция даже поощряется в современном кастовом обществе как свидетельство роста традиционной культуры той или иной касты. Запрет на браки вдов даже серьезными людьми в кастовом обществе рассматривается как составной элемент процесса так называемой санскритизации, т. е. повышения социального уровня каст, путем усвоения обычаев высших каст низшими. В литературе высказываются надежды на возможности преодоления или по меньшей мере смягчения таким образом кастовых барьеров.

Семья, как было показано, есть низшая структурная единица в кастовом обществе, выполняющая все важнейшие его функции, включая весьма важные и необычайно многообразные ритуальные. Хотелось бы предостеречь читателя от соблазна, следуя традиции, принять все ритуальное за религиозное. Внушенная брахманством, эта тенденция очень мешает нам уяснить настоящую социальную сущность многих обрядов, особенно семейных. Нет сомнения в том, что в отдельности и в совокупности обряды могут именоваться ритуалом, но не всякий ритуал — религиозный.

Дело в том, что применительно к индийскому обществу словом «ритуал» в литературе обозначают не столько массовые торжественные храмовые служения и жертвоприношения, сколько повседневную обрядовую практику дома, в семьях. А эти обряды отнюдь не всегда сопровождаются молитвами и жертвоприношениями. В некоторых обрядах религиозное содержание вовсе отсутствует. Может быть, некоторые из них действительно порождены религиозным сознанием, но подавляющее большинство сложилось в практике повседневной жизни, одни еще в древности, другие позже, а религия (точнее, брахманское жречество) только санкционировала их своим авторитетом.

Семейные обряды (санскары), их варианты и дополняющие церемонии бесчисленны. Они связаны с важнейшими событиями в жизни членов семьи, например с зачатием и родами, с наречением имени, с первой стрижкой волос, с инициацией и началом обучения, со свадьбой, похоронами, а также с поминовением предков<sup>16</sup>. Из этого множества остановимся только на важнейших обрядах жизненного цикла.

Каждый, приступающий к описанию обычаев и ритуала в кастовом обществе, должен считаться по крайней мере с двумя важными обстоятельствами: 1 — частой подменой действительно бытующих в разных кастах обрядов описанием их по классическим образцам в древней литературе; 2 — многообразием

форм даже обязательных, казалось бы, общих обрядов у разных каст в разной этнической среде и наличием своих особенных обрядов в различных кастах. Так, добросовестное описание санскар в упомянутой книге Р. Б. Пандея взято из источников, характеризующих не кастовое, а варновое, докастовое общество. Кастовое сохранило одни из них, изменило другие, отвергло третьи и добавило много новых. В последние десятилетия меняется и отношение к традиционным обрядам, в частности в сторону большей их секуляризации, например необязательного участия в них брахманов и чтения священных текстов.

Я постараюсь описывать не то, что должно быть в соответствии с грихьясутрами или другими древними текстами, а то, что есть и было в недалеком прошлом в жизни, опираясь при этом на исследования К. М. Капади, Оскара Льюиса, Адриана Майера, супругов Р. и С. Фрид и другие, включая и собственные наблюдения [232; 212; 250; 162].

Итак, прежде всего об обряде джатакарма — рождения.

Приготовление к родам начинались заранее с оборудования специального помещения в доме или хотя бы отгороженного цинновками угла. Там роженица находилась день-два перед родами, там рожала и оставалась обычно десять, а то и больше дней после родов. Весь этот период она и младенец считались нечистыми. Допуск к ним был ограничен даже для ближайших родственников. Обслуживали их преимущественно повитухи из низших каст. Иногда в этом принимали участие свекровь и, реже, другие старшие женщины в семье. И в этом обслуживании нет ничего религиозного. У некоторых каст на короткое время допускался к жене и ребенку отец новорожденного, чтобы прошептать над ним заклинания от злых сил и разного рода благожелания. Однако и эти заклинания также не религиозная акция. Время рождения фиксировалось с возможной точностью, чтобы астролог мог составить соответствующий гороскоп для новорожденного. Но и гороскоп выполняется чаще не жрецами, а представителями особой касты астрологов.

Обычно на десятый день роженица и младенец подвергались церемонии очищения, совершения омовения, одевались во все чистое, часто неношеное, покидали свое убежище и возвращались в дом. Иногда их изоляция длилась дольше, до 40 дней. В этом случае окончательное снятие осквернения с роженицы на 40-й день после родов отмечалось иногда торжественным обрядом допуска ее к общественному колодцу. Р. и С. Фрид подробно описывают десятки церемоний, которые выполняются родственниками за первые 40 дней жизни новорожденного [162, 347—398]. Одни касты выполняют их больше, другие меньше, но едва ли не большая часть церемоний происходит без участия жрецов и не содержит в себе ничего религиозного.

В последнее время, с ростом образования и улучшением медицинского обслуживания населения, участились случаи, когда роженицы разных каст попадали в родильные дома или

под уход профессиональных акушерок<sup>17</sup>. В этих случаях обряды неизбежно изменялись, смещались во времени, приспособлялись к обстоятельствам ради благополучия родов и здоровья новорожденного, а некоторыми из них вообще пренебрегали.

Церемония наречения имени новорожденному происходила по возвращении из родильного убежища. Имя ему выбирали тщательно, иногда всем родственным коллективом, посоветовавшись с астрологом и руководствуясь при этом традиционными именами в каждой семье, роде или его подразделениях, иногда из имен почитаемых в данной родственной группе божеств. В высших и вообще «чистых» кастах эта и последующие возрастные церемонии проводились при участии брахманов. В низших кастах — при посредстве своих жрецов или старших мужских родственников. Вот эти обряды лишь с некоторой натяжкой можно считать религиозными.

Появление в семье новорожденного, особенно мальчика, подвергалось широкой огласке, отмечалось семейными торжествами, а иногда и обременительными для семьи расходами.

Так начиналась жизнь каждого хинду в кастовом обществе. Но в высших кастах раньше проводился, а брахманы проводят до сих пор, специальный обряд упанаяна, т. е. посвящение в касту и приобщение к разряду дваждырожденных мальчиков 8—12 лет.

Упанаяна с древности считалась обязательной для первых трех варн. Смысл ее в том, чтобы торжественно благословить подростков на обучение, т. е. изучение ведических текстов. Обряд проводился брахманами и иногда тем из них, кто и в дальнейшей жизни становился наставником (гуру) посвящаемого. По традиции, состояние ученика (брахмачарья) должно длиться 12 лет, после чего ученик из положения (ашрама) брахмачарина переходил на положение грихастха, т. е. домохозяина, которое начиналось для него с женитьбы. Упанаяна была, таким образом, одновременно как бы санкцией на женитьбу. Большинство каст не имело возможности обучаться ведам и тратить на это 12 лет. Поэтому церемонии упанаяны стали рассматривать в дальнейшем именно как санкцию на женитьбу. И сам обряд упростился и формализовался.

В период средневековья уже в кастовом обществе основным символом дваждырожденности, т. е. принадлежности к высшим кастам, стал так называемый священный шнур (яджнопавита). Этот шнур (свитый из трех хлопчатобумажных нитей) в процессе упанаяны торжественно возлагали на верхнюю часть тела посвящаемого так, что перебрасывался он через левое плечо и концы его связывались под правой рукой. Носить священный шнур следовало постоянно, меняя по мере изношенности. В наше время уже большинство даже высших каст пренебрегают ношением шнура, но брахманы, независимо от профессии и общественного положения, продолжают его носить как символ по-

священности в дваждырожденные<sup>18</sup>. Этот обряд в силу участия в нем жрецов-брахманов можно отнести к религиозным.

Подробнее об упанаяне и священном шнуре можно не говорить, так как основная символика обряда уже потеряла свое значение. Однако любопытно, что кастовая общность, добившаяся повышения своего положения в кастовой иерархии, с выходом из категории низших иногда присваивает себе право носить священный шнур. А признание за ней этого права другими кастами свидетельствует будто бы о ее культурном росте в процессе так называемой санскритизации, т. е. повышения социального положения кастовой группы в рамках и правилах традиционного режима.

Подробнее следует остановиться на самом важном в индийском, особенно кастовом, обществе, самом торжественном и сложном, свадебном обряде (виваха), состоящем из множества процедур и церемоний.

Если брак для хинду есть самое важное дело в жизни, то свадьба — самый торжественный обряд, знаменующий основание новой семьи, установление союза между двумя уже существующими семьями и межсемейных отношений более широкого круга. Все обряды, связанные со свадьбой, для участвующих семей представляют событие, на которое уходит много времени, сил и средств. Весь цикл свадебных обрядов растягивается на многие месяцы, а иногда и годы.

В данном описании свадебного цикла будут опущены многие, иногда существенные детали обрядов. Это преимущественно те обряды и те их детали, которые весьма варьируются у разных каст в разных частях страны. Здесь хотелось дать представление о наиболее общих и характерных для большинства каст обрядах свадебного цикла.

Жизнь человека в кастовом обществе настолько насыщена бесчисленными обрядами, что у сторонних наблюдателей создается впечатление, будто и сама жизнь для индийца есть непрерывное ритуальное действо. Но и отказавшись от преувеличений, следует признать, что традиционная брачная обрядность в совокупности это сложнейшая, растянутая на годы процедура чередования множества церемоний. Так, Оскар Люис у джатов деревни Рампур нашел цикл в два десятка таких обязательных церемоний [232, 158]. Но бывает и больше. Между отдельными обрядами цикла могут проходить месяцы, а то и многомесячные сезоны индийского земледельческого календаря. И не всегда просто решить, какую или какие из необходимых в соответствии с обычаями процедур следует считать, скажем, собственно свадьбой.

Начинается все с поисков жениха для дочери. У большинства каст предложение исходит именно от семьи невесты. Посредниками в подыскании жениха могут выступать разные родственники, чаще всего брат матери невесты. Могут быть в этой роли и другие лица, даже деревенский брадобрей наи, в допол-



нительные функции которого входит сбор информации о женихах и невестах в ближайшей к деревне округе.

Когда отцы и родственники сторон убедятся в отсутствии противопоказаний к браку их детей и гороскопы детей окажутся благоприятными, совершается обряд сагаи — помолвки. При этом согласие самих детей на брак не всегда интересует. А молодые люди, вступающие в брак, могут и не знать друг друга. Смысл помолвки в том, что, встретившись в доме отца жениха и в присутствии жениха, отцы формально договариваются о браке детей, пока без детальных его условий. Как правило, помолвки могут быть аннулированы только в редчайших, исключительных случаях. Церемония помолвки сопровождается мелкими символическими подарками отцов родственникам другой стороны. Невеста на помолвке не присутствует, не видит и может вовсе не знать жениха и вообще еще несколько лет оставаться в родном доме.

В наше время большинство помолвок совершается, когда невесте исполнится 12—13 лет. Жених обычно старше ее на 2—3 года, но может быть и еще старше. Но не так давно, в нашем же столетии, широко практиковались так называемые детские браки, когда невестам было всего 8—10 лет и меньше. Так известно, что даже видные общественные деятели XIX в. женились в свое время на девочках 6—9 лет [212, 146]. Самый известный из них М. К. Ганди, например, был помолвлен уже в 7 лет, а женился в 13. Отмечалось это в кастах всех рангов. Ранние браки приводили к нежелательным, подчас тяжелым, особенно для женщин, физическим, социальным и нравственным последствиям, которые нет необходимости здесь объяснять. Поэтому в независимой Индии был принят закон, по которому формальная регистрация браков (а теперь это делается панчаятами в деревнях и муниципальными органами в городах) допускается по достижении невестой 15, а женихом 18 лет<sup>19</sup>.

После помолвки начинаются свадебные приготовления и проводится множество обрядов. Жених и невеста получают первые подарки от дядей с материнской стороны. У порогов домов жениха и невесты воздвигаются особые столбы (мандха или мандап) — знак того, что в этом доме предполагается свадьба. Жених в сопровождении родственников не один раз навещает дом невесты. Визиты сопровождаются обменом подарками между родственниками сторон. Особенно торжественно обставляется свадебная процессия во главе с женихом, именуемая барат. Нарядный жених, в пышном головном уборе, по возможности верхом на коне, а теперь иногда на велосипеде или, реже, в автомобиле, в сопровождении родственников и друзей, с музыкантами, торжественно направляется в дом невесты, обычно в другую, иногда отдаленную деревню. Часто жениха в этой процессии сопровождает младший брат. В городе, где дома молодоженов могут находиться в сравнительной близости, для процессии выбирается не самый близкий путь<sup>20</sup>. Сама она здесь.

впервые появляется перед женихом, чтобы надеть ему на шею гирлянду цветов. Жениху при этом ставят на лоб тикку — цветное пятно, дарят монеты, а женщины невестинной стороны поют шуточные песни. Затем женихова процессия возвращается домой. Все эти обряды не имеют отношения к религии.

Однако настоящей свадебной церемонией выглядит обряд пхера, — как бы кульминация всего свадебного ритуала. Проходит он в присутствии родственников обеих сторон. Для этого у свадебного столба (упоминавшегося выше мандапа) во дворе дома невесты сооружается павильон или просто навес из бамбуковых или других жердей. Под ним посередине делается очаг для огня. Рядом — церемониальные сиденья для жениха и невесты<sup>21</sup>. Жених первым садится на свое место. Проводящий церемонию брахман зажигает огонь в очаге. После прочтения им соответствующих мантр (священных текстов) приводят невесту. Полагается это делать ее дяде по матери. Невеста садится на свое место. Нарядная, со множеством украшений она все еще остается с лицом, закрытым концом сари или специальной вуалью. Конец шарфа жениха в это время связывается с покрывалом невесты как символ единения. Здесь им разрешают взглянуть друг другу в лицо. Брахман опять читает священные тексты. Затем жених и невеста вслед за брахманом повторяют торжественные клятвы в верности. При этом жених держит невесту за руку. Общий смысл этих взаимных заверений в том, что будущий супруг клянется не обижать жену, а та — быть верной и послушной мужу. Присутствующие родственники сторон в торжественном молчании слушают, становясь свидетелями священных обетов будущих супругов. И, как правило, эти чисто церемониальные обеты остаются практическим руководством супружеских отношений. Надо сказать, что мать невесты при всех этих церемониях не присутствует или появляется на короткое время, чтобы буквально подлить масла в огонь и бросить в него щепоточку риса.

После взаимных клятв происходит собственно пхера (кружение). По сигналу брахмана жених и невеста под пение присутствующих женщин семь раз (сапта патха) обходят вокруг огня. Брахман ставит тикку (пятно) на лоб жениха и невесты. На этом официальная часть обряда кончается. Дядя уводит невесту в дом. Туда же приглашают жениха и угощают его сладостями. На внутренней стене дома жених и невеста оставляют отпечатки своих ладоней. Жених здесь подвергается шуткам, насмешкам и даже символическим побоям со стороны женской родни невесты. Женщины потешаются над предполагаемыми его отношениями с бхабхи — женой его старшего брата. Жених должен остроумно и ловко парировать все эти нападки. Тем самым испытывается его выдержка и способность постоять за себя. В это время остальная компания веселится, а затем участвует в свадебном пиршестве.

Именно в период подготовки и проведения пхеры происхо-

дит каньядан — передача невесты жениху. Но термин *каньядан* имеет и другое толкование, а именно «одаривание невесты». И действительно, в это время родственники, однокастники, а иногда и односельчане невесты стараются делать ей по возможности подарки вещами и деньгами. Естественно, что самые ценные подарки делают ближайшие родственники, в особенности отец и дядя по матери. Так, в деревне отец кроме прочего старается подарить ей корову. Другие родственники несут в подарок одежду, украшения, предметы женского туалета, домашнюю утварь. Дальние родственники и односельчане обычно дарят небольшую сумму денег. Все эти дарения идут на свадебные расходы. Значительная часть их входит в приданое невесты. Чаще всего в процессе обряда пхеры или вскоре после него отец невесты при большом числе свидетелей передает приданое или основную его часть отцу жениха.

На следующий день в составе той же процессии, сидя в специальном паланкине, который несут на руках или везут на повозке<sup>22</sup>, нарядная невеста торжественно направляется в дом жениха. Перед выходом из дома сама невеста и вся ее женская родня проливает обильные слезы по поводу расставания с родным домом, хотя ей вскоре (через 2—3 дня) предстоит вернуться и долго прожить в нем. Рассказывают, что этот ритуальный плач бывает настолько трогательным, что и посторонние в деревне не могут удержаться от слез. Из невестинной родни только брат сопровождает ее в дом жениха. Мать и сестры могут проводить ее только за деревню, где и происходит церемониальное прощание с дочерью.

По прибытии невесты в дом жениха ей устраивается церемониальная обструкция сестрами жениха. Они делают вид, что не хотят пустить невесту в дом. Невеста и жених откупаются от них небольшими деньгами. В этот первый приезд в дом жениха невеста с открытым лицом, но потупя взор, предстает перед матерью жениха и его женской родней. Эта церемония так и называется мукх дикхана, что означает «лицезрение». Во время первого короткого пребывания в доме жениха невеста вместе с женихом участвует в играх и развлечениях в компании его родственниц, среди которых особенно активной бывает бхахи — жена старшего брата жениха. В это время приданое публично демонстрируется на глазах возможно большего числа свидетелей. Престиж брака зависит и от размера и содержания приданого. Затем жених и невеста вместе посещают деревенские святилища, т. е. храмы и часовни. Невеста ночует на женской половине дома жениха. На следующий день за ней приезжает брат и увозит ее домой, где она, как уже сказано, остается надолго, иногда на 2—3 года.

Все это время невеста живет в доме отца, готовясь под руководством своей матери к будущей роли жены. Когда же исполняется ей 15—16 лет и родители, не без совета с астрологом, сочтут время благоприятным, происходит важный, но са-

мый прозаический обряд гауна, т. е. второй визит невесты в дом жениха, знаменующий начало их фактического супружества. Для этого жених в сопровождении брата приезжает в дом невесты и без особых церемоний увозит ее к себе. По прибытии в деревню мужа молодых также никто торжественно не встречает. Большой интерес проявляется к приданому (или оставшейся части его), которое привозит с собой молодой муж. В течение нескольких дней, а точнее, ночей молодым создают обстановку для интимных встреч. Затем новобрачной сразу же отводится определенное место на женской половине либо через несколько дней она еще возвращается на некоторый срок в родной дом. Этим стараются обычно смягчить переход молодой жены, по существу еще девочки, к новой, непривычной для нее жизни в окружении незнакомых ей людей.

Из многочисленных других обрядов жизненного цикла особое значение придается похоронным, связанным со смертью и кремацией, и мемориальным — с поминовением предков. И те и другие связаны с традиционными представлениями индийцев о неумирающей с телом душе, о посмертном переселении, перевоплощении ее (пунарджанма) и продолжении существования в новых смертных формах. Похоронные и поминальные обряды соблюдаются, чтобы обеспечить душе благополучные посмертные перевоплощения. Представления о рае и аде как конечном прибежище души малопопулярны среди населения, зато вера в посмертные перерождения ее из одной формы в другие широко распространена.

Возникает вопрос: насколько эти представления религиозны и в какой мере религиозен основанный на них ритуал?

Значительная часть деревенского населения, числясь хинду (индусами) по религии, почти не имеет представления о ведическом пантеоне богов, о религиозной метафизике и весьма примитивно, да еще в бесчисленных местных модификациях, представляет себе так называемую хиндуистскую мифологию. Чаще всего это элементарные представления о сюжетах из эпических поэм о Раме и Кришне, Ханумане и отрывки из сказаний об аватарах Вишну, о Шиве, Парвати-Дурге-Кали, Ганеше.

Традиционные обычаи, календарные и повседневные обряды для рядового населения большинства каст — не предписания религии, а сама жизнь, которая в большинстве проявлений и сопутствующих обрядов не ассоциируется ни с богами, ни с философией, ни с неким священным законом. Это брахманскому жречеству угодно было внушать представления о самой жизни как выполнении религиозного долга. Практически же только верхушка некоторых высших каст могла усвоить эти представления. И наоборот, в массе кастового общества обряды представляются как обязательная функция жизнедеятельности, однако не обязательно предписанная религией, без связи с божествами и без участия священнослужителей.

Обряды, связанные со смертью, только условно можно называть похоронными. Индийцы, особенно кастовые хинду, сжигают покойников на кострах. Но не все. Некоторые касты или подразделения каст хоронят своих умерших. Для этого за пределами деревни оставляют свободные небольшие участки земли под кладбище. Часто там же хоронят и оставшиеся несгоревшими после кремации кости. Обычно хоронят кости в том случае, когда поблизости нет реки. Сжигают трупы в другом, специальном месте, по возможности на берегу реки, чтобы предать ей пепел и несгоревшие останки. Предполагается, что все, даже маленькие реки в конечном счете сливаются если не со священной для всех индийцев Гангой, то с другими священными реками, например Нарбадой, Годавери, Кришной, впадающими в Океан.

Сжигают или хоронят умерших в день смерти или на другой день. Кремацию, независимо от пола умершего, выполняют только мужчины из ближайших родственников. Но детей до двух лет, а иногда и старше не сжигают, а хоронят, предполагая их безгрешными, т. е. не нуждающимися в особых заботах о благополучных посмертных странствованиях души.

Огонь (Агни) в верованиях индийцев имеет священное значение вообще, как передатчик жертвоприношений богам, а в данном случае — переносчик освобожденных от тела душ на пути их дальнейших миграций.

Из всех традиционных обрядов кремация умершего — сравнительно дешевый, не сопряженный с какими-либо торжествами и расходами. Основная забота родственников состоит в собирании дров и всякого горючего для погребального костра. Труп приносят на место сожжения на импровизированных носилках ближайшие родственники — мужчины. Женщины в похоронной процессии не участвуют. Другие участники процессии часто несут с собой дрова, кизяк, стебли сахарного тростника, солому и другое горючее для костра. Оно почти всегда дефицитно в Индии. В больших городах расходы на дрова для кремации составляют основную часть похоронных расходов. Там же оплачивают место кремации и услуги постоянных крематоров из низших каст. Труп укладывается на сооруженный заранее костер, дополнительно со всех сторон обкладывается горючим, и сыновья или другие ближайшие мужские родственники поджигают его сразу во многих местах. Присутствующие, сидя на земле, молча ждут, пока тело окончательно сгорит. Обычно при этом не бывает ни плача, ни причитаний, не произносятся молитвы и не совершаются какие-либо религиозные церемонии. Часто при кремации брахманы-жрецы вообще не присутствуют<sup>23</sup>. Как только костер догорит, присутствующие расходятся. Считается неприличным оставаться там дольше. Во всяком случае, до захода солнца никого не должно быть на месте кремации.

Обычно на третий день несгоревшие кости выбирают из костра, складывают в ящички или мешочки, которые несут к

ближайшей реке, чтобы высыпать в нее, или хоронят на определенных местах. В случае захоронения на месте обычно ставится памятный знак в виде камня или сооружения из нескольких кирпичей. Землевладельцы иногда предпочитают хоронить кости и ставить мемориальные знаки на окраинах своих полей.

На тринадцатый день после смерти в семье происходят первые поминки, на которые приглашаются и брахманы, с тем чтобы присутствовать при обычном семейном жертвоприношении у огня и получить традиционное угощение, если умерший принадлежал к чистой касте. Затем каждый месяц в семье проводятся поминки с привлечением сравнительно широкого круга родственников, в зависимости от персоны умершего. Торжественными бывают полугодовые и особенно годовые поминки. По существующим поверьям, год — это тот срок, когда блуждающая после смерти душа обретает, наконец, новое воплощение.

Но, по поверью, душе предстоят и последующие перевоплощения (пунарджанма), и родственники озабочены тем, чтобы для всех умерших, особенно отцов, дедов и прадедов, обеспечить наиболее благополучное их течение. Это уже торжественные и праздничные события, проводимые ежегодно в день смерти предка. Но особенно торжественно поминовение всех предков проходит раз в год, в темную половину месяца ашвина. Этот обряд называется шраддха или канагат. Поминаются тогда не только мужские, но и женские предки. Семья собирает гостей, иногда включая и лиц не своей касты. На этом обряде почти всегда присутствуют брахманы. Правда, и они не столько для того, чтобы прочесть священные тексты, сколько для получения благотворительных, иногда немалых, подарков. Одаривание брахманов входит в ритуал и предполагается благотворным для посмертных судеб предков. Для многих семей шраддха — один из наиболее обременительных в материальном отношении обрядов, но он же и весьма престижен в кастовой среде.

Современные тенденции в семейных обрядах выражаются в общем ослаблении ритуального режима, во все большей терпимости к их нарушителям, в участившихся случаях пренебрежения услугами брахманов и в общей секуляризации большинства обрядов. Если нарушение таких брачных норм, как эндогамия и экзогамия, не дает даже права на проведение соответствующих обрядов и жестоко наказывается, то нарушения большинства других обрядов уже не подвергаются суровым санкциям. Кастовая общественность, все еще осуждая нарушителей обрядов, все чаще мирится со всякого рода отступлениями от традиционного порядка санскар, с вариантами их у разных каст и даже внутри касты, с отклонением от правил, а то и нарушением их, что нередко встречается в городской среде. Тем не менее повседневная жизнь хинду, т. е. в кастовом обществе, непомерно насыщена бесчисленными обрядами и церемониями, отнимающими много времени и недешево обходящимися.

## ЗАРЕГИСТРИРОВАННЫЕ КАСТЫ И КАСТОВЫЕ ДВИЖЕНИЯ

Эта официально признаваемая, отдельная группа каст заслуживает особого рассмотрения. Прежде всего потому, что насчитывает около 100 млн. человек, что составляет почти 15% населения Индийской республики. Зарегистрированная каста представляет особую категорию кастового общества со своими экономическими, культурными и социальными проблемами, что несомненно важно с точки зрения общей характеристики кастового режима.

Европейские авторы XVIII—XIX вв. все эти касты собирательно именовали париями (*paria, pariya*) по искаженному названию одной из южноиндийских неприкасаемых каст. Это название стало расхожим и даже нарицательным в европейской литературе. В отчете о переписи 1931 г. неприкасаемые зачислены в особую категорию «внешних каст» (*exterior castes*), имея в виду вневарновое их происхождение. Отсюда же широко распространившееся название неприкасаемых «некастовые» и, в отличие от них, именование всех чистых каст «кастовые хинду». Собственно же индийские названия неприкасаемых — ачхут или антьядж — точно передают смысл понятия. В быту и в печати закрепилось за ними предложенное в свое время М. К. Ганди название — хариджаны (буквально «божьи люди»).

Название «зарегистрированные касты» (*scheduled castes*) было присвоено всем неприкасаемым, т. е. нижайшим кастам, еще при англичанах правительственным Актом 1935 г., после того как в процессе переписи населения 1931 г. всех их как особую категорию населения специально зарегистрировали и занесли в особый реестр. В другой реестр были занесены отсталые, как считали тогда, племена под названием «зарегистрированные племена».

Республика Индия унаследовала эти официальные названия целой совокупности неприкасаемых и всех племен, чтобы, не обижая их напоминанием о неприкасаемости и отсталости, учредить над ними государственную и общественную опеку, конституционно создать им особо благоприятные правовые условия развития с целью уравнивать их в экономическом и культурном отношении с остальным населением страны, по-видимому предполагая, что существует какой-то средний его уровень.

В 30-х годах нашего века критерии для занесения тех или других каст в реестр были разные: прежде всего и главным

образом это традиционное положение данной касты в ряду других окружающих и квалификация ими ее неприкасаемости; степень строгости ее брачных норм; степень чистоты ее занятий с точки зрения кастового режима и мнения окружающих; степень чистоты ее продуктов питания и вопрос о том, какие касты принимают воду и пищу из рук членов этой касты, и некоторые другие. Имело значение и место ее в иерархии каст, принятой в предшествовавших переписях населения. Таким образом, критерии составления реестра «зарегистрированных каст» были не столько научными, сколько традиционными. Составители конституции Индийской республики, учреждая правовую категорию «зарегистрированных каст», по существу, воспроизвели составленный английскими чиновниками реестр.

Предоставляя десяткам «зарегистрированных каст» особые конституционные права и даже привилегии, конституция даже словом не обмолвилась о существовании в обществе многих сотен других каст, составляющих более 80% населения страны, оставшихся незарегистрированными и конституцией неучтенными. А кастовые проблемы в этой среде, как мы видели, не менее сложны и актуальны.

«Зарегистрированным кастам» — конституционно выделенной особой части индийского населения — посвящено не более 10 из 392 статей Конституции Индии. При этом только в последней, упоминающей их 366-й статье дается определение понятия «зарегистрированные касты». В параграфе 24 этой статьи записано: «„Зарегистрированные касты“ означает такие касты, расы или племена, или части или группы в этих кастах, расах или племенах, которые, как установлено статьей 341, должны быть зарегистрированными кастами в целях настоящей Конституции». А статья 341 гласит, что «Президент, после консультации с губернатором того или другого штата, публично отбирает касты, расы или племена, или части или группы внутри каст, рас и племен, которые в целях конституции должны быть сочтены зарегистрированными кастами в данном штате». Таким образом, понятие «зарегистрированные касты» в конституции остается неопределенным, а критерии его предоставлено устанавливать президенту. Президенту даны были полномочия ревизовать реестр «зарегистрированных», изменять его, включать или исключать из него те или иные касты. Однако без определенных критериев делать это трудно. Поэтому составленный англичанами список «зарегистрированных каст» практически остался без изменений. Во всяком случае, он не сократился. Значит, официальные методы властей по ликвидации неприкасаемости не принесли существенных результатов. А неофициально вся масса «зарегистрированных каст» еще остается на дне индийского общества.

Но было бы неверно полагать, что в судьбе «зарегистрированных» ничего не изменилось. Ведь основная цель выделения «зарегистрированных» в особую социально-правовую категорию



состояла в попытках взять под государственную и общественную опеку эти наиболее обездоленные кастовой системой группы населения. Статьей 4 Конституции государство обязуется поднять экономическое положение и образование «слабых частей народа» (the weaker sections of the people), в особенности зарегистрированных каст и племен, и «будет защищать их от социальной несправедливости и всех форм эксплуатации». Статьи 330 и 332 резервируют места для «зарегистрированных» в избираемых органах, прежде всего в местных панчаятах, в Народной палате и в законодательных собраниях штатов и союзных территорий, в количествах, пропорциональных проценту «зарегистрированных» в общей массе населения. При президенте учреждается пост специального чиновника, уполномоченного по делам «зарегистрированных», в штатах за них отвечал министр благосостояния. Таково юридическое положение «зарегистрированных каст».

Неприкасаемость, явившаяся в 30-х годах основанием для создания категории «зарегистрированных каст», статьей 17 конституции отменена, а практика ее запрещена. Дискриминация на почве неприкасаемости объявлена наказуемой законом.

Статья 15 гласит, что государство не будет дискриминировать граждан, среди прочего, и по кастовым признакам. Никто не может запретить гражданам посещать магазины, общие рестораны, гостиницы, места публичного назначения, пользоваться колодцами, водоемами, местами для омовения, дорогами и местами общего отдыха, содержимыми на государственные средства или объявленными публичными. Обращает на себя внимание оговорка, что конституция предоставляет гражданам, включая и «зарегистрированных», защиту только в публичных местах, «содержимых на государственные средства» (на частную сферу общественной жизни гарантии закона не распространялись). Конечно, произвол в отношении именуемых по-разному неприкасаемых значительно уменьшился. Рукоприкладство по отношению к ним стало редким. Уже нельзя было помешать хариджаям посещать кинотеатры и присутствовать на публичных празднествах, обязательных и весьма многочисленных в Индии. Но хозяин дома, деревенской харчевни, мелочной лавочки по-прежнему волен не пустить неприкасаемого на порог и отказать ему даже в элементарном обслуживании.

Создатели индийской конституции в отношении неприкасаемых вынуждены были декларировать не только гражданские, но и само собой разумеющиеся обычные человеческие права. Тем самым, хотели они того или нет, конституция признавала наличие в обществе особой категории населения, лишенной этих элементарных человеческих прав.

Казалось бы, после «отмены» неприкасаемости нет оснований для сохранения в социальном строе, да и в самой конституции категории «зарегистрированных каст». Однако, получив конституционное признание, эта категория населения вопреки

ожиданиям не обнаружила тенденций к дезинтеграции, а, наоборот, обрела стимулы живучести и своеобразной консолидации. Так, если раньше не было общего самосознания неприкасаемых, то теперь все чаще осознается и звучит — «мы зарегистрированные», а для других членов кастового общества — «они зарегистрированные». Таким образом, конституция как бы поделила все кастовое общество на зарегистрированное меньшинство и незарегистрированное большинство.

Как сами индийские, так и зарубежные ученые и наблюдатели утверждают, что положение «зарегистрированных каст» за 40 лет существования Индийской республики изменилось не настолько, чтобы характеристики неприкасаемых, данные в прошлом, заметно устарели. Так, знаток индийской этнографии, прошедший не один полевой сезон в стране, Г. Д. Берреман утверждает: «Кастовая дискриминация и практика неприкасаемости еще процветают, в особенности в сельской местности и фактически среди всех каст, кроме наиболее просвещенных городских жителей» [93, с. 312].

Название «зарегистрированные касты» искусственно и слишком официально, весьма длинно для частого употребления, да и ново. Его нельзя употреблять, говоря о прошлом, до пресловутой их регистрации. Поэтому условимся, что будем употреблять также равнозначное ему название «хариджаны» (божьи люди), данное неприкасаемым Махатмой Ганди и прижившееся в неофициальном употреблении, а чаще будем называть их по-старому неприкасаемыми, или ачхутами («ачхут» на новоиндийских языках буквально означает неприкасаемый и широко употребляется в народе).

Проблема «зарегистрированных каст» — общеиндийская, несмотря на то что более 80% неприкасаемых приходится на Северную Индию, на штаты, население которых говорит на новоиндийских языках. Так, почти половина общего их числа живет в крупнейшем штате Уттар Прадеш. Здесь они составляют более трети всего населения штата. На юге процент неприкасаемых ниже. Там они сосредоточены преимущественно в штате Тамилнад и говорят на тамильском языке. Но на юге положение их всегда было особенно тяжелым.

Неприкасаемость появилась еще в варновом обществе. Так, в древних источниках, относящихся к периоду до нашей эры, упоминаются чандалы — не варна и еще не каста, но категория «самых низших из людей», как говорится в «Законах Ману». У Ману им дается характеристика, типичная для неприкасаемых. Они занимаются самым грязным и презренным трудом. Убирают безвестные, не имеющие родственников трупы, казнят приговоренных к смерти, забирают их имущество, носят их одежду, сами могут владеть только собаками и ослами, жить должны вне селений. Были тогда и другие категории отверженных. Ману, например, упоминает швапачей.

Категории таких презираемых, но необходимых обществу

групп населения, еще не дифференцированные в кастовом отношении, но уже тогда стоящие ниже всех варн, послужили начальной средой формирования уже специализированных по занятиям неприкасаемых. Не мудрено, что в древности мы не найдем упоминания имен современных неприкасаемых каст, а для средневековой литературы чандалы уже архаизм. В наше время названия чандала встречается крайне редко и наряду с некоторыми именами неприкасаемых каст.

Что же практически означает неприкасаемость и как она проявляется в действительности?

На неприкасаемых возложена самая черная, грязная, унижительная, с точки зрения остальных каст, работа. Различные виды этой грязной работы выполняют разные касты. Эти виды различаются степенью ритуальной нечистоты, и соответственно выполняющие их касты занимают разное кастовое положение внутри неприкасаемых. Так, прачки дхоби обстирывают значительную часть сельского, да и городского населения. В больших городах они живут целыми колониями и каждая семья имеет в городе свою клиентуру. Среди неприкасаемых дхоби занимают не самое низкое положение. Стиранную ими одежду носят и высшие касты. Они вхожи в дом своих даже высококастовых клиентов.

Среди неприкасаемых, т. е. «зарегистрированных каст», хариджанов или некастовых существует своя иерархия и даже дискриминация низших. Так, крупнейшая из неприкасаемых каст — чамары — традиционные кожевники. Но чамары, наряду с прочим занимающиеся снятием шкур с падали и дальнейшей их утилизацией, стоят ниже всех чамаров. Другие занимаются выделкой кожи, шорным и сапожным делом, могут также разделяться по кастовому престижу. Так, высшее положение среди них заняли сапожники, не прикасающиеся к сырой, невыделанной коже. Особенно возвысились из чамаров городские сапожники в связи с распространением среди индийцев обычая носить кожаную обувь, а также изготовлением кожаной галантереи.

Однако значительная часть чамаров все еще занята уборкой павшего скота, так как для кастового хинду считается оскорнительным прикасаться к трупам животного. Это низшая категория чамаров, равная по положению с такой же категорией касты махар в Махараштре и касты чаккилия на юге страны. Эти касты, мало того что добывали себе средство существования самой унижительной работой, еще вынуждены были и питаться мясом падали. В 30-х годах М. К. Ганди устно и в печати вел широкую кампанию за освобождение соответствующих каст от унижительных занятий и от необходимости питаться падалью. В наше время поедание падали уже изжито. Миллионы чамаров перестали заниматься традиционным кожевенным делом и стали основным резервом безземельных сельскохозяйственных рабочих. И все-таки основная масса уборщи-

ков падали, кожевников, шорников и сапожников даже в промышленности в большинстве областей Северной Индии представлена по-прежнему чамарами.

Может быть, самой низкой из неприкасаемых каст в Северной Индии следует считать бханги — уборщиков улиц и дворов, помойных ям и отхожих мест. В их услугах нуждаются почти все касты в деревнях, частные лица и муниципальные органы в городах. Разве что одни чамары низших разрядов выполняют эти обязанности для себя. Для других эту грязную работу в областях Северной Индии выполняли преимущественно бханги, а в иных местах подобные касты, например махары, чаккилия, мадига и др.

Крупнейшие перечисленные нами, как и некоторые другие, неприкасаемые касты составляют почти обязательные структурные и функциональные группы деревенского, да и городского населения. Нормальная повседневная жизнь деревни немыслима без их участия. Использование их труда в деревнях осуществляется преимущественно по описанной раньше системе взаимных услуг, именуемой джаджмани. Только низжайшие эти касты обслуживают других трудом, а компенсацию получают, как правило, натурой или деньгами. Многих из них ответным трудом никто не обслуживает. В городах они работают за денежное вознаграждение. Деньги в хозяйстве этих каст обуславливают меньшую их зависимость от натуральности деревенских отношений и облегчают им процесс урбанизации. Работа этих низших каст в деревне, как правило, не сезонная, а повседневная. Они постоянно необходимы всем другим кастовым группам, а потому всегда должны быть под рукой. Поэтому в деревнях, да и в городах неприкасаемые селились не вперемешку с другими кастами, а особо, отдельными колониями, кварталами или даже поселками на окраине деревни, а то и по соседству с ней, как бы в дочерних деревнях. Обычно в деревне было несколько колоний, заселенных разными группами хариджанов.

Кроме того, дискриминация неприкасаемых проявлялась в запрещении им пользоваться общими деревенскими колодцами, молиться в общих храмах и обучаться в общих школах. До независимости Индии эти запреты распространялись на большую часть неприкасаемых каст, т. е. на десятки миллионов человек. Во многих случаях особенно жестокими были запреты брать воду из общих колодцев. Эта проблема и теперь чаще всего решается устройством в деревнях особых колодцев для «зарегистрированных». А там, где их нет, неприкасаемые часто и теперь стоят со своей посудой у колодца в ожидании, что кто-то из «чистых», доставши воду, нальет им из своего сосуда. Те же сцены можно наблюдать у водоразборных колонок на железнодорожных станциях. При этом сосуды не должны соприкасаться. Из боязни общественного возмущения в этом случае сами хариджаны не прикасаются к кранам. Таким образом, разрешенное или санкционированное законом право

«зарегистрированных» пользоваться общими колодцами фактически реализовано в редких случаях. А все потому, что кастовому хинду опасность осквернения через воду представляется особо реальной.

Посещение общих храмов было другой болезненной для неприкасаемых проблемой. А в некоторых местах, особенно в Южной Индии, кастовые хинду не позволяли им приближаться даже к внешней ограде храмов, т. е. молиться и вне храмов. Конфликты на этой почве встречаются и теперь. В независимой Индии основная масса их разрешается на основании специального правительственного акта о допущении всех каст в храмы и путем строительства организациями «зарегистрированных каст» особых храмов. Такое строительство осуществляется под патронажем крупных неприкасаемых каст, достигших известного уровня экономического и культурного развития. Разумеется, отнюдь не все брахманы соглашаются служить в храмах перед неприкасаемыми прихожанами. Однако существуют брахманские касты низшего ранга, обслуживающие некоторых неприкасаемых, а, кроме того, в рядах крупных неприкасаемых каст давно уже появилась своеобразная жреческая прослойка, или группа лиц, совмещающих основные занятия с исполнением ритуальных функций. Так или иначе, конфликты на почве недопущения «зарегистрированных каст» в храмы стали значительно реже.

Не менее острой проблемой для неприкасаемых был запрет их детям посещать общие школы. Если еще при колониальном режиме появлялись среди них грамотные и даже образованные люди, то большинство их обучалось либо в миссионерских, либо в частных школах, основанных влиятельными меценатами, как, например, правитель Бароды, а то и в школах, основанных кастовыми организациями крупнейших неприкасаемых каст, таких, как надары в Тамилнаде, ирава (ижав) в Керале, джаваты в Агре. В независимой Индии сначала с трудом, а затем все более широко открывались двери общих школ для детей из «зарегистрированных каст». Практически исчезли школы, даже частные, в которые был бы закрыт доступ для неприкасаемых. Что же касается высшей школы, то в соответствии с конституцией в колледжах и университетах даже резервируются специальные места для студентов из «зарегистрированных».

Но, к сожалению, многими другими человеческими правами, даже из декларированных конституцией, «зарегистрированные» так и не могли воспользоваться. Например, теперь уже никто не сгоняет их с дороги, когда по ней шествует брахман, хотя почтительно сторонятся сами «зарегистрированные». Но до сих пор они предпочитают не посещать лавок, владельцы которых этого не хотят. И обязать хозяев принимать неприкасаемых никто не может. В этом случае сделка иногда совершается на пороге, куда лавочник выносит товар, а неприкасаемый кладет

деньги. Кстати, деньги считаются не подверженными ритуальному осквернению.

Продукты питания всегда считались в Индии особо контагиозными, т. е. способными осквернять и переносить осквернение. Им принадлежит особая роль в проблеме неприкасаемости. Как мы уже говорили, даже ранжирование каст строилось с учетом того, с кем совместно можно есть, от кого принимать пищевые продукты, особенно воду и вареную пищу. Пищевые предписания, ограничения и запреты составляют важную часть кастового режима в целом и пронизывают отношения во всем кастовом обществе. В различных местах у разных каст правила на этот счет настолько отличаются, что здесь приходится ограничиться только несколькими общими. Скажем, вареную пищу можно принимать из рук только ближайших родственников и большинства брахманов, которые в этом отношении особенно строго руководствуются теми же правилами. Из рук брахмана каждый может принимать пищу. Вот почему брахманов можно встретить в качестве хозяев, поваров и обслуживающего персонала во всякого рода закусочных заведениях. Сырые продукты и воду можно принимать и от некоторых каст, стоящих в кастовой иерархии ступенью ниже. Из рук неприкасаемых никакой хинду пищу не принимает. А продукты, до которых дотронулся неприкасаемый, считаются безнадежно оскверненными для всякого другого хинду. Поэтому бханги, например, традиционно производящие уборку во дворах и домах деревенских жителей, не допускаются, однако, ни в кладовую с продуктами, ни тем более в кухню. Посуда, из которой ел неприкасаемый, оскверняется настолько, что ничем не может быть очищена, и если принадлежит чистому хинду, то выбрасывается или уничтожается. Традиционно считалось, что тень, упавшая от неприкасаемого, оскверняет не только употребляемую кастовым хинду пищу, но и его самого. Когда-то, особенно в Южной Индии, среди неприкасаемых существовала еще категория неприближаемых, само приближение которых к представителю высших каст на определенное расстояние оскверняло его и требовало очистительных церемоний.

У индийцев, вероятно, нет своих традиций в организации предприятий общественного питания, за исключением небольших харчевен на базарах. В принципе принятие пищи у них считается интимным актом. До независимости общественного питания в стране вообще не существовало. Почти не было буфетов и ресторанов даже на крупных железнодорожных станциях. В последние два десятилетия количество столовых, закусочных, кафе и ресторанов значительно умножилось. Большинство их, конечно, частные. Появились рабочие и студенческие столовые.

К сожалению, в нашем распоряжении нет подробных сведений о составе контингента посетителей предприятий общественного питания. Известно лишь, что заметную часть его составляют некастовые элементы населения, например мусуль-

мане, христиане, иностранцы. Но меньше всего в общественных столовых бывает брахманов и хариджанов, т. е. неприкасаемых. Первые, по-видимому, опасаются оскверниться, вторые все еще боятся осквернить другого. Ведь, если неприкасаемый пренебрегает своей «нечистотой», от этого вред не только окружающим, но и ему самому, так как в этом случае он нарушает дхарму — свой долг перед родными в настоящем, прошлом и будущем поколениях — и подвергает свой род опасности на путях посмертных перерождений. Многие и до сих пор воспринимают дхарму как религиозную обязанность.

В некоторых местах, где сосредоточены касты или крупные группы из той или другой касты хариджанов, например джатавов в г. Агре, возникали отдельные предприятия питания для членов своей касты. Но в большинстве случаев «зарегистрированные касты» все еще испытывают дискриминацию при пользовании водой и продуктами питания.

Обычно хариджаны не так строги в отношениях брачных норм и обычаев, как высшие касты. Часто эндогамные границы брачных отношений у них бывают шире, а экзогамные, наоборот, уже, чем у многих чистых каст. В этой связи любопытно, что каста хариджанов, желающая повысить свой престиж во мнении окружающих и подвергнуться санскритизации, т. е. своеобразному окультуриванию, ужесточает свои брачные обычаи по брахманскому образцу: сужает круг дозволенных брачных связей, снижает брачный возраст для невест, запрещает разводы, а вдовам выходить замуж. В результате упорного соблюдения кастой этих правил бывает, что престиж ее у окружающих действительно повышается. Даже брахманы его санкционируют.

Свидетельства миссионеров и других европейских авторов XVIII—XIX вв. показывают действительно ужасное положение неприкасаемых. Кастовое общество так их третировало, эксплуатировало и унижало, фактическая нищета их и бесправие доходили до таких степеней, что, как правило, разрозненные кастовыми различиями они не находили сил противостоять угнетению, а тем более протестовать и бороться за человеческие условия существования. Так это и было с основной массой неприкасаемых, особенно с мелкими кастами, рассеянными обычно мелкими же группами на обширных пространствах. Но если в индийском обществе и возникали движения против кастового гнета, то чаще в среде неприкасаемых.

\* \* \*

Кастовые движения достойны специального рассмотрения. С давних пор с ними связывались надежды реформировать кастовую систему, освободить ее от жестокостей кастового режима и добиться ее демократизации. При этом сама закономерность кастовых различий и необходимость существования опре-

деленного режима внутрикастовых и межкастовых отношений у большинства реформаторов не вызывали сомнений. По существу, всеиндийских антикастовых движений и не было.

Начиная с буддизма через многочисленные полурелигиозные секты средневековья до нашего времени проходит череда периодически возникающих общественных движений, не признающих варновые или кастовые различия. Но ни Будда и Махавира, ни Кабир и Нанак, ни создатели обществ Брахмо Самадж и Арья Самадж, ни Рамакришна и Вивекананда не осудили сам кастовый строй и не призывали к его искоренению. Начавшееся еще в XII в. в Южной Индии антикастовое движение лингятов практически завершилось превращением их в одну из крупнейших южноиндийских каст, соперничающую с брахманами. Да и позднее время от времени поднимались в рядах низших каст возмущения кастовой дискриминацией и выдвигались требования отдельных каст повысить свое положение в обществе, т. е. в кастовой иерархии. Для признания окружающими, т. е. кастовым обществом, этого права со стороны касты необходимы были продолжительные, единодушные и весьма упорные усилия. Выражались они в том, что каста постепенно отказывалась от наиболее порочащих ее в глазах кастового общества занятий и переходила к другим. В брачных отношениях она старалась подражать брахманам, например прекращала разводы и запрещала вдовам второй брак. Такая каста вводила обычно и дополнительные ограничения в пищу, например отказывалась от мясной пищи и от употребления алкоголя. Бра-ла она на себя и некоторые другие обязательства в области сохранения традиционной ритуальной чистоты. Верхушка такой касты обычно заботилась о том, чтобы создать и распространить в самой касте и ее окружении мифическую генеалогию о происхождении ее от более высоких кастовых предков, иногда одной из варн дваждырожденных. В этом случае часто вводили происхождение к варне кшатриев.

Именно такой процесс улучшения положения касты, сводящейся к восхождению ее на следующую ступень той же кастовой иерархии, процесс внутри кастовой системы без нарушения ее принципов, по существу, процесс архаизации жизни касты, в последнее время в науке получил название санскритизации. Индийские ученые, начиная с М. Н. Сриниваса, и даже некоторые западные считают санскритизацию одним из двух альтернативных путей дальнейшего развития и совершенствования индийского общества. Альтернативой они признают процесс так называемой вестернизации.

Движения эти проявились еще в XIX в. при англичанах и заметно усилились в XX в., особенно в независимой Индии. Но до сих пор это были движения внутри системы, без покушения на ее основы. Мы не знаем сколько-нибудь крупных движений и общественных организаций, ставивших целью ликвидацию самой кастовой системы. По существу, пасует перед ней



и современное государство. Не покушаются на нее ни конституция, ни программы политических партий. И это весьма существенно в обществе, прогресс которого во многом отягощен именно кастовой системой общественной организации и отношений.

Рассмотрим в конспективном изложении крупнейшие, наиболее успешные и хорошо изученные кастовые движения в новый период индийской истории, включая и период независимости. В соответствующей литературе эти движения рассматриваются как доказательство мобильности кастовой системы и примеры реальных изменений в ней<sup>1</sup>.

Не типичный, пожалуй, даже уникальный пример позитивной эволюции касты, восхождения ее по иерархической лестнице представляет история тамильской касты надар, живущей на крайнем юге страны. Надары (прежнее название шанар) — крупнейшая тамильская каста — не занимали сплошной территории, но сравнительно компактными группами были расселены в Тамилнаде, от Коимбатора на севере до мыса Коморин, и преимущественно в дистриктах Тиневелли и Рамнад. Численность касты точно не установлена, но еще по переписи 1901 г. она составила более 700 тыс. человек. Известная еще до XIX в. каста считалась одной из низжайших. Традиционным занятием шанаров было унизительное для кастового хинду изготовление алкогольного напитка из пальмового сока. Вышестоящие касты запрещали шанарам входить в храмы, брать воду из общих колодезев, носить обувь и украшения, пользоваться зонтами, появляться на некоторых улицах и приближаться к брахману на определенное расстояние [196]. Словом, это была неприкасаемая каста, осквернявшая других не только прикосновением, но и присутствием своим.

В результате целеустремленной, организованной и настойчивой борьбы в течение более чем столетия шанары сменили название на надар, добились того, что теперь относятся к экономически, социально и даже политически передовым группам тамильского населения крайнего юга Индии. В кастовом отношении они давно уже числятся в рядах чистых каст. Значительная часть их еще в начале XIX в. приняла христианство. Но речь идет главным образом не о них.

В рядах грамотной элиты народов, не принявших христианства, во второй половине XIX в. началось активное подражание высшим кастам, главным образом брахманам, в обычаях и образе жизни. Постепенно надары отходили от традиционных занятий, т. е. изготовления хмельного напитка из пальмового сока, и переходили к другим, становились вегетарианцами, отказывались от других «оскверняющих» обычаев, некоторые стали носить священный шнур и высказывали претензию на происхождение от кшатриев. Среди грамотных надаров даже печатно распространялась легенда о высоком их происхождении от правителей средневековой династии Пандия. Иначе говоря, начали

надары с обычного процесса санскритизации, т. е. пытались пойти традиционным путем.

Следует отдать должное грамотной прослойке надаров, к концу столетия укрепившей и свое экономическое положение как в земледелии, так и в торговле и на службе в качестве мелких чиновников у британской администрации. Эта прослойка, даже христианизированная ее часть, а среди надаров были и христианские миссионеры, прилагала усилия к развитию кастового самосознания надаров. Так, в конце XIX в. она образовала первую общественную организацию, превратившуюся в начале нашего века уже в политический союз надаров — Надар Махаджана Сангам. Позднее по образцу подобных организаций в Северной Индии в рядах каст, претендующих на кшатрийское происхождение, надары стали называть свой союз не просто надарским, а надаро-кшатрийским<sup>2</sup>.

К началу нашего века некогда неприкасаемая каста надаров уже подверглась значительной социальной дифференциации и достигла значительного уровня общественного развития и высокого места в кастовой иерархии, сохранив, однако, единую кастовую общность. Теперь и брахманы выполняли обряды для надаров, и в окружающем обществе каста считалась одной из чистых, даже соперничала во многом с высшими.

В рядах надаров появились и наемные рабочие, и землевладельцы, и чиновники на британской службе. Надарский сангам наблюдал за развитием у надаров деревенских панчаятов и других органов местного самоуправления. Но в значительной мере общественный прогресс надаров объясняется опережающим другие касты развитием у них грамотности и школьного образования. Не без участия Надар Махаджана Сангам среди надаров проводились кампании по сбору средств на строительство школ и подготовку учителей. Сангам возглавил и многие другие культурно-просветительные мероприятия, издание учебников, основание библиотек и т. д., даже строительство храмов, в том числе и христианских.

Необычайная общественная активность надаров сопровождалась дальнейшей социальной дифференциацией и привела к тому, что среди надаров появились сельскохозяйственные и промышленные рабочие, мелкие служащие, владельцы лавок и крупных предприятий, теперь уже широкий круг интеллигенции. Каста давно и активно включилась в политическую жизнь. В свое время значительная часть грамотных надаров примкнула к Ганди и Конгрессу. Из них вышли многие политические деятели. Так, в период независимости во время выборных кампаний надары даже задавали тон в южном Тамилнаде. Их представители неизменно присутствовали в городских муниципальных органах и законодательной ассамблее Мадраса (позднее Тамилнада). Надар Камарадж сделал всеиндийскую карьеру. Он стал главным министром Мадраса, а затем и председателем партии Индийский национальный конгресс. Часть надаров

примыкала к националистической тамильской партии ДМК, большинство же обычно поддерживало Конгресс. Были среди надаров и коммунисты.

Пример надаров интересен тем, что показывает, как в процессе общественного развития при определенных условиях каста может повысить свой социальный уровень внутри системы, не выходя из нее. К этим условиям, мы видели, относится прежде всего сравнительно глубокое классовое расслоение касты, в частности появление в ее рядах зажиточной буржуазной прослойки, с одной стороны, и не связанных с сельским хозяйством рабочих — с другой, а также развитие не просто грамотности, но образования. Начав с санскритизации и достигнув определенных успехов на традиционном пути развития, надары пошли дальше. В наше время они уже отказались от признаков санскритизации; от священного шнура, услуг брахманов в ритуале, традиционных брачных ограничений и своих претензий на кшатрийство [196].

Случай с надарами уникален тем, что, несмотря на далеко зашедшие религиозные, имущественные и классовые различия в процессе общественного роста, каста сохранила именно кастовую общность и единство.

\* \* \*

Не столь выразительный, но в чем-то аналогичный путь к освобождению от неприкасаемости прошла другая, на этот раз малайяльская, каста ирава, или ижава. Одна из крупнейших каст Кералы, ирава, широко расселена на Малабарском побережье, включая бывшие княжества Траванкор и Кочин. Общая численность ее превышает теперь 4 млн. человек [70, IX].

Заранее можно сказать, что из всех движений неприкасаемых это представляется наиболее мирным, но не менее результативным.

В традиционной классификации каст ирава числились как оскверняющие и неприкасаемые. Еще в XIX в. значительная часть их арендовала у брахманов и наяров земли, на которых они выращивали пальмы, добывали из них сок и приготавливали опьяняющий напиток. Культивировали и обрабатывали они и кокосовую пальму. В южном Траванкоре ирава занимались ткачеством. Некоторые из них занимались врачеванием по традиционной индийской системе, другие служили в британской армии. Уже в XIX в. в их среде начали появляться зажиточные элементы из удачливых арендаторов и грамотные люди. Тем не менее ирава стояли на таком низком кастовом уровне, что не только прикосновение их к представителям высших каст, но и приближение к ним на определенное расстояние было оскверняющим для высших. Ирава не допускались в хиндусские храмы, даже ко внешней ограде. Между тем служители храмов не гнушались выходить за ограду и принимать от иравов денежные пожертвования.

Следует, однако, иметь в виду некоторые особенности традиционной классификации каст в Керале. Там к разряду низших и даже неприкасаемых относились касты ремесленников, а также рыбаки и лодочники. Ирава считали эти касты ниже себя, а некоторым не позволяли даже приближаться к себе из боязни осквернения. Но и в рядах высших каст, а высшими были брахманы-намбудури и наяры, не было солидарности. Брахманы даже наяров рассматривали как шудр. И действительно, некоторые подкасты воинской и земледельческой касты наяров занимались ремеслом и услужением.

Часть иравов приняла христианство, другая — мусульманство. Та и другая религиозные общины в Керале довольно крупные, но ни те, ни другие не воздействовали сколько-нибудь заметно на касту ирава в отличие от влияния христианских миссионеров на касту надар в Тамилнаде. Тем не менее и ирава испытали влияние мусульманской общины на их хозяйственную инициативу и христианских школ на развитие у них грамотности. Еще в XIX в. появились иравы с начальным английским образованием.

К концу XIX в. у иравов уже произошло некоторое имущественное и социальное расслоение, появилась небольшая грамотная прослойка и образовались христианская и мусульманская общины. Не последнюю роль в их дальнейших судьбах сыграли уже тогда сравнительно высокий уровень грамотности всего малайяльского населения и относительная просвещенность власти правителей Траванкора и Кочина.

К концу XIX в. среди иравов появился просвещенный деятель и выдающийся организатор Нараяна Гуру, вскоре признанный вождем всей касты. Он всячески поощрял экономическое и культурное развитие касты и будил в ее рядах общественную инициативу. Он призывал к расширению круга производственной деятельности касты и к отказу от традиционных занятий, связанных с изготовлением пальмового вина. Нараяна Гуру признавал пользу английского образования и вступления сокастников на британскую гражданскую и военную службу. Он вел успешную агитацию среди иравов за отказ от неприкасаемости по отношению к кастам, стоявшим ниже их, как условие собственного освобождения от ига неприкасаемости. Все это в совокупности будило кастовое сознание иравов и способствовало их кастовой консолидации.

Всегда болезненным для иравов был вопрос о допуске их в общие хиндуистские храмы. Нараяна Гуру добивался строительства отдельных храмов для иравов, первое время сам выступал в них в качестве священнослужителя. Затем он основал своеобразный орден монахов-подвижников (саньясинов), служивших в новых храмах и выполнявших ритуальные потребности иравов. В ответ на возражения брахманов он говорил, что ирава молятся своим богам и по-своему. Нараяна Гуру с уважением относился к хиндуистской религии и потому

не вызывал серьезной оппозиции даже со стороны брахманства.

В 1903 г. Нараяна Гуру образовал просветительную кастовую организацию — Ассоциацию по соблюдению дхармы. Отделения ее вскоре распространились по всей Керале. Они создавали школы, колледжи, благотворительные и культурные учреждения. Каста получила новые импульсы к развитию самосознания и консолидации. Некоторые ирава продолжали принимать буддизм и христианство, поддерживая при этом, как и надары Тамилнада, кастовое единство.

Итак, несмотря на классовое расслоение и разные вероисповедания, иравы сохранили кастовую солидарность. В результате, как утверждает упоминавшийся нами А. Айяппан [69], в кастовой иерархии иравы заняли почетное место, сразу же за высшими кастами брахманов и наярров [70, 20, 21].

Нараяна Гуру умер в 1927 г. Но в 30-е годы активизировалось всеиндийское движение за допуск неприкасаемых в общие храмы. Инициативу взял на себя Национальный конгресс во главе с М. Ганди. Большинство храмов Траванкора и Кочина были под опекой правителей, которые вынуждены были издать прокламации, открывавшие двери храмов для всех каст, включая и неприкасаемых. В этом отношении махараджи Траванкора и Кочина даже опередили правителей Мадраса, например, принявших соответствующий акт только после независимости, в 1947 г. Таким образом, Керала стала образцом в деле смягчения религиозной дискриминации неприкасаемых. Во всей этой борьбе в Керале инициатива принадлежала касте ирава.

В результате каста ирава, хоть и считается кастовыми ортодоксами принадлежащей к категории аварна, т. е. вневарновой, является наиболее перспективной частью общества Кералы по темпам экономического, социального и культурного развития. Ее представители занимали важнейшие общественные и государственные посты в Керале и в Тамилнаде.

\* \* \*

В ряду перечисляемых нами кастовых движений следует упомянуть начатое в Тамилнаде и распространившееся затем на другие области Южной Индии мощное антибрахманское движение других, именно чистых каст. Неприкасаемые не были вовлечены в него, и, как мы видели, некоторые из них действовали самостоятельно. Движение против брахманского засилья в социальной жизни Тамилнада вскоре приняло политический характер, надолго определив расстановку кастовых сил и политическую ситуацию во всей Южной Индии. Это движение интересно как пример межкастовой борьбы внутри системы в современных условиях.

Политическая ситуация в Северной и Южной Индии всегда отличалась своеобразием. Так, если на севере издавна сущест-

вовал религиозный по форме хинду-мусульманский конфликт, как-то притуплявший остроту межкастовых конфликтов, на юге с начала нашего века развивался уже на кастовой почве конфликт между брахманами и небрахманскими кастами. Этот межкастовый конфликт, переросший в массовое движение, имел серьезные политические последствия.

В Тамилнаде касты всегда отчетливо делились на три иерархические категории: брахманы, небрахманы и «ади-дравида» (т. е. низшие и неприкасаемые). В деревнях эти три группы каст селились раздельно. Основную массу деревенского населения составляли как раз небрахманские касты. Отношения между тремя категориями каст часто принимали конфликтный характер. В Южной Индии в большей степени, чем на севере, брахманы держались обособленно от других каст: брахманы-земледельцы обычно сами не обрабатывали землю, пользуясь трудом выходцев из других каст. Безраздельно господствовали они в области образования и, будучи лояльными по отношению к британским властям, составили заметную часть туземных чиновников на колониальной службе. В составе небрахманов были землевладельцы, арендаторы брахманских земель, безземельные рабочие и многие неземлевладельческие касты. Но даже землевладельцы из небрахманов, как правило, были и фактическими земледельцами. Конфликт между брахманами и небрахманами не был классовым, но несомненно имел и социально-экономические основания.

В 1916 г. в Мадрасе у тамиллов, в рядах чистых небрахманских каст, возникла политическая Партия справедливости. Оппозиционное брахманству движение распространилось и на другие дравидские народы (андхра, малаяли, каннара), хотя, по существу, оно всегда было тамильским. В нем участвовало так много каст, что невозможно перечислить даже важнейшие.

В 40-е годы в движении сложилась воинственная антибрахманская организация Дравида кажагам, насаждавшая пандравидские настроения. А следует иметь в виду, что именно себя небрахманы считали подлинными дравидами, тогда как брахманы им представлялись пришельцами с севера, ариями по происхождению. На базе этой организации в дальнейшем образовалась уже межнациональная пандравидская политическая партия Дравида муннетра кажагам (ДМК), т. е. Дравидийская прогрессивная партия, в которой до последнего времени преобладали тамильские антибрахманские элементы. На юге страны ДМК была основным соперником Конгресса.

Оживление в общественную жизнь независимой Индии, в частности и в межкастовые отношения, внесло всеобщее избирательное право для совершеннолетних и установление на тех же принципах местного самоуправления в форме «Панчаяти радж» (власти панчаятов), т. е. местных советов. В Тамилнаде, например, это привело к заметному изменению удельного веса разных каст в обществе. Стали набирать силу численно домини-

нирующие касты среднего ранга. Категория небрахманов оказалась многочисленнее других и более представительной в новых демократических учреждениях. В политическом конфликте с брахманством ее поддерживали и некастовые группы населения, а именно южноиндийские мусульмане и христиане. В свою очередь, и в среде брахманских каст также проявились тенденции к политической консолидации.

Итак, антибрахманские настроения средних тамильских каст привели к широкой их коалиции, созданию партии ДМК и политическому господству, по крайней мере в Тамилнаде. Но добившись политических успехов, партия ДМК стала все более терпимой к брахманам. На всеобщих парламентских выборах последних лет многие брахманы голосовали уже за ее кандидатов. Но крупнейшая в Тамилнаде партия ДМК, несмотря на свое название, не стала прогрессивной. В ее рядах проповедуются своеобразный вседравидийский национализм и раздаются голоса против «хинди империализма», за создание независимого Дравидистана [97, 50—53]. Естественно, что все это движение было неклассовым.

В случае с небрахманами Тамилнада и партией Дравида муннетра кажагам мы имеем пример движения одних каст против засилья других в общественной жизни, за расширение экономических, социальных и культурных возможностей средних по рангу, но крупных по численности каст. Низшие касты, так называемые ади-дравида, почти не принимали участия в движении, не посягающем на сами кастовые устои. Являясь умеренным в отношении кастовой системы, это движение переросло не только кастовые, но и национальные рамки, стало острополитическим и межнациональным.

\* \* \*

Может быть, из всех кастовых движений наиболее значительным стало начатое крупной неприкасаемой кастой махар в Махараштре и превратившееся в некое всендийское политическое движение «зарегистрированных», т. е. неприкасаемых каст [357, с. 26—69].

Махары — крупнейшая (9% населения штата) неприкасаемая каста Махараштры и вторая, после чамаров, в Индии. Они расселены по всей Махараштре и небольшими группами встречаются в большинстве деревень. Занимали они в деревнях положение балутедаров, т. е. обслуживающих другие группы деревенского населения. Работали сторожами, посыльными, но чаще сборщиками навоза, подметальщиками улиц и дворов, уборщиками павшего скота, а некоторые и в качестве земледельческих рабочих. Храмы, школы, общественные колодцы были недоступны им. Их не пускали в дома других каст. Они даже были вынуждены питаться мясом убираемого ими павшего скота. Их прикосновение считалось осквернительным для

чистых каст, или «кастовых хинду», как принято в Индии, да и в литературе именовать все касты выше неприкасаемых.

Во времена Шиваджи и пещв, т. е. в XVII—XVIII вв., часть махаров служила в войсках маратхов, а позднее у англичан. Грамотные махары из числа солдат на британской службе после победы англичан обращались к колониальным властям с петициями о снятии с них запретов на посещение храмов, школьное обучение и за допущение их к занятию мелких административных должностей, службе в полиции и армии. Это было начало движения махаров. Среди них появились свои грамотные лидеры, протестовавшие против униженного положения касты. Созывались конференции махаров с участием других неприкасаемых, создавались комитеты, добивавшиеся от британских властей особого представительства «угнетенных классов» (Depressed Classes) в Бомбейском законодательном совете.

Движение не имело заметного успеха, пока в 30-х годах во главе его не стал Б. Р. Амбедкар — махар по касте и юрист с европейским образованием. Б. Р. Амбедкар сосредоточил усилия единомышленников на развитии образования и вовлечении в общественную жизнь не только махаров, но и «угнетенных классов», т. е. неприкасаемых вообще и других категорий обездоленных. Следует признать, что наибольших успехов в этом отношении достигли именно махары. Они решительно отказывались от некоторых унижительных занятий, а другие, тоже традиционные, требовали признать достойными кастового общества, т. е. не оскверняющими. Амбедкар не настаивал на допуске неприкасаемых в индуистские храмы, а призывал вообще отказаться от индуизма как религии. И уже в 1936 г. конференция махаров в Бомбее приняла решение о необходимости разрыва с индуизмом и перехода в буддизм. В этом направлении делались последовательные шаги, но массовый переход махаров в буддизм произошел лишь спустя 20 лет.

Политической опорой возглавляемого Амбедкаром движения стали созданная в 1936 г. по его инициативе Независимая рабочая партия и особенно — образованная на состоявшейся в 1942 г. Всеиндийской конференции угнетенных классов в Нагпуре Федерация зарегистрированных каст, как с 30-х годов официально стали называть неприкасаемых в Индии<sup>3</sup>. В нее вошли неприкасаемые из разных каст. Политические отношения Федерации с Конгрессом, Амбедкара с Ганди складывались непросто. Параллельно с Федерацией существовала и конгрессистская организация неприкасаемых — Хариджан севак сангх (Союз служителей хариджанам). Она была умереннее Федерации и не угрожала разрывом хариджанов, т. е. тех же неприкасаемых, с кастовым обществом. Федерация проводила массовые сатьяграхи<sup>4</sup>, требовавшие от властей резервации особых мест для «зарегистрированных каст» при выборах в законодательные органы, а также на гражданской и военной службе.



Конгресс и Ганди обвиняли Федерацию в стремлении к сепаратизму, к обособлению от массы хинду, т. е. выходу из кастового общества. Амбедкар признал за Федерацией эту тенденцию в своей книге «Что конгресс и Ганди сделали для неприкасаемых», вышедшей накануне освобождения Индии. Однако прав, по-видимому, был Ганди. В напряженных условиях мобилизации всех сил против колонизаторов выступать третьей стороной значило ослаблять индийские позиции в борьбе с колонизаторами.

В период независимости Амбедкар, член учредительных ассамблей, председатель комиссии по составлению конституции, министр юстиции в первом кабинете Дж. Неру, призывал Федерацию умерить сепаратизм и сосредоточиться на общих целях новой Индии. Однако несколько лет спустя он вышел из кабинета Неру, в частности, по причине все еще не преодоленной дискриминации «зарегистрированных каст» [357, 55, 56].

Тем временем к Федерации примкнули многие неприкасаемые касты Северной Индии. В 1956 г. в этом движении неприкасаемых произошли три важных события: усилиями Амбедкара на основе Федерации зарегистрированных каст решено было создать Республиканскую партию; масса неприкасаемых, в которой только махары составляли более 3 млн. человек, перешла в буддизм; в декабре 1956 г. умер доктор Б. Р. Амбедкар. Но на всеиндийских выборах 1957 г. «зарегистрированных» еще представляла Федерация. В ней все же преобладали махары, т. е. маратхи по национальной принадлежности. Вот почему в свое время Федерация высказалась за создание лингвистического штата Махараштра. Вообще Амбедкар глубже видел проблему неприкасаемых и сделал для них больше, чем кто-нибудь другой.

Республиканская партия, формально организованная после Амбедкара в 1957 г., успешно представляла «зарегистрированные касты» на политической арене. В Махараштре она стала второй по значению после Конгресса. Однако вскоре в партии начались фракционные разлады. Многие лица, попавшие на государственную службу, охладели к политике вообще. Все же проведенные партией в разных штатах сатьяграхи активно протестовали против дискриминации «зарегистрированных». Выдвигались на них и экономические требования: «землю пахарям», установление контроля над ценами и минимума зарплаты. Новым было требование распространить конституционные привилегии «зарегистрированным кастам» и на перешедших в буддизм, т. е. порвавших с хиндуизмом. Это значит, что они еще осознавали себя кастами. На выборах 1967 г. Республиканская партия уже требовала для себя 50 мест в ассамблее Махараштры и 15 в центральной народной палате.

Итак, начатое махарами в 20-х годах движение за улучшение своего положения получило необычайный размах и прератилось в самое мщное, почти всеиндийское многокастовое

движение неприкасаемых каст, приняло политические формы и выдвигало, в отличие от небрахманского, например, движения на юге, уже общие социально-экономические требования. Но как в колониальное время оно не было антибританским, так до нашего времени, борясь за отмену неприкасаемости, за равенство всякого рода хариджанов и «зарегистрированных» с остальными кастами, это движение не ставило задачу ликвидации самих кастовых различий и кастового строя вообще.

Едва ли не единственным исключением среди кастовых движений, действительно антикастовым является созданная в 70-х годах в Бомбее организация под названием «Угнетенные пантеры», или «Укрощенные пантеры» (dalit panthers). В нее вошли радикальные, даже экстремистски настроенные элементы, преимущественно из бывших неприкасаемых, в частности махаров. На собраниях и в печати ее руководители требовали не только ликвидации каст и индуизма вообще, но решительного разрыва со всеми социальными и культурными традициями Индии, в частности уничтожения всей древней литературы как теоретической основы кастовой системы, системы социальной несправедливости и угнетения. Однако, провозглашая революционную ликвидацию каст и всего традиционного наследия, «Угнетенные пантеры» не в состоянии были предложить какую-либо позитивную программу на будущее [93, 313, 314]. Поэтому их экстремизм и сугубо негативная программа не вызвали массового сочувствия и поддержки даже со стороны самых обездоленных в Индии, а сама организация в дальнейшем подверглась общественному бойкоту и официальным преследованиям.

\* \* \*

Еще один пример успешной борьбы за повышение своего положения в обществе представляет движение джатавов города Агры. Агра насчитывала более полумиллиона населения, а каста джатавов составляла шестую часть его, т. е. чуть ли не 100 тыс. Большая часть касты сосредоточена в Агре. Такая тесная локализация крупной касты обусловила некоторые особенности движения и повлияла на результаты его.

Джатавы населяют определенные блоки — махалла — в самом городе и такие же поселки, когда-то бывшие деревнями, на его окраинах. С 20-х годов нашего века главным и почти единственным занятием джатавов стало сапожное дело. Напомним, что сапожничество — одна из многих традиционных кастовых профессий чамаров — самой крупной неприкасаемой касты. Чамары были расселены по всем областям Северной Индии. Они традиционно занимались убиением павшего скота, снятием с него шкур, выделкой кожи, шорным и сапожным делом. Сапожное дело в кругу их традиционных занятий считалось наименее оскверняющим и унизительным. Таким образом, сосредоточенные в Агре джатавы представляли собой как бы наименее неприкасаемую часть чамаров, обособившуюся в отдельную

касту. Взаимоотношения их с другими чамарами со временем были сведены к минимуму.

В таком многолюдном городе, как Агра, у многочисленных сапожников не было проблем со сбытом своей продукции. Большинство сапожников работало на дому, но уже с начала века в их среде выделились посредники-скупщики. Среди них и появились грамотные джатавы, обучавшиеся в школах, созданных хиндуистской реформаторской организацией Арья Самадж, и даже в государственных. С начала столетия началось и движение джатавов против неприкасаемости — своеобразная санскритизация, при которой они отказываются от мясоедения и некоторых унижающих обычаев. Под влиянием же Арья Самадж усваивались благородные ведические обычаи, верования и нормы поведения. Это должно было служить средством очищения от все еще лежащей на джатавах тени неприкасаемости. От чамаров они отмежевывались и придумывали себе кшатрийские генеалогии. Например, утверждали, что «джатав» означает «ядав», т. е. это имя древнего кшатрийского клана. Распространяли также легенду о том, что джатавы являются потомками тех кшатриев, которые уцелели после истребления кшатриев мифическим брахманским воителем Парашурамой. Среди джатавов распространился обычай ношения священного шнура, как было принято только у дваждырожденных. Но гораздо важнее, что под влиянием миссий Арья Самадж среди джатавов действительно возросло число грамотных.

Конфликт у джатавов возник не с чамарами, от которых они откололись, а с более высокими кастами Агры, к равенству с которыми они стремились. Высокие касты отвергали претензии джатавов. В 30-х годах появился в Уттар Прадеше местный просветитель (свами) Ачхут Ананд (кстати, ачхут означает неприкасаемый), учивший, что неприкасаемые и были первопоселенцами в Индии, которых поработили иноземные завоеватели, что кастовая система порочна, и ратовавший за отмену кастовых различий и эндогамии вообще. Он призывал также учиться грамоте у христианских миссионеров. Агитация Ачхута Ананда имела некоторый успех, но оказалась слишком радикальной для джатавов, находившихся под влиянием Арья Самадж и претендовавших на кшатрийское происхождение, т. е. не склонных к разрыву с кастовой системой [234, 209—242].

В рядах грамотных джатавов в 20—30-х годах образовалась зажиточная прослойка, так называемые баре адми (большие люди), возникли разные общественные организации с джатавскими лидерами, а в прессе появились статьи с обоснованием требований джатавов на более высокий кастовый ранг. Представители их занимали уже места в законодательных органах разного уровня. Не мудрено, что возникшая ранее Джатавская молодежная лига приняла резолюцию против возникшего к этому времени движения Ади Хинду, призывавшего к отмене кастовой системы и эндогамии. В этой же связи джатавы не хо-

тели числиться чамарами и требовали от властей официального признания за ними названия джатав и статуса отдельной касты.

Во время второй мировой войны джатавы примкнули к основанной Б. Р. Амбедкаром Всеиндийской федерации зарегистрированных каст, что, с одной стороны, расширило их политические возможности, а с другой — формально низводило их вновь на уровень неприкасаемых.

В литературе часто можно встретить утверждение, что Конституция Республики Индии статьей 17 отменила неприкасаемость. В действительности эта статья и дополнительный акт против оскорблений неприкасаемостью (Untouchability offences Act of 1955) уравнивали неприкасаемых, переименованных в «зарегистрированные касты», в гражданских правах с другими и подвергли судебной ответственности насилия над неприкасаемыми и гражданскую их дискриминацию. Что же касается фактически униженного положения и социальной дискриминации неприкасаемых в кастовом обществе, законодательные акты их не отменили, да и не могли этого сделать, пока существует кастовая система. Неприкасаемость, как бы ее ни переименовывали, остается органической частью кастовой системы.

Однако нельзя не признать, что конституция и политика правительства независимой Индии расширили возможности социального развития «зарегистрированных» вообще и джатавов в частности. Многие из них после 1956 г., вслед за махарами Махараштры, перешли в буддизм. Более того, как раньше они возводили себя к кшатриям, так теперь стали настаивать на первородстве среди буддистов. Правда, в этом новом качестве джатавы потеряли поддержку со стороны Арья Самадж. Естественно, что, войдя в основанную Б. Р. Амбедкаром Федерацию зарегистрированных каст, они позднее примкнули и к Республиканской партии. Но, как и в случае с махарами, приняв буддизм, чтобы не зависеть от индуистского кастового общества, они не решились порвать с ним из опасения лишиться конституционных привилегий, дарованных «зарегистрированным кастам». И джатавы всячески ими пользовались. Свободные выборы и покровительство Республиканской партии позволили им получить заметное представительство в городской муниципальной корпорации Агры.

Естественно, что при высокой концентрации сапожников в одном городе в нем возникло множество обувных предприятий, среди них крупные фабрики. Работали на них преимущественно джатавы. Хозяевами многих обувных мастерских также были джатавы. Среди джатавов сложился свой рабочий класс, своя, хотя и не крупная, буржуазия. Но владельцами самых крупных фабрик и магазинов до независимости были преимущественно мусульмане, а после раздела страны ими стали пришлые панджабские купцы — беженцы из Пакистана. Так, имущественные отношения у джатавов осложнились до некоторой степени национальными противоречиями.

Из приведенных примеров видно, в какие сложные ситуации попадает каста или касты в своей борьбе за освобождение от кастового гнета, т. е., по существу, в борьбе за человеческое достоинство. Очевидно, что особую роль в особом кастовом движении играет смена или расширение традиционных занятий, развитие образования и активное включение в политическую жизнь. На этом фоне ничтожными кажутся возможные успехи касты на пути санскритизации или вестернизации.

\* \* \*

Мы рассмотрели наиболее выдающиеся случаи позитивных изменений или так называемой мобильности внутри кастовой системы. Какие же общие выводы можно сделать из всех этих движений с их иногда необычайной активностью в форме сатяграх и разного рода организаций, союзов и лиг, ассоциаций, федераций и политических партий? В чем же выражались максимальные их достижения?

В отдельных случаях многолетними упорными усилиями каста добивалась признания, как было, например, с надарами и джатавами, права на более высокое положение, обеспеченное со стороны официальных кругов. Выражалось оно в допуске каст к выборам в законодательные учреждения и к занятию мест на государственной службе. Так было еще при англичанах и тем более в независимой Индии. Однако реже, чем указанные достижения, касты получали общественное признание кастового окружения, например, в приеме на службу в частные предприятия. Что касается частной коммерческой инициативы, то возможности «зарегистрированных каст» расширились и в этой области, но не далее как в сфере среднего предпринимательства. Выходцы из низших каст, такие, как Амбедкар, Камарадж, Джагдживан Рам, достигли даже высших партийных и государственных постов. Но современное кастовое общество в своей массе пренебрежительно относится даже к выдающимся представителям таких удачливых. Происхождение их не забывается. Только самые крайние либералы из высших каст, например политические и государственные деятели, скажем, сядут за один стол с коллегами из бывших неприкасаемых. Конечно, не считается с этим и большинство некастовых групп из христиан, мусульман, буддистов. Но эти группы населения в большинстве случаев не являются непосредственным окружением «зарегистрированных», особенно в деревнях.

На примере надаров, иравов, махаров и джатавов мы видели результаты успешной борьбы отдельных каст за повышение своего положения в кастовом обществе. Спрашивается, а почему бы их опыт не перенять другим кастам? Дело в том, что в рассмотренных случаях имеет место глубокое социальное расслоение внутри одной крупной касты и возникновение в ней классовых группировок и образованной элиты. Такой относительной эмансипации от кастового режима не могут до-

стичь мелкие касты, часто делокализованные и состоящие в теснейшем взаимодействии со всем местным кастовым окружением. Что же касается джатавов, их локализация в одном городе и независимость от натуральных отношений в деревне также повлияла на ход их экономического и культурного развития.

Казалось бы, можно было ждать большего в смысле антикастовых результатов от движения махаров, завершившегося созданием Федерации зарегистрированных каст — почти всеиндийской организации разных неприкасаемых каст, руководимой таким лидером, как Б. Р. Амbedкар, и создавшей свою политическую партию. Но и они в конечном счете оказались бессильными преодолеть кастовую ограниченность хотя бы в том, чтобы решительно выйти из разряда «зарегистрированных каст».

Что касается средних или так называемых чистых каст, например земледельческих, торговых и многих ремесленных, в их рядах почти незаметно стремление даже к санскритизации, не говоря уже об активных формах борьбы за улучшение своего положения. С точки зрения кастовой мобильности это самая рутинная среда и, может быть, основное препятствие к преодолению кастовой системы. Чистые касты, как правило, не возражают против системы, а тем более им чужды антикастовые настроения. Опыт длительного антибрахманского движения средних, небрахманских каст в Тамилнаде показывает, что они способны прийти к политической солидарности и образовать особую, именуемую даже прогрессивной политическую партию, но не могут и не хотят преодолеть кастовые различия и выдвинуть общую социально-экономическую программу. Даже в верхушке кастового общества, в брахманстве, гораздо чаще встречаются либеральные и демократические тенденции в отношении кастовых различий и кастового строя.

Таким образом, ни индийское общество в целом, ни отдельные касты или другие организации до сих пор не создали каких-либо определенных планов ликвидации кастовой системы вообще. Нет их ни в программах современных политических партий, ни в Конституции Республики Индии. Даже в перспективе ближайших десятилетий вопрос о ликвидации кастовой системы официально нигде и никем не ставится. Крайности ее давно осуждаются прогрессивными кругами общества, но в тех же кругах прочно держатся представления о необходимости особого пути социального развития Индии. Когда ведутся речи о совершенствовании общественного строя, о санскритизации, вестернизации и модернизации его, чаще всего имеется в виду совершенствование традиционного строя, т. е. в конечном счете совершенствование кастовой системы и приспособление ее к современным условиям.

---

**КАСТОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ**

Кастовая система общественной организации породила и соответствующую ей кастовую идеологию.

Кастовая идеология — это совокупность идей, которыми руководствуется кастовое общество в своем духовном быту. Некоторые из этих идей общеиндийские, свойственные индийцам разных мировоззрений, философских школ и религий, другие характеризуют определенные локальные, этнические или религиозные общности. Одни зародились еще в варновом обществе, другие возникли позднее в процессе эволюции кастового. Различные идеи в разной степени выражали кастовую сущность, но в совокупности это идеология кастового общества. Она проявлялась в классической индийской философии, в политике, праве, морали, в литературе, искусстве, в быту и поведении людей в повседневной жизни. Но, сложившаяся в древности и раннем средневековье, она особенно тесно была переплетена с религией брахманизма. Активный творец этой идеологии — брахманство прилагало усилия, чтобы наложить печать религии на все ее проявления. В результате сама идеология стала отождествляться с религией. Более того, саму кастовую организацию со всей ее экономической, социальной и культурной спецификой брахманская традиция выдавала за порождение религии.

Унаследованная европейской наукой традиция неумеренного преувеличения роли религии в индийской культуре до сих пор мешает нам понять саму эту религию, определить настоящее место ее в мировоззрении индийцев, в частности в кастовом сознании; мешает она понять и сущность причинно-следственных связей в процессе развития индийской культуры вообще.

Тенденция расширения сферы религии отразилась и в толковании названия ее. Религия хинду, т. е. большинства индийцев, не только на европейских языках, но теперь и самими индийцами именуется хиндуизмом. Название это происходит от «хинду», как персоязычные мусульманские завоеватели приблизительно со II тысячелетия н. э. стали именовать все не исповедовавшее ислам местное индийское население. Еще раньше этот термин встречается в персоязычных надписях времен Ахеменидов как обозначение населения, живущего за Индом. Ни в древней литературе, ни даже в пуранах мы не найдем слова хинду и его производных. Они вошли в обиход в так называемый мусульманский период, в частности такие производные,

как «хиндутва», «хиндумат» или «хинду дхарма». Суффикс «twa» точнее соответствует европейскому «ism», но не имеет отношения к религии. Санскритские «мат» и «дхарма» полисемантические, а потому не могут быть однозначно истолкованы и адекватно одним словом переведены на другие языки. Перевод их словом «религия» возможен как частный случай, но весьма тенденциозен. «Мат» и «дхарма» передают более сложные понятия. Так, в новоиндийских языках в сочетании с «хинду» они обозначают нравственную основу мировоззрения тех, кого именовали хинду. А совокупность хинду составляла кастовое общество<sup>1</sup>.

Термин «хиндуизм» чаще употребляется в узком смысле — для обозначения не очень понятной, эклектичной и перегруженной ритуалом главной религии Индии<sup>2</sup>. Мы не знаем ни краткого, ни пространного объяснения сути этого понятия, если исключить из нее кастовую проблему. Одно несомненно, что хиндуизм как религия есть сложная совокупность разных и противоречивых верований с бесчисленным и разнохарактерным пантеоном божеств, со столь же многообразной и часто противоречивой культовой практикой. Объединяет хиндуистов лишь принадлежность к кастам и соблюдение кастового режима, а это как раз и выходит за пределы религии.

Но в широком смысле понятие «хиндуизм» включает сущность индийского образа жизни, а именно кастовую систему с ее структурой, функциями и идеологией. Эта своеобразная идеология функционировала в составе множества компонентов, одним из которых была и одноименная религия. Хиндуизм в широком его значении имеет свои философские, мировоззренческие основы, далеко выходящие за рамки религии. Они содержат социальные и правовые нормы, этические принципы, эстетические воззрения, брачные и бытовые регламенты и др.

Не отрицая религиозное содержание понятия хиндуизм, следует больше обратить внимания на его социальную и мировоззренческую сущность, а именно на хиндуизм как кастовую систему с ее особой идеологией, только опосредованной и санкционированной одноименной религией. Следовательно, кастовый строй нельзя считать атрибутом религии, скорее наоборот, — религия в данном случае есть частное проявление кастовой социальной и мировоззренческой системы. Без нее нет хиндуизма. Виднейший индийский ученый проф. М. Н. Сринивас заявил: «Есть вопрос необычайной важности, на который я отказываюсь отвечать, а именно: „Что станет с хиндуизмом, когда исчезнут касты?“» [326, с. 76].

Принципы, нормы и регламенты хиндуизма распространяются только на кастовое общество. Некастовая часть индийского населения, будь то приверженцы других религий или многочисленные племена, не признающие кастовых различий, — не хинду, потому не имеет отношения к хиндуизму. И «нет другого пути стать хинду, как родиться в одной из многочисленных



каст» [326, 1487]. Поэтому хиндуизм — это идеология не индийцев вообще, а только кастового общества.

Но, как уже говорилось, кастовому обществу, по крайней мере в Северной Индии, предшествовало варновое общество, которому понятия «хинду» и «хиндуизм» вовсе не были известны. Однако уже в этом обществе сложились представления о дхарме, переселении душ, карме и некоторые другие, вошедшие позднее в идеологию хиндуизма. Если в ведах нет о них упоминаний, то, начиная с брахман, некоторые из них, по-видимому, бытуют в сознании масс и интерпретируются во всех школах древнеиндийской философии, не исключая буддизма и джайнизма. Однако ни в период варнового строя, ни позднее в индийских источниках не найти формулировки понятия или обобщенной характеристики того, что европейцы стали называть хиндуизмом. И следует признать, что ни в новоиндийских языках, ни в санскрите нет термина, действительно адекватного понятию религии.

Итак, не отрицая возможности употребления термина *хиндуизм* в качестве названия крупнейшей индийской религии, в данной главе мы будем пользоваться этим термином преимущественно в широком его смысле, а именно для обозначения кастовой идеологии.

Следует сказать, что кастовая идеология составляет основу, но отнюдь не подменяет собой всю индийскую идеологию, хотя некоторые элементы ее мы найдем, может быть, в особой трактовке и в некастовой среде буддистов и джайнов. Сложившаяся на основе пуран в индийском средневековье эта идеология усвоила и многие метафизические постулаты древнеиндийского мышления. Из нее, конечно, должны быть исключены некоторые явно противоречащие ей философские положения того же буддизма, джайнизма, христианства и ислама.

Если говорить о происхождении кастовой идеологии, то оно, как и происхождение самих каст, восходит к докастовой, но едва ли к доварновой древности. Во всяком случае, традиции упанишад, а особенно дхармашастр, отчетливо прослеживаются в философских основах кастовой идеологии. Она взяла их на вооружение. И не случайно происхождение известных шести школ древнеиндийской философии совпадает по времени со становлением кастового строя в первой половине I тысячелетия н. э., по крайней мере в Северной Индии.

Предшествующую хиндуизму стадию развития индийской идеологии обычно называют брахманизмом, хотя имеют при этом в виду тоже частное приложение термина для обозначения предшествующей хиндуизму индийской религии. Между тем религиозное содержание брахманизма также не раскрывает его сущности в целом, не исчерпывает его содержания. Поэтому желательнее употребляют эти понятия в настоящем, полном их значении. Иначе говоря, если хиндуизм — это идеология кастового общества, то брахманизм, как таковой, — идеология

варного общества. Но преемственность между той и другой идеологией сомнению не подлежит.

Отрицая религиозное происхождение, религиозную природу каст, кастового режима, нельзя отрицать того, что все кастовое общество испытало глубокое и всестороннее влияние религии. Решающую роль в этом отношении сыграло брахманское жречество. Если были грамотные в древности и средневековье, это были преимущественно брахманы. И большинство известных нам деятелей древнеиндийской культуры составляли брахманы. Монополия брахманства на жертвоприношения, на «посредничество» между людьми и богами в качестве духовенства, призванного к тому своей дхармой, монополия на сочинение, изучение и толкование «священной» литературы, претензии на духовное руководство обществом объясняют причины неумеренного преувеличения роли религии в индийской культуре. Истинное соотношение религиозного и нерелигиозного в кастовой идеологии представляет существенную проблему для ее понимания. Но в такой постановке проблема не разрабатывалась. Вслед за брахманскими ортодоксами и многие европейцы, даже ученые, почти все в кастовом обществе, начиная с самих каст, считали порождением религии.

Конечно, религиозное содержание хиндуизма может стать предметом особого исследования [259; 296; 28]. Но при этом следует иметь в виду совершенно специфические черты его. Как уже говорилось, в хиндуизме нет основателя или пророка, главы или первосвященника, вообще нет церкви с ее клиром, корпорацией профессионального духовенства, церковной иерархией. Нет никаких хиндуистских религиозных учебных заведений, ни духовной академии, ни семинарий, ни даже школ с религиозным уклоном. Нет в хиндуизме монашества и монастырей. А главное, нет в хиндуизме теологии, т. е. богословия. По существу, каждый хинду молится своим богам, читает свои молитвы, совершает свои жертвоприношения. Он независим от каких-либо правил и церковных авторитетов. Да рядовой хинду и не умудрен в священном писании. Только в особых случаях он пользуется услугами брахманов как знатоков ритуала.

Несмотря на обширность литературы, почитаемой в Индии священной, во всем разнообразии ее памятников мы не найдем священного писания, которое излагало бы богословские основы, догмы религии, которую на европейских языках принято называть хиндуизмом. В этой литературе нет ничего адекватного в теологическом отношении Библии или Корану. И не случайно эта религия не прозелитирующая. В ней нет и не было миссионерства. Если бы кто-нибудь пожелал принять эту религию, то самые ярые и могущественные ее приверженцы не знали бы, что потребовать от неопита. И таких требований или символов веры не существует, как нет никакой формальной церемонии обращения, ни лиц и органов, полномочных принимать в хиндуизм новообращенцев.

Если спросить образованного хинду об основах его религии, в ответ можно услышать высокометафизические и общие для всех религий рассуждения о сущности божества и тут же получить информацию о всякий раз особенной повседневной домашней культовой и обрядовой практике. А рядовой деревенский житель в лучшем случае назовет Кришну, Дургу или Ханумана, а то и просто лингам (фаллический символ) как предмет поклонения, жертвоприношения и ежедневных молитв, составляющих всю его культовую практику. В разных частях страны мы можем наблюдать, по существу, разные, даже противоречащие одна другой и во многом несовместимые религии, без достаточных оснований, да и то преимущественно европейцами, принимаемые за одну. Сами индийцы на этом обычно не настаивают.

Хиндуизм в качестве религии настолько эклектичен и неопределен, что до столкновения индийцев с мусульманскими завоевателями и знакомства их с исламом не было у них оснований и необходимости осознать себя единоверцами — одной религиозной общностью, не было особого и общего термина для названия такой общности. В конечном счете это европейцы придумали название хиндуизм, а индийцы стали пользоваться аналогичными ему терминами *хиндумат* или *хиндудхарма*, *хиндупан* или *хиндудтва*. Но и эти термины появились относительно поздно и на сравнительно ограниченной территории, преимущественно с хиндоязычным населением. На другие территории тот или другой из этих терминов распространился еще позже. Пуранам, даже поздним, они неизвестны. Поэтому и представления о некоей религиозной общности сложились весьма поздно, возможно, по мере знакомства их с другими религиями и по аналогии с ними.

Под сводами хиндуизма как религии соседствуют и уживаются самые разнообразные и даже противоположные религиозные воззрения, культы и ритуальная практика. Это пантеизм, политеизм, монотеизм и даже атеизм, высокая метафизика с примитивным язычеством, самые разнузданные оргии с целомудренным аскетизмом, доктрина ахимсы (запрет причинять вред живым существам) с кровавыми, в прошлом и человеческими, жертвоприношениями. И дело не в том, что религия эта необычайно сложна и противоречива, как многие думают, а в том, что единой религии в действительности нет, а есть множество разных верований и бесконечно разнообразная культовая практика, условно принимаемая за некую совокупность и объединяемая термином хиндуизм, индуизм или хиндудхарма.

Даже в научных работах, призванных осмысливать и объяснить хиндуизм как религию, не найти никаких богословских основ этой религии, а описание ее сводится к перечислению множества богов, выделению из них важнейших и наиболее популярных, описанию известных, ставших памятниками архи-

тектуры храмов, перечислению всякой экзотики из культовой практики, ритуала и действительно бесчисленных календарных праздников и обычаев жизненного цикла. При этом всякий ритуал и большинство обычаев трактуются как религиозные. Исследователей религии к этому побуждает грандиозная, бесчисленная по сюжетам, вариантам и по интерпретации этих сюжетов индийская мифология от «Ригведы» до позднейших пуран.

Но все, кто пытался сформулировать основы этой религии, неизменно прибегали к описанию кастовой системы, кастового режима и кастовой идеологии<sup>3</sup>. Между тем здесь обратная зависимость, а именно: религия индуизма является одним из слагаемых, частным проявлением обозначаемой тем же термином кастовой идеологии, в свою очередь производной от кастовой системы как социальной базы этой идеологии.

Чтобы понять даже самые элементарные основы этики, идеологии, мировоззрения общества хинду, необходимо усвоить присутствующие ему общие понятия и представления о человеке и его месте в природе, о значении коллектива и общества для каждого индивида и зависимости от этого взаимоотношения людей. В кастовом обществе эти понятия и отношения отличаются необычайным своеобразием.

Людам свойственно систематизировать наблюдаемые явления, используя разные оценочные критерии, в том числе и качественные. Качественные критерии оценок неизбежно приводят к качественной же классификации явлений и к той или иной иерархической их систематизации.

Традиционное индийское мышление выработало свои ценностные критерии социальных, культурных, идеологических и других явлений, не имеющие прямых аналогий в других обществах. Зародившись еще в варновом обществе, иные за много веков до нашей эры, критерии эти, закрепленные традицией, доминировали в кастовом обществе и проявляются в нем до этого времени.

В соответствии с представлениями, укоренившимися в этом обществе с незапамятных времен, человечество и отдельная личность являются неотъемлемой, интегральной частью всего живого в природе. В циклическом развитии вселенной, с периодическим возникновением и исчезновением материального мира, все живое развивается в непрерывном чередовании смертных форм бытия. Физическая смерть не прекращает жизни, а только знаменует переход ее из одной формы в другую. Каждая смертная форма является только временным вместилищем души. И человек в индуизме — отнюдь не венец творения. Каждый человек, его жизнь, составляющая тоже своеобразный цикл, служит только эпизодом в этой смене живых форм бытия, звеном в бесконечной цепи перерождений. И в разных звеньях цепи человек является в качественно разных формах. А в совокупности они представляют собой качественную эволюцию от низших форм человеческого бытия к высшим.

Основополагающей концептуальной установкой для кастовой идеологии и индуизма вообще, отличающей их от других идеологических систем, является идея об изначальном неравенстве людей. Это неравенство не только непреодолимо в данной форме земного существования индивида — запретны, греховны, пагубны всякие усилия, даже помыслы в этом направлении. И никакие личные достижения человека в области материального благосостояния, культуры, образования не поставят его хотя бы на одну ступень выше в кастовой иерархии.

В индуизме никогда не выдвигался идеал равенства людей даже перед богом. Доктрина бхакти — равною для всех права на преданность и любовь к богу — не означала равенства между приверженцами ее. И кастовой идеологии принципиально чужды какие бы то ни было эгалитаристские идеи, а социальное неравенство и сложнейшая иерархия статус-групп в нем всегда рассматривались как естественное положение вещей. Это изначальное и принципиальное, санкционированное традицией и религией, социальное неравенство индивидов и общественных групп в Индии настолько бросается в глаза, что известный французский исследователь индийского общества Луи Дюмон даже книгу свою о нем назвал «Ното hierarchicus».

Итак, жизнь на земле есть чередование одних смертных форм ее проявления другими. Сам процесс, череда неизбежных перерождений и трансмиграции из одной формы бытия в другую на санскрите называется *пунарджанма* или *сансара*, что переводится как «рождение заново» или «перерождение». Ни эти термины, ни обозначаемые ими понятия не были известны в ведийский период [54, т. 1, с. 94]. Но позднее, еще при варновом строе, они вошли в сознание индийцев, а в кастовом обществе уже составляли важнейший этический принцип. Это была индуистская концепция судьбы как ожидающих человека будущих форм его же бытия. Судьба может быть благополучной и даже счастливой, если смена форм существования идет по восходящей, а может быть и неблагоприятной, регрессивной. Все зависит от *кармы* — действий, а точнее, качественной оценки совокупных результатов действия человека в данной, а также в предшествовавших формах существования. Иначе говоря, карма — это воздаяние за содеянное в жизни субъектом и его предками.

Человек рождается как вместилище кармы, т. е. добродетелей и пороков всех своих предков. В нравственном отношении — он результат предшествующих действий и поведения предков. Каждый ребенок рождается с определенным активом и пассивом таких действий. Ему предстоит изменить соотношение добра и зла, положительных и отрицательных слагаемых, с тем чтобы в результате своих действий передать потомкам карму, обогащенную добром. Действия в этом направлении совершенствуют саму нравственную природу человека. Все поведение его должно быть подчинено заботе о карме.

При накоплении положительной кармы процесс пунарджанмы в идеале должен привести человека к *мокше* — освобождению от необходимости дальнейших перерождений и воссоединению индивидуальной души с мировой, с неким абсолютом, именуемым Брахманом. Однако прекращение пунарджанмы, т. е. скитания души на путях трансмиграции, и достижение мокши — чисто умозрительный постулат, нигде и никогда не иллюстрированный примерами жизненной практики. Метафизическое, по существу, понятие «мокши» является чисто философской категорией и практически не тревожит сознания и не отражается на поведении рядового хинду. Вот почему его можно опустить из рассмотрения традиционной кастовой идеологии.

Нравственным критерием деяний каждого человека, мерилом его кармы является *дхарма* — совокупность нравственных обязательств перед собой, семьей, предками, родственниками, потомками, т. е. прежде всего перед своей кастой, а в конечном счете и перед обществом. Понятие «дхарма» наряду с понятиями «пунарджанма» и «карма» является ключевым в индийской вообще и в кастовой идеологии в частности. Понятия дхармы и кармы были усвоены и по-своему интерпретированы в буддизме и джайнизме, а также индийскими философскими школами<sup>4</sup>.

Встречающаяся в словарях передача понятия «дхарма» словом «религия» является частным, прикладным, произвольным и в конечном счете обедняющим его толкованием. Действительное значение термина много сложнее и содержательнее. На русском языке одним словом оно не выражается. Дхарма одновременно может означать долг, обязанность, справедливость, совесть, мораль, добродетель и употребляться для выражения одного из этих понятий. Таким частным толкованием понятия «дхарма» является и европейский перевод его словом религия. По существу же, дхарма — это совокупность долженствующих быть соблюденными нравственных принципов и норм, определяющих поведение человека.

В кастовом обществе в силу присущей ему корпоративности человек не чувствует себя одиночкой, неким изолятом, но всегда осознает себя частью целого, т. е. коллектива, будь то семья, родственная группа или каста. И дхарма человека зависит от кастовой его принадлежности. То, что считается дхармой в одной касте, может противоречить элементарным нравственным требованиям в другой. Так, анатомирование, разятие человеческого тела, хирургия, а то и обычное врачевание, т. е. любое вмешательство в жизненные процессы, для одних каст считается безнравственным и недопустимым, тогда как для других оно дозволено, а для третьих составляет неотъемлемую часть их дхармы. Это касты врачей. Для одной касты многоженство, например, считается обычной брачной нормой, тогда как для другой — оно нравственный порок, некоторые касты употребляют мясо в пищу без всяких отрицательных послед-

ствий для своего престижа, тогда как для других мясоедение есть нарушение дхармы и чревато падением общественного престижа.

Дхарма как нравственная доктрина — не отвлеченное понятие, не универсальная для общества, но существует только в прикладных, конкретных для каждой касты вариантах. Более или менее универсальными могут быть только некоторые заповеди ее.

Высокофилософская, этическая доктрина дхармы практически живет в сознании масс как внутренне присущая, традиционная сумма нравственных требований к данной личности и группе, подлежащих строгому выполнению. Соблюдение своей дхармы является главной заботой и основным мотивом поведения человека в жизни. Знания о своей дхарме рядовой индеец получает не из священного писания, недоступного даже большинству грамотных, и в большинстве случаев не от ученого наставника, а традиционно, по наследству от собственного отца, старшего родственника и вообще в кругу близких. Будучи чисто поведенческими, эти нормы никак не санкционируются ссылками на богов и религию.

У знакомящихся с кастовыми обычаями и регламентами часто возникает вопрос: почему же тот или другой индивид не покинет удручающую его кастовую среду, не переедет в другое место, не пренебрежет кастовым режимом и, например, не выдаст себя за представителя более высокой касты? Индологи знают, что одной из важнейших причин, мешающих этому и предотвращающих нарушение кастовых связей, является боязнь человека нарушить собственную кастовую дхарму.

Итак, широко бытующие в кастовом обществе представления о пунарджанме, при строгом соблюдении своей дхармы и накоплении положительной кармы, воспринимаются как принципиальная возможность повышения кастового положения в новом рождении. Вот почему эти представления, этические в самом высоком смысле слова, являются руководящими, мотивирующими повседневное поведение, привычной жизненной установкой людей, не умудренных ни в религии, ни в философии.

Естественно предположить, что соответствующие понятия и принципы столетиями вырабатывались и традиционно бытовали в гуще народа, прежде чем могли быть кем-то зафиксированы и кодифицированы в качестве предписанных к исполнению этических и правовых форм. Они легко объясняются элементарной логикой, лишены какой-либо мистики и не требуют особых метафизических толкований. Тем не менее патент на изобретение и внедрение этих принципов принято выдавать брахманству в лице авторов древней литературы. В действительности роль брахманства в данном случае сводилась к тому, что оно подвергло эти понятия и принципы именно метафизической интерпретации, выдавало их за священные и превратило в особые доктрины индийской философии. Однако рядовой

хинду из той или другой касты руководствуется этими принципами как традиционными, отнюдь не соотнося их с упанишадами, «Бхагавадгитой» и вообще со «священным писанием».

Кроме этических жизненно важными в кастовой идеологии были и другие принципы. Так, совокупность целей, мотивов и средств достижения человеком жизненных благ составляет содержание существенного в традиционной индийской идеологии понятия «артха». Дело в том, что стремление к материальному благосостоянию никогда не осуждалось хиндуизмом в отличие от буддизма и даже христианства, а рассматривалось как одно из средств реализации дхармы. Аскетические идеалы нестяжательства чужды традиционному индийскому сознанию. Исключения составляют профессиональные аскеты и отшельники — саньяси, для которых именно нестяжательство составляет дхарму. А всем другим традиция и письменные руководства рекомендуют не довольствоваться достигнутым и улучшать свое благосостояние. «Артхашастра» во многих статьях дает практические советы в этом отношении. Да и само ее название может быть переведено как «Наука о средствах», имея в виду средства добывания житейских благ. В соответствии с традицией ученые считают артху одним из четырех основных «смыслов жизни» в кастовом обществе. Ален Даниелу в подтверждение этого приводит многочисленные цитаты из «Сиддханты» и «Артхашастры» [142, 119—129]. Соответствующие статьи в «Артхашастре» и примеры в эпосе подтверждают дозволенность и желательность материальных достижений и обогащения для всех. И, по существу, артха оправдывает и даже поощряет эти стремления. Однако артха не всегда соответствует дхарме. Такое соответствие чаще наблюдалось в варне вайшья и в кастах торговцев и разного рода дельцов. Санкционированность стяжательства артхой приводила и в брахманской, например, среде к пренебрежению средствами обогащения, нарушению дхармы и во многих случаях падению брахманского престижа. Но активизация предпринимательской деятельности в новое время захватила и брахманские круги. И ссылки на артху позволяли им приходиться к компромиссу с капризной брахманской дхармой. Что же касается низших каст, им реализовать артху часто мешало отсутствие материальных возможностей.

Надо сказать, что принцип артхи все же стимулировал всякую деятельность, пробуждая надежды на лучшее и вносил оптимизм в отдающую фатализмом хиндуистскую идеологию.

Еще один принцип хиндуистской кастовой идеологии, также унаследованный от варнового общества, придающий ей особый гуманизм, — кама. Термин *кама* обозначает пронизывающий все кастовое общество нерелигиозный по происхождению, но санкционированный религией и философией культ удовольствий, наслаждения, страсти и плотской любви. Вероятно, о каме с большим основанием можно говорить как об одном из упоминавшихся «смыслов жизни» рядового хинду, т. е. кастового индий-



ца. Кама убеждает, что наслаждение и радости жизни не только смысл ее, но и важнейшее условие. Только аскетов, готовящихся к переходу в будущую жизнь, да монахов не осуждают индийцы за отказ от наслаждений. Для всех остальных это похвальный, динамический стимул существования. И действительно, жажда наслаждения и формы утоления ее воспроизводятся в разных жанрах индийской литературы, во всех видах искусства, находят выражение в отношении индийцев к праздникам и поведению на них, а главное — во всей обыденной, в частности семейной и брачной жизни. Культ камы создает особую эмоциональную атмосферу в индийской идеологии вообще. Неравнодушные, страсть, жажда наслаждений как идеологическая установка в какой-то мере компенсируют педантичную строгость дхарм, может быть, искупают некоторые фаталистические и пессимистические черты хиндуизма и вносят мажорные ноты в рутину повседневного существования. Дозволяемые и поощряемые общественным сознанием принципы артхи и камы способны были украсить именно настоящее земное существование, которое в общем течении бытия считалось временным, проходящим, а потому и недостойным особого внимания.

Представления о каме особое распространение получили начиная с раннего средневековья, т. е. периода становления кастового строя. При этом в каме особо выделялись чувственные наслаждения, плотская любовь и половые отношения. В религии в это время развивался фаллический культ лингама и нони, появились разные шактистские тантристские секты с необузданными оргиями в ритуале, а также институт девадаси, т. е. храмовой проституции. Культ лингама распространялся в разных частях страны, в храмах разного уровня, от знаменитого храма Шивы в Варанаси до мельчайших деревенских часовен и алтарей. С этого же времени в литературе и искусстве популярными стали эротические сюжеты. Так, скульптуры и горельефные фризы, обильно украшающие интерьер и стены прославленных памятников архитектуры в Конараке и Кхаджурахо, реалистически воспроизводят сюжеты изощренно эротического содержания.

Если дхарма письменно сформулирована и интерпретирована в сутрах и шастрах, если артхе посвящена «Артхашастра», то и кама зафиксирована письменно. «Камасутра» составлена мудрецом Ватсьяяной предположительно в период Гупта (IV—V вв.). Основное содержание ее — это гимн плотской любви, воспевающий чувственные радости, поучающий способам получения их и технике половых отношений. Получив распространение еще в раннем средневековье, «Камасутра» стала особенно популярной позднее, а в наше время многократно переиздавалась и переводилась на разные языки<sup>5</sup>.

В науке давно отмечено пристрастие индийской мысли делить явления на четыре категории (4 юги — космические эры, 4 страны света — чатурдвипа, 4 рода войск, 4 ашрама — перио-

да жизни, 4 веды, 4 варны и т. д.). И кастовая идеология выделяла четыре традиционных «смысла жизни», которые некоторыми учеными (Даниэлу, Шатковская) принимаются за основы кастового сознания, а именно: *дхарма*, *артха*, *кама* и *мокша*. А. Даниэлу даже книгу свою о кастовом обществе назвал «Четыре смысла жизни» [142]. В действительности основополагающих принципов кастовой идеологии гораздо больше. А оценка удельного веса их в сознании и жизни индийского общества, по-видимому, во многом субъективна.

Так, сама индуистская традиция иногда ограничивается уже описанными нами тремя «смыслами жизни», а именно: *дхармой*, *артхой* и *камой*. Четвертый — это упоминавшаяся раньше *мокша*, т. е. достижение путем праведной жизни и накопления положительной кармы состояния освобождения от необходимости посмертных перевоплощений и слияние с мировой душой, или Брахманом. Как идеальная цель существования, *мокша* больше относится к философским категориям. Практически люди не помышляют о *мокше* и слиянии с мировой душой. И в этой связи кажется странным, что такие практические принципы, как *пунарджанма* (*сансара*) и *карма*, не включаются в категорию «смыслов жизни».

По-видимому, *мокша*, как и некоторые другие понятия кастовой идеологии, родилось не в народе, а было продуктом брахманской философской мысли, неустанно работавшей над тем, чтобы организовать и упорядочить режим и отношения сначала в варновом, а затем и в кастовом обществе и как-то формулировать конечную цель бытия. Основные понятия традиционной идеологии освящались авторитетом религии и подвергались философскому обоснованию.

С понятием Брахмана<sup>6</sup> связана важнейшая философская доктрина индуизма о сущности мира, сложившаяся еще в глубокой древности. В основе ее лежат представления о том, что все существующее, как и человеческая жизнь, есть проявление взаимодействий различных форм энергии, выражающиеся в направленных тенденциях, имманентно функционирующих на базе пространства и времени. Сам же мир вещей и явлений нереален, иллюзорен. Эти представления о нереальности мира, о порождении его энергией творческой иллюзии называются *майя* [142, 70].

Сарвапалли Радхакришнан, излагая философскую систему Шанкары, пишет о соотношении понятий «брахман» и «майя»: «Только Брахман является чистым бытием, обладающим всем, что имеется в реальности во всех вещах, без их ограничения или элементов бытия. Все, что отличается от Брахмана, нереально»... «Майя представляет собой абстрактное выражение этой феноменальности мира» [54, т. 2, с. 508]. Именно абстрактное, ибо рядовой индеец, хинду, живет отнюдь не в иллюзорном мире и практически не помышляет о слиянии с Брахманом. А вот соблюдение предписанной ему традицией *дхармы* и его

карма, как итог его деятельности в этом мире, имеют для него существенное практическое значение, так как вселяют надежду на потенциальную возможность улучшения положения в будущих существованиях его самого, предков и потомков. В этом и состоит основная этическая ценность идеи пунарджанмы. Однако даже самое ревностное соблюдение дхармы не меняет социального положения человека в этой жизни. И предопределенная тщетность его усилий в этом направлении обусловила пессимистический настрой всей хиндуистской кастовой идеологии. Этическим идеалом хинду в конечном счете были покорность традиции, рутина и ожидание будущего. Санкционированность артхой материальных достижений как стимуляторы жизни не распространялась на социальный прогресс. И может быть, именно этой особенности индийской жизни и кастовой идеологии и обязаны мы представлениями о застойности культуры Индии в средневековье по сравнению с всесторонним развитием ее в древности. Неудивительно, что традиционное кастовое общество до сих пор инертно в этом отношении. Меняется материальное положение, образование, культурный уровень людей, а кастовый статус каждого из них и место его касты в иерархии остаются неизменными.

Для оценки идеологических и нравственных предписаний в кастовом обществе весьма существенно иметь в виду, что даже по официальной брахманской версии большинство этих предписаний не исходит от верховного божества или других индийских богов (может быть, за исключением Кришны в связи с его авторством в «Бхагавадгите» и пророков), а является откровением и волеизъявлением прославленных древних мудрецов. Эти мудрецы, увенчанные позднее ореолом святости, не только не были пророками, но и не имели формального отношения к религии. Эти светские лица наряду с передачей гимнов богам, изложением порядка их почитания и жертвоприношения проповедовали светские понятия о мироустройстве и месте в нем человека, о смысле его существования, о долге и нравственности, о характере человеческих сообществ и отношений между людьми. Это позднее брахманскому жречеству угодно было все это по-своему обработать, интерпретировать и выдать за нормы и предписания религии.

Итак, пунарджанма, дхарма, карма, артха и кама составляют идеологическую основу кастового строя, его режима и кастового сознания. К этим понятиям могут быть добавлены другие, которым несть числа, среди них — учение об ашрамах.

В литературе о кастах и хиндуизме до сих пор много внимания уделяется своеобразному учению о четырех ашрамах — предписанных состояниях или стадиях жизни мужчины, а именно: 1 — брахмачарья — стадия ученичества, 2 — грихастха — стадия домохозяйства, 3 — ванапрастха — стадия лесного отшельничества и 4 — саньяси — стадия аскетизма. В соответствии с предписаниями древних блюстителей нравов, человек (муж-

чна) должен пройти последовательно все стадии жизни. После обряда упанаяны мальчик должен начать многолетний период обучения. По окончании учения он должен жениться и вести жизнь домохозяина. Дождавшись рождения внуков, ему надлежит оставить дом, удалиться в леса и вести жизнь отшельника. В старости же он окончательно порывает связи с домом и семьей и должен вести жизнь бездомного аскета, питающегося подаянием.

Описания этих ашрам можно найти едва ли не в большинстве памятников древней литературы, и в частности в дхармашастрах (например, Ману III, 2, 77, 78; VI, 1, 2, 34). Предписания всех ашрам относятся только к дваждырожденным, преимущественно к тем, кто мог и должен был обучаться ведам, а практически к брахманам. Но даже в древней литературе трудно найти примеры, хотя бы брахманов, прошедших все четыре ашрама. Практически уже для вайшьев недоступно было ученичество, и только в редчайших случаях осуществлялось отшельничество ванапрастхи или саньяси. Тем не менее реальны были ашрамы для шудр. Что касается современных отшельников и аскетов (садху и саньяси), то их много и они могут происходить из каст разного уровня. Для этого отшельничества отнюдь не обязательно прохождение через предыдущие ашрамы. Из многих тысяч садху и саньяси только единицы прошли через все четыре стадии. Вот почему учение об ашрамах для кастового общества имеет больше теоретическое значение, нежели практическое руководство в жизни.

Итак, обстоятельство чрезвычайной важности состоит в том, что кастовая идеология санкционировала и философски закрепила традиционно укоренившиеся представления об изначальном социальном неравенстве людей и невозможности преодоления этого неравенства человеком в данном его земном существовании.

В связи с кастовой идеологией следует специально остановиться на кастовом самосознании.

Раньше уже говорилось, что на вопрос постороннего «кто ты?» индеец, в особенности рядовой хинду, назовет прежде всего свою касту и реже начнет с собственного имени. Все остальное о себе скажет после. Кастовое самосознание неизменно превалирует в отношениях индивида к окружающему его обществу. Оно поддерживается его уверенностью в том, что близкие его, все предки и потомки принадлежали и будут принадлежать к его джати, будь то каста или ее подразделение. Это осознание традиционно возникает и развивается спонтанно, с младенческого возраста, без специального внушения со стороны воспитателей. Правда, в некоторых высших кастах, как уже говорилось, существует специальный обряд упанаяна — как бы торжественного посвящения в касту подростков мужского пола в 10—12 лет. Сам обряд в древности символизировал второе рождение для так называемых дваждырожденных варн. Те-

перь обряд упанаяна фактически выполняется только брахманами. Большинство других каст практикуют соответствующие возрастные обряды, но не столь официальные и торжественные. В действительности люди становятся членами касты, независимо от обрядов, с момента рождения. И с возрастом укрепляется в них кастовое самосознание. При этом следует иметь в виду, что носителем его является по преимуществу мужская половина кастового общества. С появлением на свет мужскому потомству назначено всю жизнь проводить в качестве членов данной семьи, соответствующей более крупной родственной единицы и местной группы определенной касты. Кастовые традиции и кастовое самосознание мужское потомство впитывает со дня рождения и на всю жизнь остается его носителем и передатчиком последующим поколениям. Наоборот, непостоянство женского населения местных кастовых групп делает его ненадежным выразителем кастового самосознания. Ведь рожденные в семьях женщины, выходя замуж, уходят из них, а пришлые по браку суть выходцы из других кастовых подразделений и других деревень. Рожденная в кастовой среде, сформировавшаяся на почве кастовых традиций, кастовая идеология воспитывала эти традиции и активно воздействовала на кастовое самосознание.

Кастовая система, вобравшая в себя сложнейший комплекс эндогамных и экзогамных групп, корпоративна по самому существу. Сложилась она в силу необходимости каждой составляющей ее структурной группе населения обеспечить необходимые средства существования, право и условия поддерживать свои социальные учреждения, обычаи, праздники, верования, культ и обряды. В силу корпоративности принципа кастовая система оказалась способной ассимилировать или интегрировать не индивидов, а структурные коллективы разного происхождения, особенно этнические. При этом прав Ален Даниэлу, обративший внимание на то, что система интегрировала группы и племена «не разрушая их, не растворяясь в них и даже без заметных изменений в их учреждениях, верованиях и образе жизни» [142, 20; 21]. Эта удивительная способность кастовой системы втягивать в себя уже сложившиеся социальные и этнические коллективы, а не отдельных лиц составляет функциональную особенность. И мы знаем примеры такой инкорпорации: это явана, пахлава, личчхави, малла, входившие еще в барновую структуру, и раджпуты, джаты, ахиры, гуджары, вошедшие позже в кастовую структуру Северной Индии. В значительной мере так и формировалось на рубеже древности и средневековья кастовое общество. И мы не знаем заслуживающих доверия примеров, когда бы та или другая каста существенно пополнялась отдельными лицами со стороны. Исключение составляют редчайшие случаи адаптации некоторыми низшими кастами изгнанных из высших<sup>7</sup>.

Кастовый принцип организации общества основан на все-

мерном поддержании внутренней сплоченности каждого кастового коллектива в условиях принципиальных внешних различий между ними. Но и внутри кастовой общности специфически складывались отношения личности с коллективом, отношения между «я», «мы» и «они». В представлении хинду «я» и «мы» обычно не мыслились раздельно, тогда как понятия «мы» и «они» обозначали нечто принципиально различное. «Мы», отражающее принадлежность к данной семье и местной кастовой группе, главным образом и выражает кастовое самосознание. Внутри системы человек был лишен честолюбия и стимулов, побуждающих стать над равными. Но он был лично заинтересован в благополучии и престиже своего коллектива (касты или ее подразделения), в том, чтобы его коллектив стоял возможно выше. А себя он осознавал и идентифицировал прежде всего со своим коллективом. Все это отразилось на процессе формирования и на самом характере кастового самосознания.

Хинду, как правило, довольствуется своей кастовой принадлежностью, а высшие касты даже гордятся ею. Так, в обычных условиях даже низкокастовый не пеняет на судьбу и не показывает зависти к высококастовым. Ему и в голову не придет скрыть свою кастовую принадлежность и, даже в чрезвычайных обстоятельствах, выдать себя за кого-то другого. Для него лично немыслим добровольный переход в какую-нибудь другую касту. Ведь это было бы сопряжено с полным разрывом со всей родней, со средой, в которой он был равным и в трудную минуту всегда мог рассчитывать на помощь.

А вот предпринимать коллективные усилия и даже бороться за повышение социального положения и места в иерархии всей своей касты или местного ее подразделения считается естественным. Правда, движение это не массовое и примеры его, как мы видели, немногочисленны. Однако именно кастовое самосознание стимулировало инициативу и обеспечивало внутрикастовую солидарность и способность пойти на нарушение некоторых традиций, т. е. на коллективные жертвы ради конечной цели.

Инициатором такого движения обычно выступала грамотная, культурная элита касты. Опираясь на кастовое самосознание, энтузиасты внушали рядовым членам касты необходимость борьбы в этом направлении и готовность к некоторому пересмотру традиций. Для низших и неприкасаемых каст целью движения было добиться признания обществом, т. е. ближайшим кастовым окружением, права данной касты на статус чистой или просто подняться в иерархии на ступень выше, по крайней мере тех, с которыми до того числились на одном уровне. Как мы видели, обычно такое движение требует от касты упорства и растягивается на многие годы. Свое право на повышение в общественном мнении каста доказывает тем, что дружно отказывается от порочащих ее обычаев, например мясоедения, разрешения вдовам выходить замуж или от «осквер-

няющих» занятий, и, наоборот, усваивает некоторые черты кастового режима, присущие высшим кастам, даже брахманам. Положительные результаты такого движения выражались в том, например, что от членов данной касты даже высшие начинали принимать воду, брахманы соглашались обслуживать их ритуалы, представители касты выбирались в деревенские панчаяты (советы) и другие органы местного самоуправления.

Этот способ повышения кастового престижа, как уже говорилось, в последнее время получил название санскритизации, т. е. повышения кастового уровня в рамках системы без нарушения кастового режима. Процесс санскритизации всегда коллективный, охватывающий касту или структурное подразделение целиком. Индивидуально никому не дано возвыситься над однокастниками даже на самую малость.

Бывают случаи, когда и некоторые «чистые» касты стараются повысить свой статус. Обычно это выражается в претензиях на происхождение от одной из высших варн, чаще всего от кшатриев. Этот метод повышения престижа тоже может быть назван санскритизацией. Но санскритизация вообще, т. е. социальный рост каст внутри и якобы по правилам кастового режима, не была и не может быть массовым явлением потому, что кастовые традиции и режим в принципе не поощряют изменения кастового положения, а сама кастовая среда и самосознание других каст относятся к таким случаям очень ревниво. Поэтому надо иметь в виду, что ставшая модной в литературе о кастах тема санскритизации характеризует интересное, но отнюдь не массовое явление в эволюции кастовой организации. Однако сам процесс санскритизации уже был функциональным проявлением кастового самосознания, а случаи успешного его завершения всегда сопровождались усилением самосознания соответствующей касты.

Кастовое самосознание, многим казавшееся пережиточным явлением в идеологии, получило новый стимул к развитию в связи с активизацией политической жизни в стране еще с конца прошлого столетия, особенно после обретения Индией независимости. Возникали кастовые и межкастовые, местные и всеиндийские организации, ассоциации и федерации, ставившие целью расширение диапазона общественной деятельности для каст среднего уровня, борьбу против засилья высших каст в общественной жизни и ликвидацию неприкасаемости. Так, на юге в среде тамильских каст возникло антибрахманское движение, функционирующее до сих пор. В Махараштре в 20—30-х годах сложились организации крупнейшей неприкасаемой касты махаров, боровшиеся против дискриминации неприкасаемых. В Северной Индии к таким организациям могут быть отнесены, например, всеиндийские союзы (махасабхи) каст ядавов и курми. Деятельность большинства подобных организаций приняла политический характер, в особенности в связи с избирательными кампаниями в представительные органы власти от

сельских панчаятов до центральных в Дели. В процессе политической деятельности некоторые кастовые организации становились ядром политических партий. Так, антибрахманское движение породило крупнейшую в Тамилнаде партию Дравид муннетра кажагам. А возглавлявшееся Б. Р. Амбедкаром движение махаров в Махараштре привело к созданию Республиканской партии.

Функционирование каст на политической арене в советской литературе достаточно подробно охарактеризовано в работах А. А. Куценкова [46; 45; 47]. В данном случае нет необходимости что-то добавлять к рассмотренным А. А. Куценковым материалам и переоценивать сделанные им выводы, но следует расставить некоторые акценты на фактах, характеризующих кастовое самосознание в связи с участием каст в политической деятельности в условиях индийской многопартийной демократии и включением их в избирательные кампании на всех уровнях.

Прежде всего обращает на себя внимание корпоративный характер самого кастового самосознания. Когда речь идет о вхождении в какую-либо возникающую кастовую организацию, о присоединении к ней или другой политической партии, о голосовании за тех или других кандидатов в избирательных кампаниях, решение принимает, как правило, не отдельный индивид, а его кастовая группа, если не каста в целом. Нарушение кастовой солидарности отдельными лицами наблюдается как редкое исключение из правила.

Между тем, несмотря на активную борьбу отдельных каст или кастовых групп за повышение статуса в иерархической кастовой структуре и выходом каст на арену общественной и политической деятельности, до сих пор нет сколько-нибудь заметного, массового движения за отмену кастовых различий и ликвидацию кастового строя вообще. Не поставила эти цели перед обществом конституция республики, не фигурируют они и в программах политических партий, даже самых радикальных. А это свидетельствует о том, что кастовое самосознание, кастовая идеология вообще и стоящие за ними социально-экономические реалии еще настолько прочны, что отмена их, даже в условиях демократической республики, была бы политическим прожектерством.

В этой же связи должно быть отмечено другое важное и новое явление, а именно существование наряду с кастовым и своеобразного межкастового самосознания, сознания своеобразного родства, структурной и функциональной близости нескольких, а иногда и многих каст, составляющих своеобразный «пучок» (в англоязычной литературе cluster) каст приблизительно равного уровня. К таким пучкам относятся и крупнейшая земледельческая каста Карнатака оккалига, и упоминавшиеся касты ядавов и курми, образовавшие соответствующие «Всеиндийские махасабхи», и еще более широкое политическое объединение небрахманских каст в Тамилнаде, да и сама проти-



востоящая им общность брахманских каст. Эти «пучки», или объединения, сложились уже не на варновой основе. Варны они никак не представляют и ни по каким параметрам с варнами не совпадают. Это новое явление и в кастовой структуре, и в кастовом самосознании. И по существу, кастовое самосознание в наше время нашло себе кроме традиционных новые поводы, средства и формы выражения в сфере необычайно активизировавшейся в Индийской республике общественной и политической деятельности.

## К ВОПРОСУ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КАСТ И СТАНОВЛЕНИЮ КАСТОВОГО СТРОЯ

При ближайшем знакомстве со столь необычной для всякой другой страны кастовой организацией общества естественно возникают вопросы о сущности ее, о времени, условиях и причинах, ее породивших, и социальных корнях этого феномена в современной Индии. Однако получить удовлетворительный ответ и на эти вопросы непросто. Проблема не ограничивается выяснением происхождения кастовых различий. Важно выяснить причины превращения этих различий в наследственные, этих общностей в закрытые, а всей совокупности их в организованную, глубоко стратифицированную социальную систему, со своей структурой и определенным режимом внутрикастовых и межкастовых отношений.

В этой главе автор не намерен привлекать какие-либо новые материалы, подвергать критике многочисленные, существующие в науке взгляды и вообще исследовательски анализировать проблему. Его задача скромнее и утилитарнее: быть объективным в рассмотрении чужих взглядов и логичным в изложении своих, сделать более понятным то, что сказано было раньше, и облегчить понимание последующего.

Сущность кастовых различий, кастовая структура общества и кастовый режим показывают, что появиться они могли только в условиях глубокого социального расслоения и далеко зашедшего общественного разделения труда. Именно общественного, а не технологического, как, например, в средневековых цехах и мануфактурах. Поэтому напрасно искать истоки кастовой организации в первобытной и в догосударственной индийской древности. Вместе с тем следует признать, что существующие источники не дают возможности надежно определить рубеж перехода индийского общества от догосударственного доклассового состояния к классовому. Более того, определения в этом случае требует и само понятие «индийское общество» как в территориальном, так и в этническом, социальном и культурном отношении. Нельзя забывать, что, изучая древнее индийское общество и реконструируя его социальную структуру, мы фактически оперируем преимущественно материалами Северной Индии, да и то относящимися не ко всему ее населению. О населении и обществе южной половины страны из них мы почти ничего не узнаем, по крайней мере до рубежа нашей эры. Скупы наши сведения для этого периода и о населении восточной и

западной частей страны. Поэтому установленные факты и явления индийской культуры в древности нельзя безоговорочно принимать за всеиндийские. Все сказанное относится также к попыткам реконструировать некую единую древнеиндийскую социальную структуру и присущие всем областям страны общественные отношения.

Наша задача — наметить характерные черты индийского общества в период, предшествовавший появлению кастовой организации в процессе кастообразования. Решая ее, автор считает необходимым объяснить прежде свое отношение к периодизации древней и средневековой истории Индии, коснуться древней литературы как исторического источника, высказаться по поводу так называемой арийской проблемы и объяснить соотношение понятий «каста» и «варна».

Тезис состоит в том, что было время, когда в Индии не было не только каст, но и варн, затем в течение тысячелетия господствовал именно варновый строй, сменившийся, наконец, кастовым, в котором сохранились только пережитки варн в качестве номинальных престижных категорий.

Надо сразу признаться, что принятая многими историками квалификация всего древнеиндийского общества рабовладельческим (имея в виду способ производства) представляется слишком категоричной, априорной, требующей более убедительной научной аргументации. Многим работам по древней и средневековой истории Индии присущи некоторый догматизм в периодизации индийской истории и недооценка влияния варнового и особенно кастового строя на классовую структуру и систему отношений. Догматизм этот выражался стремлением найти в истории Индии все известные науке общественно-экономические формации, а смену их расположить в полном соответствии с классической европейской моделью. Логика этих построений состояла в том, что, раз существовали в древности государства (в этом нет сомнений), значит, были уже классы, а если классы, то и соответствующие социально-экономические формации. И если был раб, значит, была рабовладельческая формация, а раз была рабовладельческая, значит, ее должна была сменить феодальная, а уже капиталистической формации мы сами свидетели. Но если учитывать несвойственные европейским, да и едва ли не всем другим обществам варновые и кастовые различия внутри классов и классовые различия внутри варн и каст, то становится очевидным: классовые проблемы в истории Индии настолько специфичны, что не укладываются в теоретическую модель, и ученый должен внести в нее соответствующие коррективы, чтобы объяснить именно индийскую специфику классовых отношений в кастовой среде.

Да, кастовой дифференциации североиндийского общества предшествовало социальное расслоение наиболее развитой его части на четыре варны и выделение преимущественно из первых двух господствующей знати, тогда как две другие варны

составили основную массу подвластного этой знати трудового населения.

Категория вождей, правителей, знати, воинов, спаянная хотя бы тем, что жила за счет налогов и дани, т. е. за счет государства, не участвуя в процессе производства и не создавая никаких материальных ценностей, в совокупности представляла как бы особую социальную общность — иждивенческую, эксплуататорскую часть общества. Теоретически рабовладельцы в древней Индии могли существовать именно в этой среде, хотя сторонники концепции рабовладения ни одного из них не назвали по имени и не описали ни одного рабовладельческого хозяйства.

В составе трудового населения древней Индии рано появились рабы и существовали на протяжении всего средневековья и даже в новое время. При этом следует иметь в виду, что содержание переводимого словом «раб» древнего термина *даса* никогда не ограничивалось понятием «раб». Действительное содержание его значительно шире. А кроме того, оно претерпело историческую эволюцию. Так, преимущественное значение «раб» термин приобрел начиная приблизительно со времени дхармашастр. В них и в других древних текстах упоминаются разные категории рабов наряду с другими группами трудового населения. Во всяком случае, существование рабов в индийском обществе в течение по крайней мере двух тысячелетий не вызывает сомнений. Весь вопрос в том, какова их роль в общественном производстве, и составляли ли они когда-то особый класс. Мнения ученых расходятся. Так, индийский историк Д. Д. Косамби писал: «... ни в один из периодов истории Индии мы не обнаружим в ней рабства в классическом, европейском понимании этого слова». Речь безусловно идет о классе рабов в Индии. Далее Косамби пишет: «...роль рабского труда в производственных отношениях и как источника производительных сил была ничтожна» [37, 33]. Того же взгляда на рабов в Индии придерживается другой индийский историк — Р. Ш. Шарма [64]. По-видимому, дело в том, что это было патриархальное домашнее рабство, а не рабовладельческая формация. В какой-то период в конкретных условиях рабы могли проявлять классовые тенденции, но подлинная консолидация их в особый класс ни в древности, ни позднее так и не состоялась.

Еще сложнее обстояло дело с классом рабовладельцев. Его существование, социальный состав, правовое положение и место в обществе до сих пор не выяснены. Рабов мог иметь и государь, и его наместник, и военачальник, и государственный чиновник, и многие другие, вплоть до простого общинника, т. е. люди разных варн и каст, разного имущественного и социального положения, разного настолько, что совокупно они не могли составить один класс.

Рабы вместе с рабовладельцами составляли столь малую часть общества, что закономерности сложившихся в этой среде

общественных отношений нельзя распространять на все общество. Общественная роль их была ничтожной. Труд рабов не создавал сколько-нибудь заметной доли общественного продукта. Эксплуатация рабов отнюдь не определяла основной характер производственных отношений, т. е. способ производства в индийском обществе. А в массе эти отношения складывались между лично-свободными общинниками и облагавшим их налогами государством, в лице его правителей, получавших эти налоги через многочисленных наместников, представителей административного аппарата, посредников на долевых началах или чиновников на жалованье, в совокупности и составлявших господствующий нетрудовой эксплуататорский слой общества, не бывший, однако, единым классом рабовладельцев.

Следовательно, я исхожу из того, что в древней Индии наметилось предклассовое или раннеклассовое социальное расслоение, но классы еще не кристаллизовались, не стали основными социальными категориями, определяющими структуру общества. Можно допустить существование своеобразного рабовладельческого уклада не только в древней, но и в средневековой Индии. Однако этот уклад так и не стал господствующим способом производства в индийском обществе.

Характерным для древнего индийского общества было одновременное с классовым, но в конкретных условиях более существенное варновое его расслоение. В течение всей древности варновая структура и варновые отношения, как впоследствии кастовые, доминировали в обществе. Они затрудняли и осложняли процесс классовой консолидации и своеобразно деформировали процесс становления классовых формаций в Индии.

Итак, характер индийского общества в древности определялся прежде и более всего варновым его строем. Рабовладельческие отношения существенно осложняли его, но были второстепенными, не определяющими. Такое же, если не большее, влияние на средневековое и более позднее общество Индии оказала кастовая система. И надо признать, что система эта никак не укладывается в рамки феодальной формации.

Структура феодального общества предполагает четкое выделение двух социальных категорий двух антагонистических классов: крупных землевладельцев и эксплуатируемых ими лично-зависимых от них земледельцев. Структура индийского кастового общества включает сотни кастовых общностей разного социального положения, регулярно взаимодействующих в производственной и социальной жизни. Пока никем не выполнена корреляция той и другой структур. Существование феодализма в средневековой Индии остается гипотетическим.

В реконструкции феодального общества в Индии убедительно выглядит категория эксплуататоров. По существу, это те же, что и в древности, правители государств, их наместники и многочисленные другие посредники по сбору налогов разного ранга, от областных до деревенских. А налоги составляли основной

источник доходов государства и обычную форму эксплуатации трудового населения как в древности, так и в средневековье. Налоги с определенной земельной площади, с деревенской общины или группы населения собирали и государственные чиновники на жалованье и разного рода уполномоченные и посредники на долевых началах. В источниках упоминаются многие формы выдачи правителями определенным лицам полномочий на сбор налогов с определенной территории или с населения определенных населенных пунктов с правом удержания в свою пользу оговоренного процента или всей суммы налога. Такими были в подавляющем большинстве упоминаемые источниками случаи «земельных пожалований», или земельных держаний. Многие историки (например, тот же Р. Ш. Шарма) толкуют эти пожалования как передачу в собственность не только земли, но и населения соответствующих деревень. При этом забывают, что фактически ни земли, ни деревни, ни тем более жители деревень не составляли собственность дарителя и, следовательно, не могли быть передаваемыми в собственность. Посредникам передавалось не право собственности на землю, а право удержания за собой некой доли налогов с этой земли, с этих деревень или вообще с данной территории. Однако своеобразными феодалами в этой массе эксплуататоров можно считать только многочисленных правителей разных по размеру государств, часто состоявших в вассальной зависимости одни от других.

Если всех этих эксплуататоров, т. е. живущих на нетрудовые доходы, еще можно принять за класс феодалов, то среди эксплуатируемых в Индии того времени класса феодальных крестьян мы совсем не найдем. В условиях кастовой иерархической структуры сельского общества и при характере межкастовых отношений в кастовой сельской общине классу крепостных или лично-зависимых крестьян, составляющих чью-то собственность, просто нет места. Основную массу общественного продукта производили лично-свободные общинники разных каст, от брахманов до неприкасаемых. Поэтому можно согласиться с тем же Р. Ш. Шармой, когда он пишет: «...мелкие крестьянские наделы не были привязаны к крупным владениям лендлордов ни юридически, ни экономически»; «Крепостничество в отличие от Западной Европы не было для Индии типичным явлением»; «Отличительной чертой индийской феодальной экономики было отсутствие крупных аграрных хозяйств и поместий лендлордов...»; «Возможно, что свободные крестьяне продолжали владеть основной частью земли и платить налоги непосредственно государству» [64, 400].

Итак, попытки реконструировать способ производства и общественный строй в древней и средневековой Индии должны опираться на всесторонний учет варнового и кастового строя, существовавшего в ней более двух тысячелетий, и многовековую историю сельской кастовой общины.

Открытую археологами культуру древнего Инда принято считать протоиндийской, т. е. первоначальной собственно индийской культурой. Современные методы датировки археологических материалов позволяют уверенно датировать ее третьим, может быть, первой половиной второго тысячелетия до нашей эры. Не исключено, однако, что нижний предел окажется древнее. И не было каких-либо сомнений в ее местном, чисто индийском происхождении. Она считается исконно индийской. При этом ученые склонны принимать ее за начальный этап некой общендийской культуры, хотя ареал распространения ее покрывал только северо-западную часть Индийского подконтинента.

Пока известны только материальные памятники этой культуры, на основании которых можно составить представление о характере и уровне развития материального производства, о профессиональном мастерстве древних индийцев и предположить профессиональную специализацию отдельных групп населения. Однако некоторые ученые идут дальше, пытаясь на тех же материалах представить себе социальный строй протоиндийского общества и некоторые элементы его духовной культуры, например религию и мифологию. Группа советских исследователей значительно продвинулась в деле изучения эпиграфических материалов этой культуры<sup>2</sup>. Для моей темы существенны заключения исследователей о возможной близости языков создателей этой культуры к дравидской языковой семье<sup>3</sup>. Это дает основание допустить наличие протодравидийского субстрата на территории Северной Индии даже позднее, в так называемую ведийскую эпоху, и возможные воздействия его на индоарийские языки тех времен. Предположение о наличии дравидийских и даже мундских элементов в ведийском языке высказывались и раньше [24], но генетические связи их с языком ведийской литературы не установлены. Вместе с тем совершенно очевидно, что основная масса местного индийского населения времен «Ригведы» могла говорить и на неизвестных нам языках, и даже индоевропейских, принесенных в Индию до времен «Ригведы», но едва ли на проблематичных в этой части дравидских или мунда. Поэтому странно, что, именуя языки индоарийскими или индоевропейскими, ученые не ищут в Индии доведийского периода ни протоиндоарийский, ни протоиндоевропейский языковой и этнический субстрат.

Наши представления о социальной структуре и отношениях в протоиндийском обществе времен так называемой Хараппской цивилизации до сих пор весьма неопределенны и остаются предметом догадок. Высокое развитие материальной культуры предполагает и соответствующий уровень общественного развития. Не последней важности факт состоит в том, что протоиндийские материалы характеризуют преимущественно культуру крупных поселений или городскую культуру. Высказывались

предположения о классовом характере протоиндийского общества и наличии в нем рабов. Но эти догадки пока не подтвердились и не дали оснований для построения сколько-нибудь научных гипотез. Поэтому следует признать, что социальный строй протоиндийского общества нам пока не ясен. Нет оснований предполагать в нем не только кастовое, но и варновое деление.

К середине II тысячелетия до н. э. городская культура типа Хараппы прекратила существование. А несколько столетий спустя на ее месте сложилась совершенно отличная от нее ведийская культура, точнее, культура времени «Ригведы» — сельская по характеру поселений, преимущественно скотоводческая, и названная так по имени основного, на этот раз литературного источника наших сведений о ней. Между этими культурами существует временной разрыв в несколько столетий, пока не заполненный какими-либо историческими материалами, которые дали бы этому переходному периоду определенную культурную характеристику. При всех достижениях археологии последних двух-трех десятилетий не установлена историческая преемственность ведийской культуры от протоиндийской, или так называемой Хараппской, цивилизации.

По данной традиции, создателями, носителями и распространителями ведийской культуры считаются вторгнувшиеся к тому времени в Индию арийские племена. Культурные потенции этих племен были настолько мощными, что последующий культурный процесс на многие века определился их влиянием. Доминирующей представляется их роль и в древнеиндийской литературе, ставшей основным источником наших сведений по дальнейшей истории Индии. На ней основаны и наши представления о генезисе варновой, а затем и кастовой организации.

\* \* \*

Чтобы читатели правильно поняли мое отношение к условиям зарождения каст и процессу кастообразования, необходимо сделать некоторые акценты на особенностях древней литературы, на этот раз в качестве источника реконструкции раннего периода этого процесса. Так, приходится под особым углом зрения рассмотреть некоторые вопросы периодизации древнейшей литературы, степень священности ее, т. е. религиозности ее содержания, силу и продолжительность арийских начал в ней и в индийской культуре вообще.

Древнеиндийская литература представляет собой особое явление во всей относящейся к древности мировой литературе. Основное содержание ее составляет грандиозная мифология, не сравнимая ни с какой другой по объему, разнообразию жанров и бесчисленности сюжетов. Традиционное индийское мышление в древности пренебрегало категориями времени и пространства, поэтому индийская мифология, а с ней и древняя литература



начисто игнорировали хронологию, пренебрегали последовательностью событий во времени и локализацией их в пространстве. Отражаемые явления и события они переносят в такую даль времени, о которой и не грезилось самым ярким архаизаторам истории человечества. Не было в древней Индии ни летописцев, ни историков, ни географов, не было и представлений о временной связанности явлений, т. е. об историческом процессе.

Памятники древней литературы многие столетия существовали в изустной передаче, а наука познакомилась только с письменными вариантами их, включая «Ригведу», восходящими к средневековью. Некоторые поздние произведения оказались записанными раньше, а ранние позднее. Так, Р. Ш. Шарма не без основания считает, что ведийские тексты в виде манускриптов появились не раньше X в. н. э. [64, 302]. При этом одни и те же сюжеты и имена можно встретить в памятниках, относящихся к разным временам и литературным жанрам. Вот почему попытки восстановить объективный исторический процесс и общественные отношения на этих вневременных источниках всегда были гипотетическими, приводили к субъективным и даже тенденциозным построениям. Ученые, пытавшиеся внести периодизацию в процесс социального и культурного развития индийского общества, по-разному группировали источники и соответственно устанавливали разные стадии этого процесса.

Индийская литература представляла своеобразный, если не уникальный, феномен и в другом отношении. Всякая литература в конечном счете есть творчество и культурное достояние создавшего ее народа или народов. Индийская в этом отношении не составляет исключения. Но важно принимать в расчет характер и социальную сущность той культурной элиты, трудами которой древнее устное народное творчество принимало окончательную редакцию и в дальнейшем письменную форму. Доминирующая роль в создании, распространении, филологическом, философском и религиозном осмыслении и толковании древнеиндийской литературы принадлежит одной социальной категории индийского общества — именно брахманству. Многими веками отдельные произведения и целые жанры этой литературы существовали в изустной передаче. Из поколения в поколение в своеобразных школах брахманских мудрецов устно и буквально передавалось содержание того или другого произведения литературы. Позднее, многие столетия спустя, трудами того же брахманства памятники древней литературы были зафиксированы письменно.

Известно, что еще в древности каждый брахман обязан был получить некое начальное образование. Но для массы рядового брахманства это образование ограничивалось заучиванием наизусть относительно скудных по объему фрагментов из ведийских гимнов и некоторых других произведений литературы, элементарными сведениями из других наук, а также усвоением основ варнового, а позднее кастового режима. Еще менее

сложной была учебная программа для кшатриев и вайшьев. Шудры даже к слушанию гимнов не допускались. Так что прославленная древняя литература и позднее была достоянием и фактической привилегией только брахманской элиты. И следует помнить, что позднейшие представления, будто в древности эта литература была общеиндийским культурным достоянием, несомненно преувеличены заботами того же брахманства.

Итак, содержание и толкования древнеиндийской литературы изначально тенденциозны. Исследователю ее, особенно историку, следует вносить в эти, ставшие традиционными толкования свои коррективы.

Отмечая монопольную роль брахманства в создании, распространении, изучении древней литературы, сетуя на безусловную, именно брахманскую, тенденциозность самого содержания произведений и толкования их, следует воздать должное брахманству за сохранение для потомков в полной неприкосновенности древнейших, ценнейших и оригинальнейших памятников культуры. Следует воздать должное брахманству и как творцу, носителю и распространителю санскрита. Санскритом пользовались, изучали его, сочиняли и писали на нем, обучали ему преимущественно брахманы. И несмотря на ведущую роль санскрита в индийской культуре, он всегда был языком варновой и кастовой элиты. С этой поправкой мы и должны воспринимать его как язык древней Индии.

Вслед за брахманским жречеством не только индийские, но и многие европейские ученые всю литературу от «Ригведы» до позднейших пуран считали священной — священным писанием индийской религии. Так, П. Томас, автор своеобразных хрестоматий в английской индологии, как бы подытоживая мнения авторитетов, священной считает всю индийскую литературу, предшествующую Калидасе, с которого будто бы только и начинается светская индийская литература [40, 97—105]. Такое навязанное брахманским жречеством отношение к основному источнику наших сведений об индийском обществе выражалось и в непомерном преувеличении роли религии в Индии, в представлениях о том, что сама жизнь для них — непрерывное выполнение религиозного долга, о религиозной сущности самой индийской культуры и, что для нас особенно важно, о богоданности и непреложной святости социальных различий, т. е. религиозной природе четырех варн и бесчисленных каст. Сторонники гипотезы о религиозной природе варн и каст исходят при этом из некоторых самоочевидных, как им представляется, аксиом, например: что истоки индийской культуры следует искать в арийском обществе и его так называемой ведийской религии; что варны — изначальные, имманентные категории арийского общества; что сотворение варн из тела всевышнего<sup>4</sup> — легенда, подтверждающая, однако, их связь с ритуалом, а значит, с религией; что касты суть варны в процессе их дальнейшей эволюции.

Европейские ученые если и не верили в божественное происхождение варн, то все же приняли брахманскую версию о религиозной сущности кастового строя и ритуальном характере кастового режима. Поэтому неудивительно, что в работах западных ученых по индийской религии так много внимания уделялось кастам, а в работах о кастах вся специфика их объяснялась особенностями индийской религии<sup>5</sup>. Взаимосвязь того и другого никем не оспаривается, но следует разобраться в действительном их соотношении, в частности в причинно-следственных связях самой социальной структуры и отражении ее в идеологии.

Отношение к древней литературе как священному писанию для индийцев было традиционным, а для европейских ученых оправдывалось прецедентом Библии. Поэтому никого не шокировало толкование отраженных в этой литературе явлений и событий как священной истории, т. е. истории индийской религии. Отчасти это объясняется равнодушием древних индийцев к истории. Сами индийцы до так называемых мусульманских завоеваний не интересовались своей гражданской историей, не составляли настоящих исторических хроник и летописей и не пытались научно периодизировать процесс прошлого материального и духовного развития общества.

Если веды, брахманы и некоторые другие поздневедийские произведения литературы можно относить к категории священной на том основании, что речь в них часто идет о богах и жертвоприношениях, то эпические поэмы относить к священному писанию можно только при крайней тенденциозности толкования их содержания, как это свойственно было брахманскому жречеству. Так, с точки зрения брахманской ортодоксии, ничто не может быть священнее, религиознее «Бхагавадгиты». И действительно, она изобилует религиозными сюжетами и свойственной религии постановкой многих, часто нравственных проблем. Даже текст ее формально суть подслушанные и зафиксированные изречения Кришны, который сам в этом тексте настойчиво выдает себя за верховное божество. Между тем можно и, с точки зрения историка культуры и социолога, должно рассматривать «Бхагавадгиту» в основном как трактат о моральных, этических ценностях и проблемах, только изложенных в форме откровений из уст верховного божества. И Кришна выступает в «Гите» преимущественно поучающим мудрецом-философом, гуру, хотя и в божественной его ипостаси.

Но если даже согласиться со священным характером «Гиты», основное содержание эпических поэм не имеет отношения к религии. И уже нет ничего священного в дхармашастрах и «Артхашастре», если даже касаются они религиозных сюжетов или упоминают богов, жертвоприношения и ашрамы. Выпадают из этой категории и знаменитые сочинения Панини и Патанджали по грамматике, языкознанию, филологии. И, уж если на то пошло, пураны, даже позднейшие, средневековые,

с большим основанием можно отнести к категории священной литературы. Что же касается канонической буддийской литературы, она если и может быть названа священной, то уж никак не той религией, которую проповедовало брахманство и о которой в данном случае идет речь.

Нельзя, конечно, впасть в другую крайность и отрицать религиозный характер содержания некоторых сюжетов, целых разделов и даже отдельных памятников древнеиндийской литературы<sup>6</sup>. Но отношение ко всей этой литературе как священному писанию мешает нам уразуметь многое в социальном строе и культуре древнеиндийского общества. И если священна эта литература, то не в качестве откровений религии, а как бесценный памятник культуры человечества.

Филологам свойственно объединять всю древнейшую индийскую литературу, от «Ригведы» до поздних упанишад, в одну категорию ведийской литературы. Однако историку периода «Ригведы» она представляется особым, отличным от поздневедийского, предшествующим этапом развития индийского общества и культуры. Если время «Ригведы» следует за протоиндийским с продолжительным отрывом, то и «Ригведу» от последней литературы, даже других вед и брахман, отделяют столетия. Культура «Ригведы» не просто на много веков старше, но создавалась и процветала она на другой, отличной от отраженной в поздневедийской литературе территории, в иной географической и этнической среде, на иной, предшествующей стадии исторического развития. Географические, этнические и социальные реалии «Ригведы» ничего не говорят не только о Южной Индии и ее населении, но и о географии и населении долины Среднего Ганга. Ареал культуры «Ригведы» — это преимущественно Панджаб и североиндийские территории, в определенной мере перекрывающие ареал протоиндийской культуры, более ограниченный по размерам. Так, культура времен «Ригведы» не перевалила за водораздел Инда и Ганга, тогда как остатки Хараппской культуры обнаружены даже в Дообе Ганга и Джамны. И хотя последующие самхиты, брахманы и упанишады как бы продолжали, развивали и комментировали «Ригведу», эти памятники принадлежат иной, отличной от ригведийской эпохе, сложились также на иной территории, в значительной мере в иной этнической среде. Нет, например, сомнений по поводу существенных отличий языка «Ригведы» от языка последующей ведийской литературы, не говоря уже о языке эпоса<sup>7</sup>. Язык дошедшего до нас текста «Ригведы», по-видимому, древнее языка последующей литературы. Но этот текст зафиксирован много столетий после создания «Ригведы». Первоначальный ее язык мог быть отличным и еще более древним. Иначе говоря, мы не знаем степени адекватности известного языка «Ригведы» языку начального ее варианта и языкам арийских первопришельцев в Индии.

Разнятся и географические представления авторов собствен-

но «Ригведы» и других самхит. Авторы «Ригведы» почти ничего не знали о Ганге и Ямуне. Им не были известны, например, рис и тигр, характерные для флоры и фауны Среднего Ганга. Поэтому не следует механически переносить реалии поздневедийского периода на время «Ригведы» и наоборот.

Вслед за авторами древней литературы и европейская наука надолго оказалась зачарованной грандиозным мифом об ариях, эпохальном значении появления их в Индии и феноменальной роли в создании индийской культуры. Выявление истинной их роли составляет особую «арийскую проблему» в индологии. Постановка этой проблемы, применительно к процессам социальной дифференциации древнеиндийского общества, непосредственно относится и к нашей теме. Вот почему приходится здесь специально останавливаться на роли ариев в Индии.

Суть мифа состоит не в том, что когда-то в незапамятные времена произошло массовое вторжение в Индию народов, собирательно именуемых арья или арии. Наукой доказано такое вторжение приблизительно в середине II тысячелетия до н. э. Суть мифа сводилась к представлениям о том, что арии были наделены необычайным культурным потенциалом, способностью произвести коренные метаморфозы в культуре громадной, многоплеменной и многоязычной страны, а также руководить ее культурным развитием вплоть до нашего времени.

В соответствии с этим предполагалось, будто арии явились носителями нового для Индии расового типа, что были они светлокожими европеоидами, а встреченное ими местное население было чернокожим; что пришельцы говорили на одном из неизвестных индийцам индоевропейских языков, на котором уже существовала литература; в частности, предполагалось, что «Ригведа» создана ариями и готовой принесена в Индию; что так называемая ведийская религия, которую считают первоосновой индуизма, возникла также вне Индии; что еще до переселения в Индию общество ариев делилось на варны, принимаемые за начальную форму каст.

Следуя мифу, наука вторжению ариев придает всеиндийское значение, хотя в течение многих столетий арийские пришельцы жили в Панджабе и не перевалили даже в бассейн Ганга. К сожалению, и наука односторонне учитывает только влияние пришельцев на индийцев, причем влиянию этому не ставятся ни территориальные, ни временные пределы. Но слишком мало сделано для выявления обратного воздействия собственно индийской культуры на арийских пришельцев.

Миф об ариях наукой уже скорректирован. Так, после изучения краниологического материала из раскопок Хараллской цивилизации уже ясно, что арии не были первоносителями европеоидного антропологического типа в Индии. Само нашествие ариев представляется теперь не единовременным, а длительным, в течение столетий, процессом. Предполагается также, что арии говорили не на одном языке, а на разных родственных

языках или диалектах. Специалисты уже знают, что так называемая ведийская религия ариев не была готовой принесена в Индию. Все это теперь уже очевидно. Тем не менее рецедивы мифа до сих пор дают себя знать даже в научной литературе.

Не вызывает сомнений тот факт, что миф об ариях был создан в брахманской среде спустя многие столетия после «арийского завоевания». Тем не менее многим ученым именно арийское общество представлялось начиненным имманентными потенциями, которые в дальнейшем и породили индийскую цивилизацию, ее особый общественный строй и отношения.

В конце XIX — начале XX в. строились гипотезы преимущественно на попытках так или иначе связать происхождение каст с последствиями арийского вторжения. При этом авторы гипотез исходили из мифа о безусловном приоритете и продолжительном господстве ариев в индийской культуре. Так, французский ученый Эмиль Сенар возникновение кастового строя в Индии объяснял этногенетическими условиями, а именно воздействием вторгнувшихся в страну ариев — исконных, по его мнению, носителей если не кастового, то варнового общественного строя — на местное индийское население. Такие тенденции он усматривал в древности в греческом, римском и в иранском обществах [307, 204—209, 232—245]. Превращение же этих тенденций в систему только в Индии Сенар объяснял как раз сомнительной для современной науки политической и культурной изоляцией страны в древнем мире.

В начале нашего века популярной была гипотеза известного английского антрополога и знатока каст Херберта Рисли. Свою гипотезу происхождения каст Рисли строил на чисто расовом принципе столкновения европеоидных пришельцев-ариев с темнокожим аборигенным населением Индии. При этом считалось, что арии, несмотря на разновременность переселения их в Индию из разных мест Евразии, представляли собой антропологически и культурно однородную массу, тогда как коренное население Индии было необычайно разнородным. Предполагалось также, что внедрение ариев в аборигенную индийскую среду и взаимодействия их с местным населением протекали при гегемонии пришельцев и настойчивом стремлении их максимально сохранить чистоту крови и предотвратить смешения с аборигенами путем ужесточения эндогамии. Тем не менее смешения в тех или иных вариантах и пропорциях были со временем неизбежны, и Х. Рисли именно так объяснял многообразие каст. Кастовый статус определялся пропорцией арийской крови, которая, по мнению Рисли, проявлялась и в морфологических признаках. Ученый даже пытался построить классификацию каст только на показателях нового индекса [293]. В свое время гипотеза Рисли пользовалась признанием. Им был написан и до сих пор методологически важный раздел о кастах в отчете Всеиндийской переписи населения 1901 г. [193].

Однако гипотеза Рисли продержалась недолго. Она не мог-

ла, например, объяснить кастовую ситуацию в Южной Индии, где арийские элементы не играли существенной роли и расовые коллизии не были типичны. Как уже сказано, подорвали гипотезу и краниологические материалы из раскопок Хараппы и Мохенджо Даро, показавшие, что арии не были первыми европеоидами в Индии. Да и вообще стало ясно, что всеиндийский расовый конфликт в древности — досужий вымысел. Однако реминисценции этого мифа мы можем еще наблюдать в ходячих представлениях об ариях как монопольных создателях и носителях индийской культуры.

Полностью миф об ариях не исповедуется теперь даже в Индии, не говоря о зарубежной науке. Но рецидивы его, выражающиеся в тех или иных преувеличениях роли ариев и арийских начал в истории индийской культуры, упорно держатся в нашей литературе. В частности, преувеличивается их роль в процессе кастообразования. А. А. Куценков, например, утверждает, что «...ариям принадлежит решающая роль в оформлении кастовой системы» [47, 49]. Г. Ф. Ильин пишет: «...возникновение по крайней мере трех высших варн относится еще к периоду индоиранской общности, т. е. задолго до того, когда индо-арии пришли в Индию» [15, 166]. А варну он считает одной из форм касты [15, 163]. Здесь вызывает возражение отнесение касты ко временам до формирования индоарийской общности, т. е., возможно, ранее середины II тысячелетия до н. э. Ведь если варны возникли еще до того, как арии поселились в Индии, т. е. прежде чем они стали индоариями, то какое отношение имели пришельцы к кастам? В каком древнем обществе, миновавшем первобытность, не было жрецов, воинов и народа? Эти категории еще не варны, а варны — еще не касты. Процесс кастообразования начался, когда пришельцы как этническая общность давно уже растворились в индийском обществе.

Опаснее другое молчаливо исповедуемое заблуждение, будто в Индии арии встретили культурный вакуум, что с момента своего появления в этой стране именно они стали источником, носителем и средоточием культуры, а привнесенные ими языки вытеснили так и оставшиеся неизвестными науке исконно индийские языки, по крайней мере на всей территории Северной Индии. Ошибочными кажутся представления, будто, продвигаясь в глубь Индии, арии не только покорили, но и ассимилировали местное население. Например, утверждается: «Распространяясь на территории Северной Индии, они (арии.— М. К.) смешивались с местным населением и ассимилировали его. На их языках и диалектах были составлены ведийские гимны, „Махабхарата“, „Рамаяна“, многие другие произведения индийской литературы» [20, 12, 13]. Между тем опыт всех последующих исторически засвидетельствованных вторжений в Индию иноземцев показывает, что не пришельцы ассимилировали громадное и по тем временам, во много раз превосходящее их местное население, а наоборот, раньше или позже сами пришельцы

ассимилировались и растворились в массе местного населения, оказав на него большее или меньшее влияние.

Важно отметить, что большинство встреченного ариями местного населения Северной Индии принадлежало к тому же антропологическому типу, что и сами пришельцы. Основная масса этого населения жила оседло в благоустроенных, городского типа поселениях, занималась земледелием, скотоводством и различными промыслами. Естественно, что встретили пришельцы в том же Панджабе и менее культурные группы населения, к которым могут относиться эпитеты «Ригведы», означающие «варварство» или «дикарь». Поэтому сомнение вызывает традиция приписывать разрозненным, может быть, полукучевым и, во всяком случае, пастушеско-скотоводческим арийским племенам способности подвергать мощному и всестороннему культурному воздействию во много раз превосходящее их численно, оседлое, земледельческое и, возможно, более культурное североиндийское население. Совершенно очевидно, что это преувеличение и тот же культивируемый брахманством миф.

Нельзя, конечно, отрицать или преуменьшать культурный потенциал ариев, но не следует упускать из виду, что деятельность их в Индии, даже в ведийский период, отражала эти потенции уже оплодотворенными и обогащенными культурой местного населения. А культура эта задолго до появления в стране ариев существовала в форме Хараппской цивилизации.

На севере Хараппская цивилизация ограничивалась только южными районами Панджаба и не распространялась выше среднего течения панджабских рек. Земли, лежащие севернее, были как бы за пределами этой цивилизации. Их-то и осваивали арии в первую очередь. Нет оснований предполагать незаселенность этих земель к приходу ариев или думать, что местное население было варварским. Об этом говорят, в частности, эпизоды борьбы ригведийского царя Судаса с его неарийскими противниками в Панджабе.

Долина среднего Инда, средняя часть панджабских рек и прилегающие склоны Гималаев с незапамятных времен стали основным ареалом расселения ариев. Об этом можно судить по перечислению джан [племен] в самой «Ригведе». Можно согласиться с учеными, предполагающими, что арии времен «Ригведы» были последней волной арийских нашествий, наслонившейся на предшествующие их вторжения и иссякшей в восточном Панджабе. Во всяком случае, творцы «Ригведы» практически ничего не знали о стране и населении южнее, в долине Ганга.

Между тем из «Махабхараты» и пуран можно заключить, что и в долине Ганга жили предшествующие ригведийским арийские или протоарийские племена, неизвестные «Ригведе», потомками которых могли быть паньчала, шурасена, матсья и др. Можно предположить, что арии времен «Ригведы» получили опыт общения с пришедшими сюда ранее арийскими племенами



и неизвестным нам пока доарийским населением Индии. А к этому времени все арии в Индии стали уже индоариями.

Нет оснований преувеличивать степень этнокультурной общности ариев, предполагать некий общий культурный уровень этих полукочевых пришельцев, их одностороннюю активность при аморфности и пассивности массы культурно отсталых аборигенов и придавать всеиндийское значение их контактам еще в бассейне Инда. Скорее всего взаимодействовали отдельные и разные группы пришельцев с разными этническими группами местного, причем только североиндийского, населения. В результате на каком-то, по-видимому, древнепанджабском этническом субстрате под воздействием ариев и в смешении с ними формировались те индийцы «Ригведы», за которыми в литературе еще долго сохранялось, уже в качестве социального обозначения, название арья. Небеспристрастные к ариям авторы вед и другой древней литературы именно им приписывали славу создания индийской культуры.

Не умаляя этой славы, следует, однако, иметь в виду, что уже создателями «Ригведы» были не те арии, что многими столетиями раньше вторглись в пределы Северной Индии, а дальние их потомки — индоарии в настоящем смысле этого слова<sup>8</sup>. Значение арийского элемента этого двуединства обычно преувеличивается, а индийского — недооценивается. Творцы же эпоса и дхармашастр едва ли вообще могут претендовать на звание даже индоариев. До них по крайней мере тысячелетие прошло с появлением в Индии ариев — тысячелетие их взаимодействия с местным населением и, конечно же, процесса растворения в нем. Творцами эпоса в лучшем случае были индийцы, очень отдаленные предки которых получили большую или меньшую примесь арийской крови. Но если даже признать бесспорную активную роль этой примеси в процессе создания индийской культуры, то и тогда на арийской закваске восходила индийская опара.

Если так называемая культура Древнего Инда, по существу, североиндийская, а культура времен «Ригведы» преимущественно панджабская и в определенной мере арийская, то почти все последующие, наиболее прославленные памятники индийской культуры, вплоть до средневековых, созданы населением долины среднего Ганга, в котором физические следы ариев едва ли были различимы, когда от ариев оставались только воспоминание и, по существу, легенда.

В области, лежащие на Ганге, вторглись и покорили местное население даже не индоарии «Ригведы», а те в этническом отношении не определенные нами северные индийцы, в среде которых давно ассимилировались не только арии, но и разные панджабские этнические элементы. Возможно, что эти северные, или панджабские, индийцы представляли собой этнический конгломерат, в котором следы ариев еще были заметны. Но мы знаем, что это были не столь уж далекие предки тех.

«индов», с которыми встретился и сразился на Гидаспе Александр Македонский.

Беда наша в том, что мы не знаем ни этнической принадлежности встреченного ариями индийского населения, ни его языков, ни даже предметов материальной культуры.

Пробел в наших знаниях о доарийском, собственно арийском и просто индийском населении Северной Индии соответствующей поры пытались заполнить археологи. С ариями и ведийским периодом вообще они склонны связывать так называемую «культуру серой расписной керамики».

«Культура серой расписной керамики», обнаруженная археологами на территории восточного Панджаба, Индо-Гангского водораздела, в верховьях Ганга и Джамны, в Дообе и прилегающих районах Раджастанана, характеризует население территории предполагаемого расселения ариев на рубеже II—I и в первой половине I тысячелетия до н. э. Этническая принадлежность носителей этой археологической культуры еще не определена. Ясно, что это уже не Хараппская культура. Не дравидская она и не мундская. Несмотря на высказанные гипотезы, нельзя безоговорочно отнести ее к арийским пришельцам, хотя кое-что в ней (преобладание скотоводства, и в частности коневодства, тип жилища) дает повод соотносить ее с данными «Ригведы». Индоарии, будучи примесью в массе местного населения, едва ли могли оставить особый культурный слой, отличный от оставленного коренным населением. Да и серая расписная керамика вообще составляет только небольшую часть керамики культурного слоя, к которому относится [226, 287]. И по-видимому, правы авторы книги «Индия в древности», заявляющие, что «в настоящее время есть основания утверждать, что ни одну из известных послехараппских культур бассейна Инда и Центральной Индии неправомерно увязывать с индоариями» [21, 134]. Тем не менее «серую расписную керамику» те же авторы склонны приписывать именно ариям. Для выяснения истины перспективным был бы и специальный сравнительно-текстологический анализ, с одной стороны, «Ригведы», а с другой — поздневедийской литературы и эпоса с целью выделить собственно арийский субстрат в языке того и другого. Ведь если соответствующий материал «Ригведы» не может быть географически точно привязан, то чисто индийское и даже пригангское происхождение эпоса не подлежит сомнению. Новый археологический и сравнительно-филологический материал совокупно мог бы дать представления о действительных различиях в облике и культуре, с одной стороны, пришлых ариев, а с другой — поздних индоариев, настоящих индийцев, творцов древней цивилизации.

Неоспоримым доказательством ведущей роли ариев в индийской культуре обычно считают тот факт, что все население Северной Индии говорит и в наше время на так называемых индоарийских языках. Принято думать, что арии «Ригведы»

были первоносителями индоевропейских языков в Индии, что продвижение их в Индии сопровождалось вытеснением и ликвидацией всех языков местного индийского населения и заменой их арийскими диалектами, ставшими с той поры индоарийскими языками.

Предшествующая ариям или одновременная с появлением их в Панджабе интрузия дравидских и мунда языковых элементов в долину Ганга в принципе возможна. Но маловероятно, чтобы эти языки были субстратом индоарийских языков и в этой долине, тем более в Панджабе. На тысячи лексем языка «Ригведы» находят 3—5 десятков слов возможного дравидского происхождения. Ничтожные лексические и грамматические следы этих языков в индоарийских можно объяснить и многовековым их соседством. В языках долины Среднего Ганга такие следы вероятнее, чем в языках Панджаба.

Не случайно в название индоевропейской семьи языков включен индийский номенклатурный элемент. Ученые говорят и о праиндоевропейской языковой общности в V—VI тысячелетиях до н. э. и о возможной общей прародине индоевропейцев. Но это из области гипотез. А практически индоевропейские языки широко распространены вне Европы и вне Индии<sup>9</sup>. Но если эта языковая общность также индийская, тогда почему бы не усомниться в том, что арии «Ригведы» были первыми индоевропейцами в Индии, и не предположить в Индии той поры наличие кроме проблематичных протодравидского и протомунда еще и вероятного протониндоевропейского или просто индоевропейского языкового и этнического субстрата? Так, неизвестные «Ригведе» и позже обнаруженные уже в долине Ганга языки паньчала, матсья и шурасена, говорившие на них племена могли быть потомками этого доригведийского индоевропейского субстрата. К сожалению, миф об ариях как первоносителях индоевропейских языков в Индии помешал поискам в ней протоарийского субстрата<sup>10</sup>.

Беспрецедентным в истории представляется триумфальное шествие ариев по Индии. Неправдоподобным кажется процесс вытеснения и замены арийскими всех языков населения громадной страны. И странно, что дравидский и мунда субстрат, так покорно и полностью уступивший место арийским в Северной Индии, оказался непреодолимым для них на юге, за горами Виндхья.

Не в том ли все дело, что кроме дравидского и мунда существовал в доарийской Северной Индии и некий индоевропейский субстрат? В этом случае арийские языки в Индии оказались в родственной среде. Это предположение лучше объясняет необычайные темпы развития их даже на территориях, куда арии — физические носители арийского — вообще не дошли (Бенгал, Декан, Ланка).

Из сказанного следует, что на равных правах с существующей возможна и другая гипотеза происхождения индоарийских.

языков, а именно выводящая их не прямо и непосредственно из ведийского, а из тех, пока неизвестных нам разных древнеиндийских языков, которые и подвергались большему или меньшему влиянию разных же арийских языков. То же с этническим субстратом. Во всех случаях он был не столько арийским, сколько индийским. И варновая, а тем более кастовая организация появилась не на арийской, а на индийской почве. Кастовая, например, распространялась на Южную Индию, вообще не соприкасающуюся с ариями.

К началу культурного освоения ведийскими индийцами долины Ганга предполагаемые арии в их составе почти тысячу лет не получали пополнения из-за рубежа. Поэтому прославленная выдающимися памятниками литературы классическая индийская культура долины Ганга с полным основанием может считаться именно индийской. В качестве таковой за тысячелетие, начиная с VII—VI вв. до н. э., она распространялась на всю Северную Индию и даже на некоторые области Южной. При этом вклад собственно ариев в культуру Южной Индии никак не прослеживается. Литературный санскрит для нее был носителем уже не арийских, а индийских начал.

\* \* \*

«Ригведа» как бы заключала собой период становления раннеиндийского, а точнее, североиндийского общества, созданного при непосредственном участии ариев. Это было уже далеко не первобытное общество. Однако это был докастовый и не доварновый его период. Кто бы ни были создатели «Ригведы», они не знали даже варнового деления общества.

Следующим этапом развития индийского общества идет варновый строй, непосредственно предшествовавший кастовому.

Первоначально в обществе «Ригведы» различались две категории населения, именно арья и анарья (не арии) [305, 147], или даса. К первой относились только пришельцы арии, ко второй — все местное индийское, тогда это преимущественно панджабское население. Однако еще в «Ригведе» упоминаются и такие подразделения категории арья, как брахманы (жрецы), раджанья, или кшатрии (воины), вайшья, или виш (народ), но они еще не называются варнами [177, с. 44, 46]. Подобные группы встречались и в структуре других восточных обществ, стоявших на аналогичной стадии общественного развития, например в древнеиранском времени «Авесты»<sup>11</sup>.

Первое упоминание брахманов, раджанья (или кшатриев) и вайшьев в качестве варн вместе с четвертой варной — шудра содержится в гимне «Пуруша-сукта» — десятой, последней мандалы «Ригведы». В ней описывается акт творения варн всевышним из тела мифического первочеловека: брахманов — из уст, раджанья — из рук, вайшьев — из бедер и шудра — из ступней.

Но, по мнению большинства ученых, этот гимн, как и вся десятая мандала, является позднейшим добавлением в текст «Ригведы» [149, 350; 236, т. 2, 248]. Сарвапали Радхакришнан по этому поводу говорил: «Пурӯша-сукта, хотя она и является частью Ригведы, в действительности относится к веку брахман» [54, т. I, 108]. А начало «века брахман», по мнению ученых, — это несколько столетий позже времени «Ригведы».

В четвертую варну шудр включались и многочисленные элементы аборигенов из категории анарья. Не исключено, что уже в те поздневедийские времена среди этих элементов были дравидские или протодравидские. Так или иначе, уже древние шудры были полиэтничной и аморфной в социальном отношении категорией, составлявшей как бы промежуточное звено между варновым обществом и громадной неварновой его периферией. В последующем уже четыре варны составляли структуру древнеиндийского общества, населявшего преимущественно бассейн среднего и верхнего Ганга. Все это в совокупности требует более внимательного отношения к традиционной периодизации древней литературы и реконструируемого по ней исторического процесса.

Итак, необходимо признать, что следующие за «Ригведой» произведения ведийской же литературы сложились уже в другой части страны, в более позднее время и характеризуют иное общество.

Поздневедийское общество, нашедшее отражение в таких памятниках литературы, как брахманы и упанишады, было варновым. И длилось это его состояние не менее тысячелетия, во всяком случае до первых веков нашей эры. Не все население Индии входило в это общество. Так, почти ничего не известно о варнах на крайнем востоке и западе страны, а главное — во всей Южной Индии. Но составлявшая варновое общество наиболее культурная часть населения Северной Индии структурно состояла из четырех варн — социальных категорий, уже обнаруживших эндогамные тенденции, специализированных по кругу занятий, уже неравных по общественному положению, а именно: брахманов (жрецов, учителей, чиновников), кшатриев (воинов, правителей и знати), вайшьев (торговцев и земледельцев) и шудр (ремесленников и других, обслуживающих общество групп). Расположенные в таком нерархическом порядке, варны стражали в общих чертах профессиональную классификацию общества, но еще не давали представления о действительном разделении труда. Функционировало это общество в варновом режиме, т. е. в совокупности внутриварновых и межварновых отношений. О конкретной сущности их можно судить по трудовым, этическим и правовым требованиям, предъявляемым авторами дхармашастр к своим современникам, ссылающимся при этом на авторитет предков.

Варновая структура общества сохранялась и в эпоху джанапад, т. е. предгосударственных военно-демократических об-

разований в середине I тысячелетия до н. э. Это было докастовое, по существу, доклассовое состояние индийского общества, хотя с очевидным социальным неравенством и начатками государственности. Уже существовавшие в нем рабы и рабовладельцы еще не были классами. Это был варновый строй или варновое общество. Об этом красноречиво и убедительно говорят все дошедшие до нас поздневедийские и послеведийские источники, так называемые смрити<sup>12</sup>.

Это о варновом обществе и для него писали мудрецы свои брахманы и упанишады, а особенно сутры и шастры, создавали свои труды Яска, Панини, Каутилья, Катьяяна. К ранневарновому периоду могут быть отнесены и эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна». А дхармашастры переполнены варновой тематикой и, по существу, сосредоточены на варнах.

Дхармашастры, как и «Артхашастра», не имеют определенной абсолютной датировки, а описываемая в них территория — конкретных границ. Каждая из них представляет собой комплексный памятник, отражающий состояние общества не на какое-то определенное время, а на период, возможно, не в одно столетие, тем более вся совокупность дхармашастр<sup>13</sup>. Она, как думают большинство ученых, охватывает собой не менее пяти столетий на рубеже нашей эры. За это время в обществе происходили существенные изменения, не подвергшиеся в тексте дхармашастр никакой датировке или периодизации<sup>14</sup>.

По насыщенности обществоведческой информацией и содержанию ее дхармашастры вместе с «Артхашастрой» занимают особое место в ряду индийских исторических источников. Материалами дхармашастр пользуются для реконструкции варнового общества и выяснения природы кастовых различий, характера процесса кастообразования и сущности самой кастовой системы. На них следует специально задержать и наше внимание, тем более что предшествующие периоды, украшенные такими памятниками, как «Ригведа» и эпос, все же не дают необходимых представлений о структуре индийского общества, какие дают дхармашастры.

Судя по их сочинениям, составители дхармашастр принадлежали к весьма осведомленным и просвещенным, даже выдающимся представителям брахманства, возможно из ближайшего окружения правителей разных государств того времени. Не выяснено, на опыте каких именно государств составлял каждый из них свою шастру. Не знаем мы даже, в каком столетии они жили. Нет у нас оснований предполагать, что были они правителями, министрами или официальными законодателями в своих государствах<sup>15</sup>. Еще менее оснований подозревать их в претензиях на какие-либо полномочия составлять всеиндийские законы. Это дальние потомки, и мы в том числе, стали приписывать всем дхармасутрам, дхармашастрам, «Артхашастре» значение всеиндийского законодательства. В науке принято считать дхармашастры сборниками законов или законо-

дательными трактатами, чуть ли не кодексами, хотя собранные в них социальные, нравственные и житейские правила, поучения и наставления никем, кроме традиции, не предписаны и не утверждены. Составители дхармашастр подробно излагали, объясняли и сводили воедино традиционно существовавшие правила общественного устройства и принятые нормы отношений и поведения. Никаких новых законов они не вводили и никакие законы не отменяли<sup>16</sup>.

Следует всегда иметь в виду, что дхармашастры и «Артхашастра» суть не законы какого-то конкретного государства, существовавшего на определенной территории в определенное время, а некие благопожелания со стороны просвещенных брахманских мудрецов своего времени в отношении порядков во всяком царстве и инструкции царям вообще. В советской литературе уже высказывалась мысль о том, что каждая дхармасутра или дхармашастра описывает не какое-либо конкретное, местное или всеиндийское государство, а отвлеченное, скорее идеально-мыслимое. Соответственно и правовые нормы в дхармашастрах едва ли отражают реально существовавшие, обязательные ко всеобщему исполнению правила. Тем не менее принято думать, что речь идет об Индии вообще, как едином государстве, что выведенные в дхармашастрах социальные нормы и категории, как и обозначающие их термины, действовали на всей территории Индии. Во всяком случае, мы обращаемся с ними как с историческим источником. Между тем дхармашастры — это памятники преимущественно Северной Индии, Бхаратварши, Мадхьядеш и вообще североиндийских государств. В них почти отсутствуют как южноиндийские топонимы, так и этнонимы. Все авторы дхармашастр принадлежали к жителям Северной Индии, ее знали и о ней писали. Южные индийцы, по-видимому, долгое время не знали североиндийской дхармы. Южноиндийские древности не отразили варновый строй в такой степени, в какой существовал он на севере. Из варновых категорий, по существу, на юге стали популярны только брахманы, да и то уже не в качестве особой варны. Не знала Южная Индия ни чандалов, ни млеччхов. Все это следует иметь в виду, когда мы оперируем материалами дхармашастр.

Иначе говоря, у нас нет никаких оснований приписывать дхармашастрам всеиндийское значение. Даже если бы авторы сочинили их в письменном виде когда-то за несколько столетий до нашей эры, потребовались бы многие века, чтобы они стали достоянием и руководством миллионов неграмотных индийцев, живущих в разных частях громадной страны и говорящих на разных языках. Поэтому дхармашастры — больше жанровая традиция древнеиндийской литературы, нежели правовой кодекс и непосредственное руководство к действию для современников. Этот жанр литературы, призванный поддержать традиционные нормы социального строя и отношений, естественно и намеренно тенденциозен. Задача его — варнашрамдхарма, или

фиксация варновой структуры и варнового режима, т. е. норм поведения людей в варновом обществе. Итак, в дхармашастрах и «Артхашастре» описано не кастовое, а докастовое варновое общество, варновый строй, варнашрамдхарма.

Из дхармашастр более других известна и особенно важна для нашей темы «Манавадхармашастра», в переводах больше известная как «Законы Ману»<sup>17</sup>. Традиционно их и в науке принимают за выражение чьей-то высшей воли, за обязательный ко всеобщему исполнению кодекс. При таком догматическом восприятии дхармашастр варновый, а за ним и кастовый строй представляются декретированными законом. В действительности вся эта литература только констатирует определенные традиции и в крайнем случае санкционирует их.

Ману наиболее полно представляет нам развитой варновый строй накануне его распада и в самом начале процесса кастообразования. В основном сборник посвящен характеристике варнового общества, основным функциям варн, их общественному положению, режиму внутриварновых и межварновых отношений, в частности имевших структурообразующее значение в обществе брачных отношений. Так, брачным нормам, нарушениям их и проистекающим от этого последствиям посвящена почти вся десятая глава. Именно здесь, в тексте Ману, подтверждается божественное происхождение четырех варн, иерархический их порядок, дваждырожденность первых трех варн, резко противопоставляются другим и возвеличиваются брахманы. А кроме того, сообщается о наличии в обществе множества смешанных межварновых и неварновых групп населения, каждая из которых имеет собственное название, свой, отличный от других социальный статус и определенный род занятий, или профессию. Последнее обстоятельство особенно важно. Оно свидетельствует о том, что обществу потребовались и возникли в нем десятки новых профессиональных и социальных групп, что оно уже не могло довольствоваться четырехварновой структурой. Большинство этих новых групп в тексте Ману называются джати.

Здесь уместно еще раз остановиться на утвердившейся в индологии манере толковать и переводить этот термин. Следует отметить, что это дхармашастры ввели в оборот термин *джати* в качестве обозначения неварновых этнических и других общественных групп и новообразований, в отличие от варн. До дхармашастр термин *джати* встречался в литературе, как, впрочем, употребляется иногда и в тексте Ману, в первоначальном своем значении — «рождение», «происхождение», «родня».

До появления в индийском обществе джати в качестве структурных подразделений оно признавало только варны, но всегда жило в окружении неварновой среды. По поводу варны как основной социальной категории древнеиндийского общества в науке нет существенных разногласий. Этот факт слишком оче-



виден. Он лежит на поверхности отраженной в дхармашастрах общественной жизни. Известны в общих чертах и межварновые отношения. Правда, в советской литературе варны часто называют сословиями, предполагая, что кроме них должны существовать и классы. И с этим можно согласиться. Но классы в отличие от варн не самоочевидны. Существование их приходится доказывать, препарировав и специально интерпретируя те же источники. Так или иначе, очевидным остается главное: до определенной поры индийское общество делилось на четыре варны и лежащий за ними, преимущественно племенной, долгое время неклассифицированный мир, именованный панчама (пятое), анарья (не арии), даса, млеччха (в смысле «варвары») или иначе. И варновое общество не ограничивалось четырьмя варнами и не существовало само по себе. С ним всегда и теснейше взаимодействовала обширная неварновая, в частности племенная, периферия.

Можно предположить, что расцвет варнового общества приходится на несколько столетий, непосредственно предшествующих созданию дхармашастр, и на эпоху самих дхармашастр. Но, как мы видим, уже Ману отмечает социальную дифференциацию и общественную активизацию не только варновой среды, но и в мире «пятого». Появляется неизвестная ранее, разнородная общественная категория джати и заставляет с собой считаться. Разнородная она в том смысле, что джати могут быть и этнического, и профессионального происхождения, и просто результатом межварновых смешений. Судя по дхармашастрам, происходил двуединый процесс: с одной стороны, дезинтеграция варн, ведущая к выделению из их среды разного рода джати, а с другой — интеграция, или включение, в общество из мира «пятого», из мира даса, самых разных по происхождению групп, тоже именуемых джати. Ману вынужден отводить значительную часть текста, в основном посвященного варнам, если не описанию, то перечислению и краткой характеристике этих многочисленных джати, тогда как в ранневедийской литературе термин *джати* вообще не встречается [305, 18]. А в произведениях Панини и Катьяяны<sup>18</sup>, современных по крайней мере ранним дхармашастрам, как иногда и в самих дхармашастрах, термин *джати* имеет значение «рожденный», «родом» или «по рождению». И это предпочтительное значение термина *джати* в текстах, хотя иногда возможно толкование его в качестве синонима термину *варна*. Так, брахманджати у Панини [V. 4—9] означает «брахман по рождению» или «рожденный брахманом». В дхармашастрах термин *джати* обозначает преимущественно неварновые общности разного происхождения и разных профессий. К ним принадлежат и предполагаемые общности отпрысков смешанных межварновых браков. Правда, у Ману говорится, что «все рожденные от смешанных браков считаются по дхарме равными шудре» (Ману, X.41). Но «равными» не значит «считаются шудрами». В том-то и де-

ло, что они не шудры, а самостоятельные, специализированные по занятиям общественные группы. Если верить Ману, этнические общности, такие, как явана, шака, камбоджа, пахлава, дравида и др., проделали целую социальную эволюцию. Сначала они были кшатриями, т. е. принадлежали к высокой варне, затем из-за «неуважения к брахманам постепенно дошли в мире до состояния шудр». Более того, так как в мире они находятся «вне рожденных из уст, рук, бедер и ступней (Брахмы)», «...они все считаются дасью» (Ману, X, 43—45). Смысл этих стихов не вполне ясен. Например, произволен перевод санскритского *вришала* словом шудра во фразе «постепенно дошли в мире до состояния шудр»<sup>19</sup>. Непонятно также, почему Ману считал кшатриями не рожденных из рук Пуруши или Брахмы. Однако интересна сама допустимость, с точки зрения автора дхармашастры, деградации не отдельных индивидов, а всей высокой варновой общности до состояния дасью, т. е. перехода ее во вневарновые, без нарушения брачных норм, а просто «из-за неуважения к брахманам». Значит, варны не были строго наследственными, закрытыми общностями.

У Ману сформулировано и основное брачное правило для варн: законными считаются эндогамные внутриварновые браки. В этом случае дети безусловно наследуют варновый статус отца. Но допустимыми (анулома) признаются и браки мужчин той или другой варны с женщинами следующей нижестоящей. В оценке варнового статуса детей от подобных браков мнения комментаторов расходятся. Одни считают, что за детьми сохраняется статус отца, другие думают, что детям присваивается статус материнской варны.

Формально, исходя из текста Ману, «Артхашастры», пуран, главной причиной возникновения многочисленных и разных по социальному статусу джати, а позднее и каст являются различные комбинации межварновых брачных связей, большинство которых вело к утрате рожденными от таких связей варнового положения родителей и переходу в новую, в каждом случае определенную, но более низкую социальную категорию (джати). Как правило, такое происхождение человека означало социальную деградацию. Он переходил в другую социальную общность, живущую по своим, отличным от материнской и отцовской варны, обычаям.

Нет необходимости вникать в подробности бесчисленных рассматриваемых в дхармашастрах брачных комбинаций, якобы порождавших людей разных, уже неварновых категорий. И не просто индивидов неких промежуточных категорий, а людей, совокупно составлявших отдельные коллективы или общности, с предписанным им определенным кругом занятий и особым социальным статусом, т. е. начальные группировки в процессе кастообразования. Эта гипотеза явно несостоятельна, но, так как в науке она все еще имеет хождение, приходится и нам на ней остановиться.

Дело в том, что происхождение и комплектование новых общностей таким путем оказывается совершенно нереальным. Так, у Ману, например, появление даже этнических общностей, таких, как магадха, видеха, кхаса, малла, личчхави (Ману, X. 11—22), объясняется смешанными браками. И уже одно такое объяснение компрометирует гипотезу. Но основной ее тезис состоит в том, что родившийся от смешанного, т. е. незаконного, брачного союза между людьми разных варн или джати не только не принадлежал к той или другой родительской группе, но и как бы автоматически причислялся к определенной третьей, особой и чуждой первым двум, и каким-то образом переходил в нее. Как правило, эта новая джати по социальному положению и престижу была ниже обеих родительских.

Указанные выше и другие этнические общности, конечно, существовали независимо от варн, джати и смешанных браков. Другое дело, что отпрыск той или другой незаконной связи мог быть приравнен или причислен к одному из этих, невысоко котирувавшихся варновым обществом племен. Но возникает вопрос: как из подобных случаев, исключительных и единичных, происходящих не каждый год и отнюдь не в каждой деревне, могла сформироваться постоянная, локализованная общность таких метисов? Так, согласно дхармашастрам, от вайшья и кшатрийки, например, рождается не кшатрий и не вайшья, а магадха. И это не просто прозвище для такого новорожденного. Ведь предполагается, что новорожденный должен быть передан (кем, когда? — М. К.) в уже существующую (где? — М. К.) локализованную общину магадхов. Между тем известно, что такие общины могли существовать только в определенной области Индии. Спрашивается: кто же, когда и как передаст существующей где-то за сотни и тысячи километров магадхской общине родившегося у пары нарушителей брачных норм и в некоей деревне магадху? Ведь появление в семье и передача незаконнорожденного должна неизбежно вызывать семейные коллизии, о которых мы ничего не знаем из литературы.

Нечто подобное магадхам должно происходить с отпрысками и всех других комбинаций смешанных браков. Особенно тяжелой представлялась судьба детей от женщин из дваждырожденных варн и мужчин шудр. Например, от шудры и брахманки родится чандала — «самый низкий из людей» (Ману X, 12). Уже само появление его на свет — величайшее несчастье для семьи. Вероятно, родители должны отправить новоявленного чандала куда-то в особую колонию чандалов. Но в дхармашастрах нет и намека на существование таких колоний на обозримом для сельского жителя пространстве. Их может не быть и в ближайшем округе из сотен деревень. Все это убеждает, что гипотеза дхармашастр о массовом происхождении новых джати от смешанных браков не выдерживает критики. Тем не менее она до недавнего времени держалась в науке в качестве традиционного объяснения процесса кастообразования.

Имея все это в виду, желательнее установить подлинное соотношение понятий «варна» и «джати» в древности и значение тех же терминов применительно к термину *каста*. Истинное соотношение этих понятий имеет первостепенное, все еще недооцененное в науке значение для понимания социальной структуры Индии, условий происхождения кастового строя, а также для установления периодизации исторического процесса в древности и раннем средневековье. Проблема эта непроста из-за давно утвердившегося в науке безразличия к точной смысловой классификации этих терминов.

Не претендуя здесь на решение этой проблемы, следует по крайней мере разъяснить некоторые точки зрения и мотивировать наше понимание содержания терминов *варна* и *джати* и отношения их к понятию «каста».

Термин *варна* мы знаем преимущественно из древней литературы и в связи с ней. Термин *джати* сначала стал известен не ученым, не из дхармашастр, а британским чиновникам в качестве самоназвания на индийских языках современной касты или подкасты. С точки зрения составителей дхармашастр, тот и другой термины обозначают принципиально разные категории населения: варны — по происхождению законные, естественные (анулома) общности, составляющие основу, костяк общества, и джати — преимущественно незаконные, противоестественные по происхождению (пратилома), находящиеся вне общества. И тексты дхармашастр посвящены главным образом описанию варнового общества, хотя, возможно, оно не составляло численного большинства населения в тех или иных государствах или джанападах. Но тексты дхармашастр, как правило, не смешивали и не взаимозаменяли термины *варна* и *джати*.

Можно согласиться с учеными, утверждающими, что в понимании сущности кастовой системы и происхождения каст наука мало продвинулась за последние сто лет. И одна из причин этого кроется в недооценке исторического процесса эволюции общественных форм, во все еще не выясненной генетической проблеме соотношения каст и варн, кастового и варнового обществ. В науке эти понятия, к сожалению, все еще часто отождествляются. Так, даже в специальной литературе кастами часто называют не только древние варны, но и доварновые социальные общности времен «Ригведы», а современные касты пытаются идентифицировать с варнами. В этой связи можно назвать широко известные специальные исследования по кастам Дж. Хаттона и Г. С. Гхурье, более поздние — Л. Дюмона и Г. Д. Берремана, переводы на русский «Махабхараты», «Законов Ману», «Артхашастры» и др. И европейские переводчики, даже такие ученые, как Г. Бюлер, сам термин *варна* переводили словом *каста*. Б. Л. Смирнов, переведивший на русский и снабдивший научным комментарием «Махабхарату», также не видел различий в понятиях «варна» и «каста». Варны, а не касты (джати) упоминаются в «Бхагавадгите». Слово джати

вообще в ней, по-видимому, не встречается. Более осторожный, по сравнению с другими «проверенный» перевод «Законов Ману» на русский также создает иллюзию, что перед нами законы кастового общества. Даже там, не говоря о русском переводе «Артхашастры», смысл терминов *варна* и *джати* часто не различается, и переводятся они одним словом — каста. Этим грешат не только переводы, но и исторические исследования. Так, раньше упоминалось, что Г. М. Бонгард-Левин и Г. Ф. Ильин варну считают одной из форм касты, а сами варны приписывают ариям еще до прихода их в Индию, т. е. до создания «Ригведы» [15, 163, 166]. Кастами именовал древние варны и такой авторитет по кастовой проблеме, как Г. С. Гхурье [175; 177].

В русском переводе «Артхашастры» термины *варна* и *джати* переводятся одним словом — каста. В комментариях сделана оговорка, что варны — это «главные касты (сословия)», а джати — «касты вообще» [13, 647, 648]. Ни переводчики, ни комментаторы не думали о том, к какой путанице понятий приводит произвольный перевод одним словом двух разных по значению терминов. Оригинальный текст «Артхашастры» не дает поводов для такого вольного перевода. Между тем такая неразборчивость в употреблении терминов чревата досаднейшими недоразумениями в представлениях историков о строе и характере древнеиндийского общества. Поэтому прав А. Бэшем, когда говорит, что термин *варна* не означает и никогда не означал каста, как его часто неточно переводят [22, 45]. В литературе варны иногда считают протокастами. Даже в вышедшей в 1987 г. книге Р. Ш. Шармы варны еще ведийского периода именуется кастами (например, с. 264, 295). Но это следует понимать не типологически, а только в смысле исторического предшествования варн кастам. Надо иметь в виду, что различия между теми и другими не просто временные и количественные, но принципиальные, качественные.

Расцвет варнового строя приходится скорее всего на предгосударственные и раннегосударственные формирования типа джананад и «царств» эпических времен. Насколько позволяют судить источники, даже в тот период варны не были абсолютно закрытыми, строго наследственными, эндогамными общностями, какими позднее стали касты, однако эндогамия являлась предпочтительной, принятой формой брачных отношений. Смешанные межварновые браки были исключением, но весьма обычным. Более того, дхармашастры свидетельствуют, что смешения происходили во всех возможных межварновых комбинациях. Другое дело, что брахманство в лице авторов дхармашастр не одобряло нарушения варновой эндогамии, даже порицало смешанные брачные связи. Но раньше было иначе. Известно, например, что отец Рамы Дашаратха был высокородным кшатрием, а одна из жен его, Сумита, была шудрянкой. Тем не менее сын ее, царевич Лакшмана, был равным среди

братьев. Ни окружающие царевича, ни автор «Рамаяны» Вальмики не третировали его как угру — «существо... находящее удовольствие в жестоких обычаях» (Ману, X.9). Наоборот, все восхищались благородством Лакшманы. Отпрыски смешанных браков попадали на троны государств в V—IV вв. до н. э. и позднее. Предполагается, что к варне шудр принадлежал основатель династии Маурья, знаменитый Чандрагупта.

Примеры можно умножить, а вывод из них сводится к тому, что между варнами и кастами, варновым обществом и кастовым существует историческая преемственность и несомненные и принципиальные стадийные различия этих явлений.

Смена варновой принадлежности, судя по Ману, была обычным явлением, особенно для двух низших варн. Но при определенных условиях можно было вступить даже в варну брахманов. Известен ставший классическим пример перехода из кшатриев в брахманы прославленного в эпосе мудреца Вишвамित्रы. А традиционная для каждой варны сфера деятельности была настолько широка, что, кроме крайних случаев, нарушения ее никак не преследовались. Так, именитый брахман Дрона в «Махабхарате» выполняет чисто кшатрийские обязанности — обучает ратному делу пандавов и кауравов, не теряя при этом брахманского престижа. А еще более популярный воитель из брахманов, Парашурама, в кровопролитных сражениях многократно истреблявший кшатриев, вознесен брахманством на пьедестал героя и возведен в аватары бога Вишну. Вообще же брахманы наряду со жреческими и учительскими функциями могли заниматься военным делом, врачеванием, земледелием и еще многим другим [305, 23]. Что же касается разграниченности сфер деятельности в других варнах, она была в значительной мере условна. Не могли они заниматься только выполнением жреческих функций. Особенно широк был диапазон трудовой и предпринимательской деятельности двух низших варн. Судя по Ману и «Артакшастре», хозяйственная жизнь варнового общества велась преимущественно вайшьями, хотя взаимодействие варн в ней совершенно очевидно. На долю шудр приходились преимущественно неквалифицированные занятия и тяжелые виды труда, в частности и на ритуально нечистых работах. Сами же представления о ритуальной чистоте и скверне уже появились, но еще не стали определителем социальной иерархии.

Социальные различия между четырьмя варнами, даже в период дхармашастр, не достигали строгости межкастовых различий, но были значительнее тех, которые существовали в предшествующей трехчленной структуре общества «Ригведы». А если можно говорить о варновом режиме, то в отличие от кастового он был несравненно свободнее и отличался факультативностью. Брахманство приложило усилия, чтобы сохранить арийский престиж и в варновой системе, введя для членов первых трех варн обязательную церемонию посвящения, или инициа-

ции, придав ей смысл второго рождения и объявив членов первых трех варн дваждырожденными. Сама церемония посвящения — упанаяна — символизировала второе рождение. В начальный период варнового строя арийские элементы еще могли проявляться в первых двух, меньших по численности, варнах. Но едва ли они были различимы в принадлежащей также к разряду дваждырожденных крупнейшей из варн — вайшья. Можяно не сомневаться, что она состояла преимущественно из коренного населения, предков современного населения Панджаба и Харяны.

Следует обратить особое внимание на лежащую за пределами четырехварнового общества обширную вневарновую периферию, представленную множеством этнических и социальных общностей, не втянутых в варновое общество и составлявших как бы пятую категорию населения. В тот период ее так и именовали — панчама, т. е. пятые. Эта вневарновая, пестрая в этническом и социальном отношении периферия была потенциальным резервом и варнового общества. Но эта роль ее необычайно возросла в процессе кастообразования.

Приходится считаться с тем, что четырехварновая организация индийского общества просуществовала почти тысячелетие. Однако это не была всеиндийская организация. В период эпоса и дхармашастр известны были и Ланка, и территории на северо-западе, где обитали камбоджа и пахлава, но фактически в поле зрения авторов эпоса и дхармашастр были преимущественно области Среднего Ганга и пригангские районы водораздела Инда и Ганга. Даже осведомленность буддийских источников о шестнадцати махаджанападах мало расширяет этот ареал. Фактически границы его не выходили за пределы Северной Индии. Следовательно, говоря о варновом обществе, мы должны помнить, что речь идет не о населении всей страны, именуемой Индией.

Нет даже общих представлений о численности как всего варнового общества, так и отдельных варн. Однако можно предполагать, что это были крупные для своего времени общности, насчитывающие десятки и сотни тысяч, если не миллионы, людей. Здесь следует сделать отступление и привести некоторые резоны, почему именно долина среднего Ганга стала центром древнеиндийской культуры, а население ее — создателем варнового общества.

Долина среднего Ганга, т. е. бассейн основных его притоков, — самая плодородная и богатая по составу культур сельскохозяйственная область Индии. Все здесь благоприятствовало к обитанию людей и земледелию на отвоеванных у леса плодородных полях. Городов в это время было немного, но сельские поселения многочисленны. Преимущественно крупные, они уже тогда были сложными по этническому, профессиональному и социальному составу населения. К середине I тысячелетия до нашей эры местное население состояло из множе-

ства народов и племен, говоривших на разных языках и стоявших на разных уровнях общественного развития. Можно предполагать, что уже тогда плотность его значительно превышала плотность населения Панджаба ведийских времен. Эта чрезвычайная пестрота населения была важным обстоятельством в структуре возникавших здесь обществ.

Культурное освоение долины Среднего Ганга, приходящееся на I тысячелетие до н. э., сопровождалось, может быть, и стимулировалось появлением и обработкой железа. К середине тысячелетия именно здесь железные орудия уже довольно широко применялись в земледелии, в ремесле и в качестве оружия. Применение железных орудий позволило значительно расширить пахотные угодья и способствовало увеличению размеров поселений, повысило производительность земледелия и увеличило в нем прибавочный продукт, совершенствовало ремесло и стимулировало общее разделение труда. Все это в совокупности имело и важные социальные последствия.

Среднегангское поздневедийское общество не только по этническому, но и по социальному составу было значительно сложнее ранневедийского панджабского. Основная его часть была представлена четырьмя варнами, но во второй половине тысячелетия уже появились и умножились в нем новые общности — джати как варнового, так и неварнового происхождения. Из первых двух варн выделилась знать, состоящая из вождей, правителей, военных дружин и чиновников, живущая за счет прибавочного общественного продукта, создаваемого остальным обществом. Прогресс железоделательной техники стимулировал возникновение в других варнах и вне их таких профессиональных ремесленных групп (джати), как литейщики, кузнецы, оружейники, плотники, резчики по дереву и кости и др. Внутри варн и вне их эти профессиональные группы обособлялись и конституировались в отдельные общности под воздействием привычной им племенной эндогамии, усиленной эндогамными тенденциями варн.

Таким образом, экологические условия долины среднего Ганга, относительно высокая плотность ее населения, развитие орудий и производительности труда, увеличение общей массы прибавочного продукта, интенсивное разделение труда создали условия для дифференциации самого варнового общества, появления и функционирования в нем классовых различий и эксплуатации, способствовали переходу от мелких олигархий и других ранних государств к крупным царствам, подобным Каши, Кошале, Магадхе, с развитым государственным аппаратом и постоянной армией, процессу, завершившемуся созданием обширной североиндийской империи Маурья. На рубеже новой эры древнеиндийская культура распространилась на население области нижнего Ганга, на Центральноиндийское нагорье, Северный Декан, а на западе до побережья Аравийского моря. Тем самым в орбиту древнеиндийской культуры включи-



лись новые этнические элементы со своими традициями, повлиявшими на дальнейший распад варнового общества и трансформацию его в кастовое.

Варновый строй настолько определен в качестве формы общественной организации, настолько он отличен от предшествующей и последующей форм, что некоторые авторы склонны принимать его за особый способ производства, особенную общественную формацию. Так, Дипанкар Гупта считает, что варновый строй и есть азиатский способ производства [190]. Сменивший его кастовый строй он считает феодальным. Едва ли можно согласиться с такой формационной квалификацией индийской общественной структуры в прошлом. Но Дипанкар Гупта прав в том отношении, что и тот и другой строй опирается на определенную материальную социально-экономическую основу. Такой основой было производственное взаимодействие варн, а позднее каст, в процессе добывания средств существования.

Уже в варновом обществе обозначались, с одной стороны, производящие слои населения, потребляющие и обменивавшиеся продуктами собственного труда, а с другой — потребители и экспроприаторы произведенного другими, эксплуатируемые и эксплуататоры. Словом, наметилось социальное неравенство не в некоей ритуальной сфере, как это часто подчеркивается, а на почве производства и потребления средств существования. Основная масса производителей принадлежала к двум нижним варнам и группам из неварновой среды. И в первые столетия существования варнового общества земледелие, ремесло и торговля еще не обособились и большая часть производственной деятельности выполнялась вайшьями. На шудр, как и позднее, приходилась основная часть неквалифицированного труда и функций обслуживания. Но непродводящая, присваивающая прослойка формировалась преимущественно из двух высших варн. Отсюда происходили вожди, правители, профессиональные воины, как и профессиональные жрецы, словом, вся иждивенческая часть населения. Функции той и другой общественной прослойки показывают, что это было лишь началом классового расслоения. Но нет оснований утверждать, что преобладали в обществе классы рабов и рабовладельцев или феодалов и крепостных.

Итак, дхармашастры отразили варновый строй в переходный период, в процессе начавшегося и растянувшегося на столетия разложения его и превращения в кастовый. В эпоху дхармашастр все четыре варны еще функционировали как самостоятельные общественные категории, однако они подверглись заметной профессиональной и социальной дифференциации. Иерархия между варнами, так упорно внушаемая авторами дхармашастр, фактически не приняла жестких форм, присущих впоследствии кастовой иерархии. Вероятнее всего, жившие позже описываемого ими времени авторы и переписчики дхармашастр

переносили на него некоторые реалии своего времени. Иногда коррективами к текстам шастр могут служить джатаки как информация из других источников. Но те и другие указывают на процесс распада древних варн, особенно интенсивный на рубеже нашей эры. Общество дхармашастр и джатак возглавляли цари или вожди преимущественно из кшатриев. Жреческие и учительские функции в обществе, за исключением буддийских и джайнских монастырей, монопольно удерживали брахманы. Основная же масса трудового населения варнового общества состояла из вайшьев и шудр. И если в результате последовательного распада варн брахманов и кшатриев возникли десятки каст соответствующего ранга, то аналогичный процесс в двух низших варнах и встречный процесс кастообразования в неварновой среде породили сотни новых групп, каждая из которых была связана общностью происхождения (джати), эндогамией и общностью способа добывания средств существования или профессии. Общество неумолимо расслаивалось во всей своей толще.

Вероятно, в этот отраженный в дхармашастрах переходный период и сложилась упоминавшаяся ранее индийская специфика общественного разделения труда, выражавшаяся в том, что отделившееся от земледелия ремесло полностью не ушло в города, а осталось в деревне в качестве составной части сельского хозяйства. К началу средневековья варны и варновый строй фактически прекратили существование и на смену им пришла кастовая система организации общества. Уже не было единой жреческой варны брахманов. Пураны отмечают по крайней мере десять территориальных подразделений (дашавидха) брахманов во всей Индии. Брахманы разделились на десятки строго эндогамных, наследственных, профессионально-ориентированных каст. Эндогамия брахманских каст была так строга, что с тех пор мы не знали ни одного случая, чтобы кто-то со стороны, подобно Вишвамित्रе, вошел в брахманскую касту. А кроме того, внутри брахманства происходила профессиональная специализация. Так, еще раньше джатаки упоминали в рядах брахманов профессии лекарей, воинов, торговцев, плотников и даже охотников [156, 259, 260]. Диапазон профессиональной деятельности брахманских каст в совокупности необычайно расширился по сравнению с варновым. В дальнейшем некоторые из низших профессиональных групп, деградировавших с точки зрения брахманского процесса, выходили из брахманства и превращались в самостоятельные касты разного уровня. Однако основная масса брахманства, даже разделившись на территориальные и профессиональные группы, все же сохраняла определенное единство и приоритет в значительно усложнившемся обществе. Будучи и раньше общественной элитой, брахманство в новых условиях уловило тенденции общественного развития (а именно более дробную профессиональную специализацию и строгую социальную дифференциацию) и по-своему

на них реагировало. Раньше других оно стало заботиться о чистоте своей среды, ужесточив эндогамию. Брахманство сохранило монополию в религиозных делах и узурпировало контроль над обучением и ритуалом. В делах управления возникавшими и все усложнявшимися государствами требовался административный аппарат, и верхушка брахманов заняла позицию чиновников, советников и законодателей при кшатрийских и некшатрийских правителях. И если соперничество разных кшатрийских группировок за власть ослабляло их прежнее единство, то брахманство в этом процессе все более консолидировалось и повышало свой престиж. Брахманство и брахманизм в дальнейшем оказались лучше приспособленными к меняющимся условиям. Брахманским жрецам — грамотеям, святым, мудрецам удалось взять в свои руки не только религию и культ, но и идеологию вообще и стать верховным авторитетом в области этики, гражданского, военного, уголовного законодательства и в деле народного образования. Пураны, часть которых относится уже к средним векам, убедительно свидетельствуют, что именно брахманство внедряло в сознание индийцев представление о том, что вся жизнь есть выполнение религиозного долга и бесконечная цепь ритуальных актов, также религиозных по природе, священных и потому обязательных. Это в брахманской среде или под патронажем брахманства кодифицировались основные нормы кастового режима. Это брахманство, монополизировавшее авторство в священной и законодательной литературе, поставило себя на варновой, а затем и кастовой иерархической лестнице на недосягаемую для других высшую ступень. С этих позиций брахманство поощряло и ужесточало эндогамные тенденции во вновь образующихся или отпочковавшихся от старых варн кастовых общностях. Это оно осыатило авторитетом религии прежние представления о чистоте и скверне и сделало их ритуальным принципом стратификации каст. Между тем в процессе приспособления к условиям жизни сама брахманская догматика пропитывалась социальными реалиями, что впоследствии позволило брахманству выдавать эту догматику за божественные откровения.

Так, бывшая варна брахманов превратилась в крупнейшую группировку брахманских каст.

При внимательном чтении дхармашастр обнаруживается интенсивный и не реабилитированный, как в случае с брахманами, процесс разложения варны кшатриев. По происхождению она всегда была необычайно пестрой и никогда не была строго эндогамной, т. е. закрытой. Кроме арийской знати в поздневедийский период в ряды кшатриев проникала верхняя прослойка всякого рода завоевателей, выходцы из других варн и племен, так или иначе утверждавшиеся на тронах и при дворах правителей многочисленных древнеиндийских государств.

С упадком империи Маурья, в III—II столетиях до н. э., в условиях усилившихся династийных и политических раздоров

кшатрийская общность не выдержала испытаний и распалась на местные группировки знати, ряды которой, с одной стороны, таяли за счет перехода части кшатриев к мирным занятиям и вхождения в разряд более низких варн, а позднее и каст, а с другой — пополнялись за счет социальной верхушки разных племен и народов — греков, саков, парфян, а позднее гондов и бхиллов.

Варна кшатриев фактически исчезла еще в раннем средневековье, разделившись на множество разноименных каст. Ее заменили многочисленные касты из состава разных воинственных племен, поднявшихся в общественном мнении до уровня бывших кшатриев. Так, в первые века нашей эры и в раннем средневековье в состав кшатриев входила раджпутская, джатская, гуджаратская и маратхская знать. Однако позднее эти группы кшатриев этнического происхождения конституировались в отдельные, преимущественно земледельческие, а точнее, землевладельческие касты. Но главными наследниками древних кшатриев до сих пор считают себя раджпуты разных этнических и социальных подразделений. Затем из кшатриев или уже из раджпутов вышли некоторые торговые касты. Коротко говоря, от варновой общности кшатриев почти ничего не осталось. Фактически она превратилась в чисто номинальную категорию. И военное дело давно уже перестало быть привилегией какой-либо одной касты. Уже в средневековье состав армии в кастовом отношении был пестр, что доставляло особые хлопоты военачальникам и правителям в связи с необходимостью содержать армию, считаясь с кастовыми различиями. И хотя до сих пор встречаются касты, не только претендующие на кшатрийское происхождение, но и называющие себя кшатриями, к варне кшатриев они, как правило, не имеют никакого отношения.

Совершенно очевидно, что кшатрии, даже вместе с брахманами, представляли всего только верхний слой, т. е. незначительное меньшинство, древнеиндийского общества. Основную массу его составляли вайшьи и шудры, а также начавшие активно вливаться в него межварновые и вневарновые элементы, прежде известные как даса, анарья, панчама, млечча и т. д., а в дхармашастрах уже этнические группы, такие, как явана, шака, магадха, дравида и др. Причем официально одни из них (явана, шака) считались деградировавшими кшатриями, другие (магадха, андра) — отпрысками смешанных межварновых браков (Ману, X, 43—48). Во всяком случае, к началу новой эры процесс социальной дифференциации, распада и смешения варн не только охватил всю массу вайшьев и шудр, но и, как уже сказано выше, коснулся кшатриев (Ману, X, 43—44) и даже брахманов. Специализированные группы землевладельцев, скотоводов, торговцев и разных ремесленников часто восходили или возводили себя к вайшьям. Возникали они и во вневарновой среде, но включались в общество и неизбежно с ним взаимодействовали. Вместо вайшьев появились сотни

каст в самых разных отраслях развивавшегося хозяйства. Разделение труда в существующих и возникавших новых отраслях производства неизбежно умножало количество таких каст, число ступеней в кастовой иерархии и все более усложняло кастовую структуру и режим внутрикастовых и межкастовых отношений. Брахманство не могло предотвратить этот процесс. Но в лице авторов дхармашастр и других сочинений оно пыталось объяснить его, т. е. при всяком удобном случае возвести родословную такого новообразования к той или другой варне или просто зачислить его в разряд шудр. Шудры в качестве варны никогда не составляли единую социальную общность. С разложением варнового строя в категорию бывших шудр зачислялись и группы нарушителей кастового режима из состава других каст, и группы из племен, вливавшихся в кастовое общество, т. е. принимавшие хиндуизм.

Эндогамия, свойственная как варновому, так и племенному обществу, в процессе кастообразования ужесточалась и превращала эти новообразования в отдельные, изолированные общности. Рождение (джати) в такой общности предопределяло общественный статус и дальнейшую судьбу человека, т. е. связывало его кастовыми узами. Само слово джати, по крайней мере со времен дхармашастр, стало классификационным обозначением таких новообразований.

Элементарная социальная структура общества — деление его на четыре варны — уже не могла выдержать натиска развивающегося производства, усложнения общественного разделения труда, имущественного и кастового расслоения и, естественно, сама должна была усложниться в соответствии с этими условиями. В дхармашастрах же эта структура и ее характеристика выглядят больше данью традиции, воспоминанием о прошлом, чем картиной живой общественной жизни. Варны уже становились собирательными, все более номинальными категориями. Так, в «Артхашастре» дхармой для вайшья считается земледелие, скотоводство, торговля. Но уже тогда каждое из этих занятий было представлено несколькими, а то и многими специальностями и соответственно многими профессиональными группами. Еще многочисленнее были профессиональные группы из бывших шудр или относимые к рангу шудр. Эпос, дхармашастры, пураны и вообще вся литература смрити, сочинения Панини, буддийские джатаки в совокупности упоминают десятки, если не сотни, постоянных, специализированных на отдельных занятиях эндогамных общностей межварнового и неварнового происхождения. На материалах Ману и «Артхашастры» можно привести приблизительный список, например, деревенских профессиональных групп. В нем и тогда насчитывалось около шестидесяти названий. Только среди земледельческих уже тогда особо выделялись просто земледелец, возделыватель особой культуры, а также огородник и садовник. Кроме того, в деревне почти всегда были скотоводы и пастухи, а иногда

рыбаки и охотники, из ремесленников — плотники, кузнецы, гончары, а часто и ювелиры, плетельщики, кожевники и др. Особенно многочисленной была обслуживающая группа. В нее входили торговцы и ростовщики, посыльные и сторожа, лекари и цирюльники, прачки и уборщики, а также астрологи, актеры, музыканты и др. Профессиональные общности каждой из этих групп стояли на разном социальном уровне и в дальнейшем заняли соответственно разные ступени в кастовой иерархии. Так, плотники стояли неизмеримо выше кожевников, а астрологи занимали высокое положение не только в рядах обслуживающих, но и среди остальных профессий в деревне. Наоборот, прачки и уборщики уже тогда, в докастовый период, находились в самом низу социальной иерархии. В городах происходила дальнейшая более сложная дифференциация профессий. Так, из кузнецов, например, выделились мастера по художественному литью, изготовители орудий труда и оружейники, а из кожевников — дубильщики, шорники, сапожники.

Со времен дхармашастр, приблизительно с рубежа нашей эры, большинство этих профессиональных групп, как уже было сказано, обозначалось термином *джати*. Но профессиональные, как и другие, джати дхармашастр и «Артхашастры» еще не обособились до степени каст. Ни эндогамия и брачные нормы вообще, ни занятия и профессиональная специализация, ни понятия о чистоте и скверне не были еще строго регламентированными и обязательными к исполнению. Но тенденции к регламентации обнаружились уже тогда, и последующее развитие шло в направлении ужесточения функционального режима джати и превращения их в касты.

Надо помнить, что брахманство при этом не было равнодушным к происходящим в обществе переменам. Оно, с одной стороны, осуждало нарушения варнового режима, ведущие к разложению варнового общества, а с другой — перед лицом неизбежности этого процесса приспособлялось к новым условиям и продолжало сохранять за собой руководство и контроль за общественными новообразованиями. Жречество оставалось причастным к внутренней жизни семей не только в варнах, но и в джати, не говоря о ритуальной практике всей деревни, например проведения календарных обрядов. Брахманы участвовали в наречении имен новорожденных; проводили церемонии инициации подростков в составе дваждырожденных; руководящую роль играли при проведении свадебных обрядов; следили за выполнением возрастных обрядов и, наконец, наблюдали за проведением похоронных обрядов. Короче, почти вся религиозно-обрядовая практика общества, за исключением самых низких его подразделений, протекала под наблюдением и руководством брахманов. Но и низкие испытывали на себе патронаж брахманства через посредство других джати в деревне или в городе.

Таким образом, начавшийся еще в ведийские времена про-

цесс профессиональной дифференциации общества и создания в нем множества более или менее крупных, структурно обособленных, специализированных по занятиям групп населения в период дхармашастр необычайно усложнил общественную структуру. И никакие призывы брахманства и авторов дхармашастр «Назад к варнам!», так ясно проступающие в их текстах, уже не могли остановить этот процесс. Но как в общностях, возникавших на распаде варн, так и в возникавших новых, особенно на этнической основе, не без идеологического нажима брахманства упрочивался принцип наследственности и ужесточалась эндогамия. Тем самым новые общности заряжались тенденцией превращения в статус-группы, или будущие касты.

В варновом обществе эпоса и дхармашастр еще не было ни каст, ни индуизма с его шиваизмом и вишнуизмом, культом Рамы и Кришны, шактизмом и тантризмом, т. е. всем тем, что считается религиозной сущностью индуизма. Становление кастового строя и индуизма совпало, а может быть, сопровождалось созданием нового жанра литературы — пуран. Пураны в значительной мере задним числом санкционировали кастовый строй и религиозные основы индуизма, неведомые индийцам времен эпоса и дхармашастр.

Что касается пуран как источника изучения индуизма и каст, следует иметь в виду, что в основном это средневековые сочинения, только повествующие о прошлом. И пуранам было свойственно некоторые реалии своего времени переносить на это прошлое и, наоборот, рассматривать настоящее сквозь традиции прошлого. Иначе говоря, пураны — источник, еще менее объективный, чем дхармашастры. Не забудем, что большинство пуран составлялось уже в кастовом обществе людьми, к нему принадлежавшими. Вот почему те части пуран, которые характеризуют современную им жизнь, должны особенно заинтересовать исследователя каст. К сожалению, до сих пор ученые извлекали из пуран и анализировали прежде всего материал, относящийся к далекому от них прошлому.

Итак, существенно иметь в виду, что тысячелетний процесс эволюции варнового общества не сопровождался увеличением числа варн и не привел к превращению самих варн в касты. Исторический процесс выражался распадом варн, возникновением вместо них множества новых эндогамных общностей — джати, образованием таких же общностей на межварновой основе и особенно во вневарновой среде. И новый, появившийся в дхармашастрах термин *джати* не был синонимом термину *варна*. В подавляющем большинстве случаев употреблялся он в значении «рожденный», «родом», «по рождению». Но позднее стал употребляться и в качестве существительного, квалифицирующего названия новых, преимущественно неварновых эндогамных общностей. Эндогамия их была неизмеримо строже варновой, во многом факультативной эндогамии.

Реконструируя процесс кастообразования, следует воздерживаться от абсолютизации случайно встреченных в источниках единичных фактов, попыток генерализации их или распространения присущих им особенностей на все общество. Поэтому, каковы бы ни были исключения, правило состояло в том, что разные, преимущественно этнические и профессиональные, общности конституировались в отдельные замкнутые в себе, эндогамные статус-группы. Если процесс распада варн в последние века до нашей эры происходил преимущественно в Северной Индии, то процесс кастообразования в первых веках нашей эры охватил и области Южной Индии. Процесс этот протекал во всей социальной толще населения. Но конкретно всякий раз на определенной территории происходила внутренняя консолидация реально существующих здесь профессиональных и других групп. Сожительство их выражалось в постоянном и активном взаимодействии. Постоянной ареной такого взаимодействия была деревня, в которой жили местные подразделения тех или других джати. Обычно в деревне было несколько, а то и более десятка местных подразделений, разных джати. В городах они расселялись кварталами или блоками, в которых численно преобладали одни или другие.

\* \* \*

В связи с тем что термин *варна* широко употребляется в научной литературе и при описании современной кастовой системы, следует специально остановиться на соотношении понятий «каста» и «варна» в современном обществе.

В описании современной, реально функционирующей кастовой системы обычно механически переносится характеристика варн, составленная по дхармашастрам и другим источникам двухтысячелетней давности. При этом предполагается, что касты и кастовый строй вобрали в себя и воспроизводят все закономерности варн и варнового строя. Все дело будто бы в том, что варны размножились и с некоторых пор стали называться кастами, а каждая каста так или иначе восходит к той или другой варне. В описаниях современного общества термин *варна* иногда употребляется наряду, а то и вместо термина *каста*. Предполагается, что соответствующий варновый термин как бы квалифицирует касту и выполняет некую систематизирующую функцию в представлениях о кастовой структуре. И термин *варна* широко используется с целью уподобить кастовые реалии привычным по древней литературе варновым, установить между ними сходство и аналогии в надежде лучше, таким образом, уразуметь сложную, полную противоречий и парадоксов кастовую систему. Однако практический эффект от такого подхода к проблеме получается противоположным. Сторонники варновой классификации каст, пытаясь вместить всю систему в прокрустово ложе четырех варн, неизбежно примитивизируют



ее. При этом все в кастовом обществе, не имеющее аналогий или прототипа в варновом, считается второстепенным и нетипичным. Таким образом, слишком многое в кастовом обществе недооценивается и оказывается балластом для исследователя.

Нельзя, конечно, отрицать преэминентность кастового общества от варнового и недооценивать соответствующее влияние. Более того, известно, что многие закономерности кастового строя зародились еще в варновом. Однако степень сохранности варн в кастовом обществе и живучесть их, т. е. функциональную роль в обществе, многие ученые безусловно преувеличивают. А это мешает объективному исследованию, искажает и неоправданно архаизирует картину современного кастового общества. Оба понятия, «варна» и «каста», превращаются, таким образом, в категории внеисторические.

Отказ от традиционного брахманского толкования исторического процесса ведет к признанию того, что в индийской истории было время, когда не было не только каст, но и варн. Это весь древнейший период, включая и время создания «Ригведы». Затем, начиная с поздневедийского времени, наступил ознаменованный эпосом и дхармашастрами тысячелетний варновый период. После него, начиная с раннего средневековья, настало время, когда варны как реальные социальные общности исчезли, а вместо них возникли касты и утвердился кастовый общественный строй, который, трансформируясь под напором классовых отношений, существует уже не менее полутора тысячелетий.

Сами варны исчезли еще в раннем средневековье, но традиционные представления о них как эталоне, идеальной модели общественной организации столетиями поддерживались в кастовой среде умудренным в традициях и древней литературе брахманством. И в поздних пуранах, и в средневековых комментариях на дхармашастры брахманство поддерживало иллюзию существования варны, а все многообразие сложившихся к тому времени сотен каст пыталось классифицировать по мнимой варновой их принадлежности.

Современное бытование термина *варна* и названий четырех варн объясняется также тенденциями некоторых каст, из престижных соображений, возводить себя к одной из древних варн, т. е. претендовать на происхождение от дваждырожденных. Чаще всего такие претензии высказываются в рядах сравнительно новых кастообразований. Инициатором в этих случаях выступает обычно кастовая элита, т. е. лица, получившие некоторое образование и общие сведения о варнах из пуран и дхармашастр. Иногда им удается заручиться поддержкой и рядовых членов касты. Претендуют чаще всего на кшатрийское происхождение. Высказываются и претензии на происхождение от брахманов, но брахманские касты слишком ревнивы к своему престижу, чтобы признать подобные притязания, и, как правило, те остаются неудовлетворенными. А защищать престиж

кшатриев вообще некому. Причисляющие себя к этой категории касты, такие, как раджпуты, кхатри, каястхи, не осознают между собой никакой общности и потому не заинтересованы оберегать некий абстрактный кшатрийский престиж. Статус кшатриев, таким образом, остается как бы открытым для притязаний на него. И такие притязания до сих пор возникают, хотя сама кастовая среда вообще не склонна поощрять их. На происхождение от вайшьев иногда претендуют материально процветающие группы из состава низших каст, имеющие в виду закрепить материальные достижения более высоким статусом. Но вот добровольных неопитов в разряде шудр практически нет. Даже среди низших каст нет стремлений доказывать генетическое родство с шудрами, т. е. это никому не прибавляет чести.

Иногда средством, подкрепляющим претензии на более высокий варновый статус, становится намеренное со стороны кастовой элиты подражание обычаям брахманов и добровольный отказ от унижающих, нечистых с точки зрения кастового режима обычаев. Этот способ повышения кастового престижа в последнее время вслед за М. Н. Сринивасом стали называть санскритизацией<sup>20</sup>. Науке известно, что все составляемые в этом случае генеалогии являются мифом, а принадлежность к варне — фикцией. То, что в этой связи именуется варнами, не имеет ни численности и какой бы то ни было демографической характеристики, ни структурной, профессиональной и социальной определенности, ни организационных форм. Если о каждой касте более или менее, а во многих случаях совершенно точно известно, где она расселена, какова ее численность, традиционная профессия, из каких эндогамных и экзогамных групп она состоит, с какими кастами и в какие отношения вступает, то ничего подобного сказать нельзя о ставших мифическими в современном обществе варнах. Из реального феномена общественного устройства в древности варны превратились в не поддающуюся чувственным восприятиям некую номенклатурно-препрестижную, метафизическую категорию сознания.

Итак, в наше время нет варн как реальных человеческих общностей. Они существуют главным образом в воображении некоторых брахманских ортодоксов как легенда об идеальном веке общественного устройства. В течение столетий религиозные и социальные реформаторы проповедовали идею возврата к варнам как средству избавления от несправедливости кастового строя. Зачарованной легендой о варнах оказались и некоторые авторы классификаций индийских каст. А в действительности даже брахманы, сохранившие за собой варновое название, уже много столетий назад перестали быть варной, разделившись более чем на сотню отдельных каст. Имя кшатрия носят всего несколько мелких, ничем между собой не связанных каст. Но и они обычно имеют собственные названия, а слово «кшатрии» употребляют как аргумент в претензиях на вы-

сокое происхождение. Совсем нет каст, которые носили бы как собственное и единственное название вайшья или шудра, а если некоторые из них известны в кастовой среде под этим именем, то это не самоназвания, а традиционная квалификация их кастовым обществом. Сами они могут быть к нему равнодушны или возражать против такой квалификации. Но ревнивое к генеалогиям и верное древним текстам брахманство упорно поддерживает иллюзию существования варн и в современном обществе. К сожалению, не свободна от нее и наука. Исследователи каст иногда прибегают к варновой классификации в обобщающих, теоретических работах и в практических исследованиях кастового состава конкретных деревень или районов. Так, В. Х. Вайзер, досконально изучивший кастовый состав деревни Каримпур, в угоду традиции все 24 кастовые группы распределил по варновым категориям: брахманы, кшатрии, шудры и внекастовые (вайшья он в деревне не обнаружил). Но, отдав дань традиции, далее автор не придает никакого значения этой варновой классификации каст и ни в какой степени о ней не упоминает в своем исследовании межкастовых отношений.

Фактически не существует каких-либо объективных критериев для отнесения той или другой современной касты, за исключением брахманских, к той или другой варне. Многие рядовые члены каст даже не знают о существовании варн и возможной причастности к ним их собственной касты. Лица из одной касты могут каждый по-своему квалифицировать ее варновую принадлежность. Различно квалифицируют касту и окружающие ее другие касты. То же случается, когда варновую квалификацию кастового состава одной и той же деревни дают разные ее исследователи. И все потому, что не существует научных критериев для идентификации каст с варнами. Вот почему все классификации каст по варновому признаку произвольны, субъективны и тенденциозны, т. е. ненаучны. И странно, что в науке от них все еще не отказались.

К счастью, не все ученые слепо следуют этим традициям. А. Бэшем, например, говорит: «Пытаясь объяснить необычайный рост каст в XVIII—XIX вв., исследователи легковерно приняли традиционную точку зрения, будто все касты современной Индии, числом не менее 3 тысяч, образовались постепенно из четырех первоначальных варн в результате смешанных браков и последующего деления, а поэтому термин „каста“ применялся без разбора как к варнам, так и к джати, или собственно кастам» [22, 160].

Странной кажется сама задача распределить по крайней мере три тысячи современных каст по давно уже не существующим четырем категориям. Еще менее понятен смысл сопоставления массы современных кастовых общностей разного социального уровня, построенных в сложнейшую иерархию, с общностями высшего порядка наверху, массой общностей промежуточных градаций и, наконец, сотнями низших и нижайших на

дне общества, с элементарной социальной структурой далекой древности. Нельзя возражать против исторических реминисценций и установления генетической преемственности кастовой организации от варновой. Но тенденции низведения кастовой системы к уровню и сущности варнового строя в научном отношении несостоятельны. Кастовая система есть порождение общества на иной, более высокой стадии развития.

Практические деятели колониальной администрации, может быть, даже раньше ученых, находившихся в плену брахманских традиций, поняли несостоятельность классификации каст по варновым категориям. В процессе подготовки, проведения и обработки материалов Всеиндийской переписи населения 1901 г. совокупными усилиями администраторов и ученых была выработана новая схема ранжирования каст. Критерием ранга касты была признана степень ритуальной чистоты. Ценз 1901 г. зарегистрировал все касты и, руководствуясь этим принципом, расположил их в соответствующем порядке, а именно: высшие касты, средние или просто чистые, низшие и, наконец, нижайшие<sup>21</sup>. Внутри этих категорий выделялись более мелкие группы разного ранга также по степени их чистоты. А степень определялась мнением касты о самой себе и устанавливалась из опроса ее членов относительно ранга их касты в среде других, а также суждением о ней других каст. Совершенно очевидно, что критерии для ранжирования каст в данном случае далеко не объективны, тем не менее установленный на них иерархический порядок расположения каст соблюдался и в последующих цензах. Он закрепился не только в оценке ранга каст учеными в их исследованиях, но и в представлениях каст о себе самих. В престижных спорах о приоритете касты чаще стали ссылаться не на мнимую свою принадлежность к той или другой варне, а на место, отведенное каждой из них в классификации 1901 г. Построенная на принципах строгости и соблюдения кастового режима и ритуальной чистоты, но в отличие от варновой не получившая санкции религии, эта созданная англичанами классификация практически все же лучше мотивирует и точнее фиксирует современное положение каст и место каждой из них в общей иерархии. И хотя она не отражает всю сложность социальных градаций внутри кастового общества, в XX в. не было предложено иной квалификации.

\* \* \*

Подводя некоторые итоги этой главы, следует сказать, что общество «Ригведы» и отраженная в ней культура отнюдь не всеиндийские. Это было североиндийское, а точнее — древнепанджабское общество, находившееся под определенным этническим и культурным влиянием вторгшихся сюда столетиями раньше ариев. Уже общество «Ригведы» было индоарийским. В процессе его дальнейшего развития удельный вес арийских

элементов в нем несомненно снижался. Это был докастовый и не только докастовый, но и доварновый период истории древнеиндийского общества.

Дальнейшее развитие этого общества представляется в виде экспансии его в области Ганга и южнее. В долину Ганга оно перевалило столетия спустя и подверглось там существенным изменениям. В нем сложились и активно функционировали четыре варны, функционировали в сложном этническом и социальном окружении, в условиях постоянного взаимодействия с неварновой средой. Это и было варновое общество, просуществовавшее почти тысячелетие. Варновое общество сложилось и процветало уже не в Панджабе, а преимущественно в бассейне Среднего Ганга. Образовалось оно в процессе культурного освоения этой территории. Оседание здесь индоарийских пришельцев в поздневедийские времена, смешение и взаимодействие их с местным, чисто индийским, возможно дравидским или протодравидским, населением привело к формированию того индийского общества, которое стало создателем прославленной древнеиндийской культуры и литературы, начиная с брахман и упанишад и кончая пуранами. А если говорить о социальном устройстве, именно в этом варновом обществе возникло понятие дваждырожденности как признак социального неравенства, появились представления о чистоте и скверне применительно к человеческим общностям, утвердился определенный режим межварновых отношений и сложилась иерархия варн. Это был варновый общественный строй, характерный преимущественно для Северной Индии, а более всего для населения долины Среднего Ганга.

Известно, что варновые, как позднее и кастовые, различия не совпадали с классовыми, и соотношение их еще подлежит выяснению. Но следует иметь в виду, что если общество «Риг-веды» было доварновым и докастовым, то варны появились отнюдь не в первобытном обществе. Одновременно с развитием варновой структуры эпических царств, джанапад и ранних индийских государств проходил процесс классового расслоения индийского общества. В нем шла имущественная и социальная дифференциация между варнами и внутри них. На противоположных позициях обозначались, с одной стороны, представители господствующего класса в лице правящих династий, их придворных и кшатрийской знати, а с другой — рабы, сначала из прежней неварновой категории даса, а позднее из шудр. И термин *даса* именно в варновый послеведийский период наряду с прежними значениями «чужак», «враг», «туземец», «дикарь» стал обозначать раба. А отмеченная в науке замедленность процесса классового расслоения объясняется, между прочим, и тем, что с ним конкурировали варновое и кастовое расслоение.

Но варны не касты, и варновый строй не кастовый. Господство того и другого знаменует разные эпохи в истории Индии.

Последний период существования варнового строя, начавшийся с эпохи дхармашастр, подготовил почву для возникновения каст, развития их и замены варнового общества кастовым. Происходило это в затянувшемся на века процессе дезинтеграции варнового общества и включения в него обширной неварновой периферии, состоявшей из сотен джати разного происхождения. Среди них подавляющее большинство принадлежало к этническим и профессиональным. Одновременно в самой варновой среде происходил процесс кастовой дифференциации. Варновый строй присущ был древности, а кастовым отмечено индийское средневековье и новое время. Каст еще не было в эпоху Маурья (III в. до н. э.), а варн фактически уже не было после Гупт (IV—V вв. н. э.).

Что же произошло за эти 500—600 лет?

За это время варновый в своей основе общественный строй претерпел значительные изменения, а именно дезинтеграцию. Варновое общество эпохи Маурья стало уже необычайно сложным. Дифференцировался и усложнился социальный состав варн. А рядом и в таком тесном взаимодействии с ними функционировали многочисленные джати разного происхождения. И важным фактором структурных и функциональных изменений общества была невероятная до того культурная экспансия его почти на всю страну, включая и полуостровной, обильный неизвестными до того племенами юг. Много было племен и в пригималайских, и в центральноиндийских областях. Часть племен так и осталась вне сферы влияния варнового маурийского общества, но многие другие взаимодействовали с ним и в дальнейшем были так или иначе интегрированы. Вот в процессе этой интеграции и возникали многочисленные полуварны-полуджати, т. е. будущие касты этнического происхождения. По мере профессиональной специализации происходила делегализация подобных общностей, что характерно для большинства каст. Занимавшиеся земледелием расселялись сравнительно крупными группами, а другие специальности — более мелкими среди массы земледельцев.

Жизнь в бассейне Ганга складывалась не без влияния особых условий среды, исконно оседлого земледелия, необычайно плодородия земель и традиционно крупных поселений. Если на просторах древнего Панджаба во времена «Ригведы» в хозяйстве индоариев видное место занимало скотоводство, то столетия спустя в хозяйстве населения Гангской равнины оно, во всяком случае отгонное скотоводство, было вытеснено земледелием. Из дхармашастр известно, что господствующей формой хозяйства было оседлое, преимущественно зерновое, земледелие в расчищенных от леса долинах рек. Скотоводство выполняло подсобную роль и уже тогда было стойловым. Это и естественно — расчищать леса под пастбища не было смысла. Отгонные пастбищные угодья сохранялись многие столетия преимущественно в предгорьях и на склонах Гималаев.

В заселении, развитии земледелия и культурном освоении долины Ганга в I тысячелетии до н. э. принимали участие и пришлые индоарийские элементы, но главным образом многочисленное, этнически необычайно пестрое местное население. В процессе освоения этих пространств население сосредоточивалось преимущественно в долинах рек крупными поселениями. Деревни в 100—200 и более семей всегда были обычным явлением для пригангских областей. Наоборот, мелкие поселения и хутора на равнине Ганга — крайне редкое явление на протяжении всей известной нам истории. Не обнаружили их и археологи.

Население всякой, а тем более крупной деревни в долине Ганга и в древности было представлено местными группами разных варн и джати. Определенно ориентированные по занятиям, варны никогда не были определено локализованными общностями. Деревни с одноварновым населением и тогда были чрезвычайной редкостью. Не были локализованы и большинство джати, за исключением еще не порвавших с племенной общностью.

Если проследить историю известных нам каст, едва ли не половина их окажется этнического происхождения. Покоренные индийскими государствами и включенные в их общество племена и более мелкие этнические общности еще в докастовое время вынуждены были искать свое место в этом обществе, исходя из уже существующей его структуры и тенденций развития общественного разделения труда.

Потребность в общественном разделении сельского труда обнаружилась еще в глубокой древности. В период дхармашастр, в эпоху Маурья и позднее деревенское население обычно состояло из нескольких, а то и многих профессиональных групп. Одни из них сложились на базе профессиональной и социальной дифференциации варн, особенно вайшьев и шудр, другие обязаны своим происхождением проницаемости тех же варн для посторонних. В древности, при относительно нестрогой эндогамии варн и под нажимом включавшихся в индийское общество различных этнических элементов, особенно уязвимой в этом отношении оказалась варна вайшьев. К положению шудр в варновом обществе со стороны никто особенно не стремился, а вот положение вайшьев привлекало местные подразделения некоторых племен.

Земледельцы, составлявшие большинство сельского населения и отнюдь не всегда принадлежавшие к одной варне, всегда нуждались в помощи разного рода неземледельческих профессиональных ремесленных групп. Если деревни в 10—20 семей землевладельцев могли обойтись без постоянно проживающих в них групп ремесленников, то деревни в 100—200, а тем более 500 семей всегда имели в своем составе большее или меньшее число семей таких специалистов, например плотников, гончаров, кожевников и др. Иначе говоря, такая деревня всегда бы-

ла общиной с неоднородным профессиональным и социальным составом населения. Натуральность сельского хозяйства в тех условиях порождала различия социальной структуры деревни, а они, в свою очередь, консервировали натуральность. Даже города не обособились в этом отношении от сельского хозяйства настолько, чтобы стимулировать его товарность. Товарность индийского земледелия даже спустя тысячелетия, в условиях капитализма, была незначительной, да и развивалась она больше в связи с налогообложением.

Итак, население деревни в древности обычно составляли потенциально эндогамные профессиональные подразделения разных варн и такие же джати вневарнового, этнического происхождения. Профессиональные различия в совокупности с эндогамией породили структурно обособленные, но функционально взаимодействующие группы населения. Эндогамная общность этих профессиональных групп простиралась на широкую округу, часто в сотни, а то и тысячи деревень, включая и города. В отдельных же деревнях обычно были представлены только небольшие местные, преимущественно экзогамные, подразделения той или другой эндогамной общности, чаще всего именуемой джати. Как раз профессиональные группы и были зародышем многочисленных каст, идеологически, как и варны до того, руководимых брахманами, с течением времени все более обособлявшихся структурно и постепенно вырабатывавших режим внутрикастовых и межкастовых отношений.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что историки перестанут относиться ко всей древнеиндийской литературе, служащей им основным источником, как к священному писанию; что из так называемой ведийской эпохи особо выделяют период «Ригведы», не первобытный, но доклассовый, и не будут искать в нем ни рабовладения, ни каст; что пересмотрят социальную оценку варн и каст и согласятся с тем, что эти специфически индийские формы социальной организации характеризуют разные эпохи исторического развития и разный общественный строй. И еще хотелось бы повторить, что общество, создавшее «Ригведу», несмотря на выдающуюся роль ее в индийской культуре, не всеиндийское, а по преимуществу панджабское. Ареал расселения варнового общества значительно шире, но и оно по преимуществу только североиндийское, а точнее — пригангское общество с громадной неварновой периферией, в котором наметилась и классовая дифференциация. И только кастовое общество — всеиндийское с относительно небольшой внекастовой периферией. Здесь классовое расслоение получило дальнейшее развитие, вплоть до превращения общества в капиталистическое.



**НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КАСТОВОЙ СИСТЕМЕ**

В литературе по социальным проблемам Индии неизменно отмечается противостояние нового и традиционного во всей сфере общественного устройства и отношений. Новое олицетворяет политическая независимость Индии, демократическое устройство власти, политические партии, общественные организации и всеобщие выборы в законодательные учреждения. Традиции олицетворяет главным образом кастовая система организации общества. Однако при этом вполне естественно, что не все новое прогрессивно, а традиционное реакционно. Взаимоотношения того и другого в современной Индии, как, может быть, ни в одной другой стране, приняли сложнейшие и своеобразные формы.

Какие же новые факторы общественного развития появились в Индии в период независимого ее существования?

Прежде всего это сама политическая и экономическая независимость страны, позволяющая строить всю общественную жизнь исходя из новых задач и на основе внутренних ресурсов. Необходимо было преодолеть колониальное прошлое, создать экономические, социальные, политические и культурные основы для внутреннего прогресса и выхода на международной арене в разряд высокоразвитых стран. Для Индии это грандиозные задачи, имея в виду прежнюю всеобщую ее отсталость в качестве колонии.

Со многими задачами справилась новая Индия. Государственный бюджет строится уже на собственных финансах. Непрерывно развивается кредитно-банковская система. Смешанная экономика страны сделала крупные шаги в направлении независимости. Появились отрасли производства, такие, как энергетика, тяжелое машиностроение, нефтяная промышленность, производство искусственных удобрений. Технология промышленного производства, несмотря на все еще большую долю ручного труда, приближается к мировым стандартам. В сельском хозяйстве решена зерновая проблема, значительно смягчившая все еще трудную продовольственную.

Основные проблемы в промышленности — это соотношение государственного и частного сектора, возможное усиление государственного и мобилизация, при контроле государства, ресурсов частного. Многое сделано в области культуры, особенно в развитии образования, а также в здравоохранении. Введено

обязательное начальное обучение, развивается среднее и особенно высшее. Так, до независимости в стране не было и 20 университетов, теперь их более 100. Заново создана служба общественной информации, включая тысячи периодических изданий, радио и телевидение.

Декларированное конституцией гражданское равенство несомненно имеет свои достижения. Образование, служебные посты, участие в общественных и политических организациях стали доступными несравненно более широким кругам общества. Но социальная организация общества, касты и кастовая система в принципе остались прежними. И жизнеспособность системы такова, что с нею вынуждены считаться прогрессивные силы общества, правящие круги всех рангов и все политические партии. Расстановка и активность кастовых сил имеют не меньшее значение, чем классовые отношения. Еще в колониальный период основная масса работающих на промышленных предприятиях, транспорте, почте, в коммерческих учреждениях, коммунальном хозяйстве, армии и полиции состояла из местного индийского населения, представленного разными кастами. В каждой из отраслей хозяйства были заняты определенные, часто профессиональные, кастовые группы. Так, основную массу сельскохозяйственных продуктов в Северной Индии, например, производили крупные земледельческие касты среднего кастового уровня и более или менее крупные кастовые группы из состава высших каст.

Из общей массы более чем трех тысяч каст к постоянным, традиционно земледельческим и землевладельческим относилось немногим более сотни каст. Эти касты насчитывали миллионы и сотни тысяч человек каждая. Не все из них были землевладельцами, но до независимости большинство арендаторов земли и часть сельскохозяйственных рабочих принадлежали к тем же традиционно земледельческим кастам.

Земельная реформа в независимой Индии в основном ликвидировала крупное помещичье землевладение. Упразднила она и крупное коммерческое арендаторство. Правда, это не значило наделения землей основной массы безземельных, хотя количество средних и мелких собственников земли возросло. Земледелие и в традиционной Индии считалось почетным занятием, так что переход к нему только поднимал престиж касты. Кастовая база земледелия необычайно расширилась, но преимущественно в среде земледельческих же каст.

Радикально кастовый состав земледельческих каст не изменился. Но в их ряды влились новые, прежде безземельные, кастовые группы. В совокупности земледельческие касты не только не потеряли свое доминирующее положение в деревне, но и упрочили его.

Прежние земельные магнаты из высших каст либо покидали деревни, либо превращались в рядовых земледельцев.

Следовательно, земельная реформа повлекла за собой из-

менения экономических условий в деревне, а также соотношения кастовых сил в самом земледелии.

Земельная реформа и темпы экономического развития, новые возможности приложения труда повлияли и на положение большинства традиционно неземледельческих каст деревни. В частности, необычайно активизировался в независимой Индии процесс их урбанизации, внесший новое соотношение кастовых сил и в самой деревне.

\* \* \*

Мы не рассматриваем процесс урбанизации в Индии во всей его сложности. Экономическая и технологическая сторона урбанизации достаточно полно рассмотрена А. А. Куценковым в книге «Эволюция индийской касты» (с. 153—157, 183—192). Нам необходимо сосредоточиться на социальных ее последствиях, в этом процессе нас специально интересуют, с одной стороны, особенности, которые придает ему кастовая организация, а с другой — влияние урбанизации на эволюцию самой кастовой системы.

К сожалению, нет возможности рассмотреть этот процесс на основе документальных материалов. Их просто нет. Так, в солидном обзоре проблемы урбанизации на основе анализа ценза 1961 г., проведенном профессором Ашоком Митрой, мы найдем самые разнообразные ракурсы проблемы, но ни слова о кастах<sup>1</sup>. Поэтому наши сведения о кастах в связи с урбанизацией основаны преимущественно на косвенных материалах литературы.

За время независимости численность городского населения Индии утроилась. При этом только, например, за декаду 1961—1971 гг. оно увеличилось более чем на 30 млн. человек, и в дальнейшем эти темпы не снизились. Современное городское население Индии уже превосходит 150 млн. и составляет почти четвертую часть всего населения страны [256, 750; 286].

Основной прирост идет за счет крупнейших городов, превратившихся в индустриальные агломерации, а также за счет возникновения новых, ставших центрами крупных промышленных предприятий. В том же направлении трансформируются также некоторые старые города. Без заметного прироста населения остаются многочисленные мелкие города, не затронутые индустриализацией.

Важно, что фактический прирост городского населения неэквивалентен степеням урбанизации индийского общества. С одной стороны, новопришельцы в городе, в зависимости от конкретных обстоятельств, иногда еще долго остаются, по существу, неурбанизированными, а с другой — при посредстве временных пришельцев в города и других факторов городского воздействия заметно урбанизуется быт более или менее широкой сельской округи.

Теперь уже можно сказать, что влияние города в разной степени испытывает все сельское население. Прежде всего и в наибольшей степени подвергаются ему элементы, переселившиеся в город с семьями и окончательно порвавшие с деревней. Их все еще немного по сравнению с массой жителей сельской округи больших городов и новых промышленных центров, регулярно добывающих себе средства существования в городе, остающихся при этом постоянными жителями деревень, где безвыездно живут их семьи. Эта частичная урбанизация в меньшей степени захватывает жизнь деревенских семей, но она важна как массовое явление. На ней мы и остановимся более подробно. А бесчисленное множество индийских деревень, удаленных от городов и транспортных магистралей, почти не затронуты урбанизацией и потому выпадает из нашего рассмотрения.

Из постоянных и временных пришельцев формируется в городе контингент мелких служащих в государственных и частных учреждениях, торговцев, полицейских, работников почты, промышленных, транспортных и коммунальных рабочих и всякого рода поденщиков.

Крупные города и новые промышленные центры обычно не в состоянии поглотить всю массу предлагаемой им рабочей силы и обеспечить ее городское жилье и другие условия существования. Отсюда естественная заинтересованность во временных, пришлых элементах, не обремененных в городе семьями и не требующих постоянного жилья. Да и сами пришлые работники заинтересованы в тех традиционных средствах существования, которые добывают в деревне другие члены их семей. Конечно, эта проблема встает главным образом перед жителями деревень, расположенных от городских центров на расстоянии, ежедневно, еженедельно или раз в месяц преодолимом если не пешком, то на велосипеде или средствами пригородного транспорта.

Издавна города развивались как более или менее крупные конгломераты кастовых групп. В Калькутте, например, сотни кварталов или блоков домов населены по преимуществу одними определенными кастами. Это своеобразные кастовые резиденции. И если не все рядовые жители, то старейшины этих кастовых гнезд знают их состав. Едва ли не сложнее кастовая топография в Варанаси. И если многие города стали источником всякого рода модернизма для своего и окрестного населения, то Варанаси (Бенарес) и некоторые другие религиозные центры, как оплот хиндуистского традиционализма, играют роль консервантов для кастовой среды.

На постоянное жительство в города переселяются и одиночки, но чаще семьи, даже группы из разных каст. С собой они несут немалый груз кастовых традиций. Время от времени вводимые в породскую кастовую среду, эти традиции, с одной стороны, задерживают ее модернизацию, а с другой — сами под-

вергаются в городах большей или меньшей трансформации. Этот двуединый процесс во многом и характеризует урбанизацию кастового общества.

Своеобразие процесса урбанизации в Индии состоит в том, что субъектом переселения в города являются не просто отдельные лица и семьи, но члены каст и кастовые коллективы. Переселяясь, они не могут рисковать разрывом кастовых связей и утерей кастовой принадлежности, а потому и вынуждены так или иначе примыкать к уже живущим в городе сокастникам. Анонимное существование в городе возможно как временное для отдельных лиц, работающих в городе, но оставивших родню и сокастников в деревне и регулярно их навещающих. Семье, как правило, уже труднее существовать в городе анонимно. Ей необходима соответствующая кастовая среда. Первоначально небольшие кастовые группы переселенцев в городских условиях умножались за счет новопришельцев и разрастались иногда в крупные кастовые общности, расселенные в городе более или менее компактными блоками.

В город переселялись самые разные кастовые группы от брахманов до низжайших бханги или махаров. Переселившись в город, ни чамар или махар, ни брахман или раджпут не могут прикинуться кем-то другим и пристать к новой кастовой общности. Городские кастовые группы их просто не примут, если они не сокастники. Да в Индии никто не отважится на такую мистификацию. Брахман в городе ищет брахманскую общину, а чамар чамарскую. Не существует особой церемонии принятия в свою среду новопришельцев. Поручителями выступают знающие его или слышавшие о нем однокастники.

Впечатления некоторых иностранных, будто горожанин в Индии свободно общается в массе городского населения, поверхностны. Конечно, у переселившихся в города внедомашнее окружение значительно отличается от деревенского. Это отражается и на характере поведения горожан. Совместная работа членов разных каст на одном предприятии стала уже обычным явлением, хотя отдельные производственные операции все еще часто выполняют группы из определенных каст; пользование одними водопроводными кранами также стало обычным; все более частым стало несоблюдение некоторых пищевых предписаний и запретов на сотрапезничество; дети разных каст вместе играют на городских улицах. Особенно заметно ослабление кастового режима на переселившихся в город семьях из профессиональных каст и студентах. В городах люди взаимодействуют, довольствуясь минимальной информацией друг о друге. Но в этот минимум обязательно входят сведения о кастовой принадлежности партнера. Люди, работающие на фабриках, в учреждениях, на транспорте и в коммунальном хозяйстве, как и студенты, имеют этот минимум кастовой информации. Они стремятся максимально использовать эту информацию, соблюсти свои кастовые интересы и считаться с другими.

Для них это моральные обязательства, их дхарма. В чем-то она свободнее дхармы деревенских сокастников, но по многим пунктам кастового режима горожане больше настроены. Рабочие и студенты в городских общежитиях поселяются в одном помещении преимущественно с сокастниками. Во многих городах теперь функционируют общежития, созданные и содержимые кастовыми организациями тех или других из местных крупных каст. Бравата некоторых горожан перед иностранцами своим либерализмом и пренебрежением кастовым режимом в большинстве случаев оказывается наигранной.

Совершенно естественно, что в современных условиях многие профессиональные касты стали жертвами технологического прогресса. Усложнение производственных процессов повлияло на судьбы многих каст. Одни, как кузнецы в деревнях под Лакхну, переключились на ремонт велосипедов, мотоциклов и автомобилей, другие, как водоносы, маслоделы, портные, сапожники, в значительной мере утратили традиционную специальность и превратились в неквалифицированных рабочих, особенно в городах, пополнили собой ряды безработных. Так, не нужным во многих деревнях стал труд водоносов в связи с распространением в деревнях и на сельских дворах колодцев с помпой. Из-за конкуренции фабричного производства лишились традиционного труда касты, занимавшиеся вторичной обработкой сельскохозяйственных продуктов, такие, как маслоделы, выжимальщики сахарного тростника. За первую половину XX в. численность маслоделов сократилась почти вдвое. Примерно так же сократилось число профессиональных кожевников и сапожников [223, 52]. Иначе говоря, во многих случаях происходила и происходит профессиональная деградация каст.

Усложнение технологии промышленного производства и дальнейшее развитие труда породило потребности в совершенно новых специальностях. И кастовая система реагировала на эту потребность. Лишившись традиционных средств существования, перечисленные выше и многие другие кастовые группы стали резервом рабочей силы для новых отраслей производства. В новые технологические процессы включались сначала относительно близкие по прежним занятиям касты, например литейщики, кузнецы, медники в машино- и автомобилестроение, а затем и многие другие, для кого новые занятия не были ритуально осквернительными. Крупные сосредоточения работающих в новой отрасли производства близких по специальности и рангу кастовых групп постепенно обособлялись и в кастовом отношении, образуя новые эндогамные подкасты в прежних кастах, а иногда превращаясь в отдельные касты. Такова, например, судьба шоферов в крупных городах, а в крупнейших — даже шоферов такси. Под воздействием традиций кастового режима в среде шоферов возникала эндогамия и местные группы их превращались в отдельные касты.

Некоторые касты уже давно стали по преимуществу город-

скими. Например, касты в Западном Бенгале, Бихаре и Уттар Прадеше. Более того, отделившиеся когда-то от чамаров и составившие отдельную крупную касту джатавы целиком размещаются в городе Агра. Такие местные городские касты встречаются во многих крупных городах. Судьбы же кастовых групп — выходцев из деревни складываются в городе по-разному. Одни довольно быстро поглощаются городской средой, обычно сливаясь с уже живущими там сокастниками, другие втягиваются с трудом, иногда ценой тяжелых испытаний для кастовых и других традиций.

Интересна в этом отношении разная городская судьба двух неприкасаемых каст в Северной Индии, рассмотренная в сравнительном плане Г. Д. Берреманом [93, 306, 307]. Так, вытесненные из деревни в город кожевники и сапожники (чамары), с одной стороны, и уборщики (бханги) — с другой, по-разному входили в городскую жизнь. Чамары в большинстве случаев не находили работу по традиционной специальности, в лучшем случае становились чернорабочими, а часто безработными. Во-первых, в городах многими поколениями жили группы своих чамаров, а, во-вторых, конкуренция фабричной обувной промышленности была слишком сильна. Необходимость расстаться с традиционными занятиями и приобщиться ко множеству новых рассеивала чамаров, делала их в городе, ослабляла кастовое самосознание и кастовую солидарность. В городах чамары деградировали в кастовом отношении больше других крупных каст. В деревне престиж их все же был выше.

Бханги (уборщики), переселившись в города, обычно без труда находили себе работу по кастовой специальности. Хотя и более презираемые, их занятия по сравнению с чамарами имели больший спрос, а конкурентов из других каст у них обычно не было. Многим постоянную работу обеспечивали муниципалитеты, а другие находили ее в частных домах. Традиционные занятия обеспечивали их необходимыми средствами существования. Бханги и в городе сохраняли функциональное единство и кастовое самосознание, выражающееся иногда созданием своих профессиональных организаций и большей гражданской активностью в избирательных кампаниях.

Кроме чисто экономических стимулов переселению в города способствует все чаще обнаруживаемое в кастах разного уровня стремление освободиться от повседневной кастовой рутины и надежда на расширение межкастовых связей и отношений. Грамотные из низших каст переселяются в город в надежде найти работу на почте, на транспорте и в других некастовых, нетрадиционных занятиях, служить в армии и в полиции. Гражданское равенство, имеющее большое значение в городах, побуждает многих пожертвовать неполноценным кастовым, поступиться некоторыми традициями.

Супруги Фрид всесторонне исследовали деревню, названную ими Шанти Нагар, расположенную в 17 км от Дели и в 6 км от

городка Нарела. В серии их публикаций об этой деревне есть и статья, специально посвященная результатам ее урбанизации. Она дает конкретные материалы и создает реальное представление о процессе урбанизации одной из тысяч индийских деревень [164].

Деревня Шанти Нагар была расположена в трех милях от проезжей мощеной дороги и в ряду других пригородных деревень слыла слабоурбанизированной. В ней не было ни электричества, ни радио, ни телевидения. Население Шанти Нагар во время обследования (1958 г.) насчитывало 799 чел. (110 семей) и состояло из 13 кастовых групп. Крупнейшие из них:

джаты (земледельцы)	260	(31 семья)
брахманы (жрецы и земледельцы)	187	(22 семьи)
чамары (кожевники)	98	(13 семей)
чухра (уборщики)	96	(17 семей)
гола (гончары)	58	(12 семей)

Остальные кастовые группы были мелкие: байраги (традиционные нищие, но в данном случае земледельцы) — 5 семей, наи (цирюльники) — 3 семьи, джхинвар (водоносы) — 2 семьи, по одной семье банья (торговцы), чхиппи (красильщики), лохар (кузнецы), махар (гончары), мали (садовники).

Все население исповедовало индуизм, т. е. было единообразно в религиозном отношении. В совокупности все касты составляли одну функционирующую деревенскую общину, которая входила в общинное объединение восьми деревень (атхгама).

Авторы установили, что 49% взрослых (старше 20 лет) мужчин деревни имели опыт жизни или только работы в городах. Все население деревни Шанти Нагар в отношении урбанизации авторы делили на две категории: ориентированных на деревню и ориентированных на город. Категории оказались не абсолютными, но достаточно представительными. Половина семей в деревне (54) оказалась ориентированной на город. Мужчины из этих семей временно или постоянно жили и работали в городе или стремились к тому. Эту категорию составляли некоторые ремесленные кастовые группы, уже не находящие сбыта своей продукции в деревне, и низшие, обслуживающие касты, также ищущие работу и пути улучшения своего униженного положения в традиционной среде. Наоборот, ориентированные на деревню упорно держались за традиционные средства существования и те минимальные гарантии добывания этих средств, которые предоставляла сельская община. Естественно, что первое место в этой категории занимали деревенские землевладельцы и кастовые группы, так или иначе работающие на них. Основными земледельцами были джаты и брахманы (в общем 56% населения). Им принадлежала большая часть из 1072 акров (425 га) деревенской земли. Но были землевладельцы и из других каст. В общей сложности землей владели 104



из 171 взрослых мужчин деревни. Землевладельцами, правда мельчайшими, в Шанти Нагаре были все 5 семей байраги, традиционным занятием которых было нищенство. Но крупного землевладения в деревне не было. Только 17 семей имели земли больше 100 бигхов (8,5 га). Деревня и не была сколько-нибудь перспективной базой земледелия. Процесс урбанизации в ней захватили и земледельческие кастовые группы. Так, многие джаты совмещали земледелие с регулярной работой в городе.

Эмиграция в города может быть временной и постоянной. Временными эмигрантами авторы называют мужчин, в одиночку, без семей, отправляющихся в города на заработки или обучение, живущих там и навещающих деревню реже чем раз в месяц. Так, в Шанти Нагаре 19 из 25 временных эмигрантов работали в отдаленных городах, а трое из них были студентами. Среди этих девятнадцати были и работающие даже в Бомбее, Хайдерабаде и Бангалоре. Но кроме эмигрантов есть еще большая категория поденных рабочих, ежедневно возвращающихся домой ночевать. Такие поденщики работают обычно в Дели или в Нареле.

К постоянным эмигрантам относятся живущие в городах и вообще вне деревни с семьями и годами не навещающие деревню. Однако родственники в деревне продолжают и таких горожан числить своими и сохранять за ними часть недвижимости. В Шанти Нагаре 21 семья принадлежала к таким постоянным эмигрантам. Из них семь семей не возвращались в деревню ни разу. Две уже много лет жили вне деревни, но за ними числилось по пол-акра земли, которую обрабатывали их сокастники в деревне (в данном случае байраги). Зато другие 7 семей, как стало известно авторам, собирались вернуться в деревню, где у них остались достаточные по размерам участки земли. А эмигранты пожизненно сохраняют право на возвращение в деревню.

Иммиграция в деревню посторонних ничтожна и обычно обусловлена действительными родственными связями. На каждый клочок земли столько претендентов из родственников в деревне, что посторонним она попадает в редчайших случаях. Продажа и покупка земли в определенных размерах санкционированы новым аграрным законодательством, но практически ограничены сделками между родственниками, даже живущими в разных деревнях. Посторонними считались в деревне именно родственники из новопришельцев. Им в Шанти Нагаре принадлежало всего 5% земли.

Продажа жилых домов в индийских деревнях почти не практикуется. Всегда найдется родственник, готовый занять опустевший дом.

Урбанизация сказывается прежде всего на трудовых, производственных отношениях каст. Если в деревне многие кастовые группы в хозяйственных отношениях все еще практикуют систему джаджмани, то в городских условиях территориаль-

ной разобщенности каст она почти невозможна. В кастовых традициях, с которыми расстается выходец из деревни, комплекс взаимосвязей по системе джаджмани едва ли не самый существенный. Именно эти отношения всегда тесно связывали его с общиной вообще и с другими кастовыми группами в деревне в частности. Разрыв с деревней обычно происходит не сразу, а иногда затягивается на годы.

Как уже говорилось, по системе джаджмани почти каждый житель деревни несет определенные обязанности по отношению к большей части ее населения, а в совокупности — к сельской общине. Будучи традиционными, эти обязанности в последнее время становились часто обременительными, а то и вовсе невыполнимыми. Например, сокращение спроса на продукты труда и на сам труд некоторых семей или целых местных групп из профессиональных каст ведет к утере средств к существованию семей и кастовых групп. Эти обстоятельства и стали главной причиной ухода из деревень и переселения в города.

По системе джаджмани деревенский житель располагает и определенными правами или гарантиями на некоторый минимум средств существования со стороны односельчан и на родственную помощь от своей кастовой группы. Все это было важнейшей причиной, сдерживающей поток миграции из деревень. Некоторые переселившиеся в города кастовые группы и в городе поддерживают некое подобие отношений джаджмани. Так, трачки дхоби регулярно обслуживают семьи из других каст и получают от них традиционную компенсацию, чаще всего деньгами.

Влияние урбанизации испытывают отношения джаджмани в самой деревне. Случается, что из деревни выезжает единственный кузнец, плотник или цирюльник, и тогда община приглашает со стороны, часто из соседней деревни, соответствующего специалиста, который по совместительству обслуживает население этой деревни на условиях джаджмани. А бывает и так, что на работу в город уходит член семьи или даже ее глава. Тогда другие члены семьи, а в некоторых случаях преимущественно женщины, обслуживают джаджманов на прежних условиях. Так, в упоминавшейся деревне Шанти Нагар близ Дели еще в 50-х годах из 13 семей чамаров только две функционировали в системе джаджмани. Главы же остальных семей работали наемными сельскохозяйственными рабочими либо ушли в города на заработки. В той же деревне большинство уборщиков, на этот раз касты чухра, работали в городе, но женщины чухра выполняли для большинства каст деревни соответствующие обязанности джаджмани. При этом семьи чухра обслуживали от 2 до 7 семей джаджманов каждая и получали традиционную компенсацию натурой и деньгами по прежним нормам. Все три семьи брадобреев наи в этой деревне совмещали обслуживание своих джаджманов с приработками в городе [164, 120—124].

Итак, урбанизация наносит несомненный ущерб системе джанджмани, а значит, и основам деревенской общины. Но было бы ошибкой думать, что та и другая перестают существовать.

Что касается фабричных условий производства, в них попадает сравнительно небольшая часть переселенцев из деревни. Для них урбанизация протекает особенно ощутимо. На фабрике деревенские жители сталкиваются с совершенно новым для них технологическим процессом и разделением труда. А. А. Куценков, цитируя М. Сингера, пишет: «Отделение места труда от места жительства, которое развивается с ростом современной промышленности и урбанизации, представляет собой нечто большее, нежели физическое разъединение. Оно символизирует также разделение сфер и норм поведения». И в общем он прав, утверждая, что «машинное производство, поточные линии, характер производственных операций делают в большинстве случаев ненужными профессиональные навыки каст, их производственные секреты и приемы, передававшиеся из поколения в поколение и потому ставшие второй натурой человека». Он верно замечает: «Сама возможность приложить свой труд и получить средства существования вне сферы традиционных отношений подрывает устои традиции» [47, с. 153, 155]. Но, к сожалению, из этого А. А. Куценков делает поспешные заключения, например: «Отныне обязательное выполнение кастовых правил и предписаний перестало быть безоговорочным условием существования человека» (с. 153). Или: «Рабочим вне зависимости от касты приходится обедать в одной и той же столовой, есть из одной и той же посуды, пользоваться одними и теми же кранами для питья» (с. 155). В действительности ни кастовые правила не исчезают так скоро и безболезненно, ни обеды в общих столовых еще не получили широкого распространения. Даже среди промышленных рабочих кастовые традиции преодолеваются с трудом и сопровождаются внутрисемейными и внутрикастовыми конфликтами. А следует иметь в виду, что для большинства сельских жителей переселение в город отнюдь не означает превращение в рабочий класс. Не распространяются на это большинство и отмеченные выше влияния фабричного производства на кастовую среду. В массе переселенцев в города процессы урбанизации протекают менее интенсивно и затягиваются на больший срок.

Однако М. Сингер прав: отделение места работы от места жительства влечет очень важные социальные последствия, даже если речь идет не о крупном промышленном производстве. Жизнь подвергшихся этому процессу как бы раздваивается: дом, место жительства — это царство семьи, родства, касты и вообще традиций, а место работы — царство новых нравственных, межкастовых и внекастовых отношений. Нормы поведения индивида тут и там неизбежно резко различаются. Конфликт между ними затягивается надолго. Сглаживание этих различий

или примирение их требует опыта многих лет проживания в городских условиях. Результатом примирения традиций с этими условиями бывает ослабление большесемейных, деревенских и кастовых связей, усиление городских межкастовых и в конечном счете не исчезновение кастовых различий, а приспособление кастового режима к новым условиям. При этом неизменными остаются брачные нормы — эндогамия каст и экзогамные браки внутри них; неизменными для большей части Индии остаются патрилинейность счета родства и патрилокальность; неизменным, несмотря на принятый закон о праве наследования дочерей, остается правило наследования по мужской линии. Для некоторых каст с материнским счетом родства и матрилокальностью обязательными остаются нормы родства и наследования по женской линии. Эти пункты кастового режима неколебимы и в деревне, и в городе.

В литературе встречаются представления о том, будто урбанизация в Индии почти автоматически ведет к распаду больших соединенных семей и превращению их в малые нуклеарные. В действительности это может быть отмечено только в качестве тенденции. Эволюция семьи значительно сложнее. Дело в том, что в редчайших случаях в город переселяется вся большая семья. Обычно из ее состава отпочковываются малые индивидуальные семьи. При длительном проживании в городе такие семьи долгие годы чувствуют и ведут себя частью оставшихся в деревне больших семей и по возможности взаимодействуют с ними в хозяйственных, социальных и ритуальных отношениях. А кроме того, естественный рост семьи с женитьбой сына приводит к превращению отделившихся малых семей в большие на время, пока из них не выделятся новые малые семьи.

Большая, расширенная или соединенная семья все еще остается основной формой семьи и в сельской, и в городской Индии. Преобладают все же минимальные по составу большие семьи, в которых родители живут вместе с неженатыми сыновьями и незамужними дочерьми, а также с семьей одного женатого сына. Часто это младший сын. Старшие выделяются из семьи и ведут независимое хозяйство на первых порах малыми семьями. Известно, что замужних дочерей в индийской семье, как правило, быть не может в силу господства вирилокальных браков. Таким образом, наиболее распространенный тип большой семьи, как в городе, так и в деревне, включает не более 2—3 супружеских пар и не выше трех поколений. В ней также могут оказаться осиротевшие дети братьев и реже сестер и одинокие вдовы родственницы. И все же численность такой расширенной семьи редко превышает 10 человек. Но бывает их и значительно больше.

Из приведенных выше материалов можно судить о кастовых судьбах рядового деревенского населения, вливающегося в города и промышленность. Но М. Сингер специально изучал

семьи брахманских и торговых каст в Мадрасе из категории владельцев частных фирм и управляющих в крупных промышленных и коммерческих предприятиях. Ходячие представления о нравах торгово-предпринимательских кругов в Индии чаще всего таковы, что это наиболее модернизированная и вестернизированная среда индийского общества. Однако исследование 19 семей из ведущих дельцов города Мадраса, проведенное Мильтоном Сингером, показывает, что наряду с европейским образованием членов этих семей, часто европейской или американской роскошью быта, международными деловыми связями семьи ведущих дельцов Мадраса бдительно сохраняют кастовые традиции, в частности материальные и ритуальные связи с родственниками, оставшимися в деревне. Семьи у них преимущественно большие с тенденциями предотвращения дробления их на малые [316, с. 423—452].

\* \* \*

Переходя к политическим проблемам, необходимо сосредоточиться на том, как гражданское равенство и политические свободы претворяются в жизнь в кастовом обществе. Речь пойдет о структуре и функционировании политических институтов буржуазной демократии в условиях никем не декретированного кастового строя и традиционных кастовых отношений. О многом в этом плане уже упоминалось попутно с другими сюжетами. Здесь необходимо рассмотреть ситуацию в Индийской республике и, по возможности, ближе к нашему времени.

Вероятно, следует иметь в виду, что Индийская республика явилась следствием политического переворота, а не социальной революции. Основателями ее были люди, имевшие многолетний опыт борьбы за независимость в условиях политического режима, созданного колонизаторами. Этот опыт впитал в себя многие идеи, не только оппозиционные свергнутому строю, но и лояльные ему. Некоторые институты его также унаследовались без особого критического пересмотра. Даже крупнейшие лидеры освободительного движения не были свободны от иллюзий, что с политической свободой сами собой отпадут многие беды времен колониализма. А на колониальный режим в пылу критики возлагали ответственность и за многие традиционные проблемы. Крупнейшей из таких нерешенных колонизаторами и доставшихся в наследство республике социальных проблем была кастовая, во всех ее экономических, социальных, культурных, религиозных и политических проявлениях.

Английские правители давно поняли, что ликвидировать кастовые различия и кастовый строй они не в силах, а приспособиться к ним и использовать их в своих целях управления страной оказалось вполне возможным. Это и было политическим подходом к кастовой проблеме для англичан.

Ранее уже говорилось, что в последние десятилетия своего

правления в Индии в связи с активизацией движения неприкасаемых каст английские власти пошли на некоторые уступки: был проведен специальный учет и составлен особый поименный реестр всех неприкасаемых каст, а занесенные в реестр касты были объявлены объектом особой опеки со стороны властей и общества. Другим объектом опеки стали так называемые отсталые племена, также особо зарегистрированные. Эта видимая демонстрация доброй воли колониальных властей имела далеко идущие последствия. Прежде всего забота о неприкасаемых выдавалась за некое решение сложнейшей кастовой проблемы. Но что еще важнее, в индийском обществе была создана особая наряду с племенами опекаемая категория населения, а все остальное кастовое общество ставилось в положении опекуна. В политических условиях той поры признание за совокупностью неприкасаемых прав на особое политическое представительство способствовало расколу в общеиндийском освободительном движении. Достаточно вспомнить конфликты на этой почве между такими лидерами освободительного движения, как М. К. Ганди и Б. Р. Амбедкар.

Законодатели независимой Индии многое отвергли в политической практике колонизаторов, но они же не только признали объективное существование в индийском обществе особых категорий неприкасаемых каст и отсталых племен, но и значительно развили эту политическую идею. В конституции новой Индии они были выделены как особые социально-правовые категории граждан республики. Только дискриминирующие их названия «неприкасаемые» и «отсталые» были заменены на безобидные канцелярские обозначения соответственно «зарегистрированные касты» и «зарегистрированные племена». Их положению в обществе посвящены целые разделы конституции. При этом об основной массе остальных почти трех тысяч каст, составляющих около 80% индийского населения, в конституции ничего не говорится. Конституция игнорирует их существование, как и наличие существования кастовой проблемы вообще, кроме «зарегистрированных». И если довольно часто центральные и провинциальные органы вместе собираются по поводу каст, заседания эти бывают посвящены «зарегистрированным кастам», будто в них суть всей кастовой проблемы. Но делать «хорошую мину» не удастся, так как общественность, пресса, средства массовой информации, наука, борьба политических партий наполнены кастовыми сюжетами, проблемами, дискуссиями и конфликтами.

Спору нет, социальное положение неприкасаемых, как бы их ни называли, резко противоречит декларированному конституцией гражданскому равенству. Но принципиально не равны между собой и все остальные касты. Предполагаемое некое социальное единство, противостоящее отличиям их от «зарегистрированных», не что иное, как лелеемый некоторыми политиками миф.

Обстоятельство особой важности состоит в том, что большинство относящихся к «зарегистрированным кастам» статей конституции рассматривает их именно опекаемой категорией населения, хотя само слово «опека» там не упоминается. А опеку над ними, согласно идее конституции, должно осуществлять остальное общество, призванное волей законодателей ассимилировать опекаемых в ходе своего прогресса. Что же касается опекаемых, перед ними ставится, таким образом, перспективная задача приложить все усилия, чтобы стать похожими на опекуна. При этом, по-видимому, предполагается, что опекающее общество обладает какими-то идеальными параметрами и ценностями, по которым просто равняться. А это общество разделено почти на три тысячи каст и разобщено кастовыми противоречиями, которые выражаются и в отношении отдельных каст или кастовых групп к «зарегистрированным». Тем не менее, с официальной точки зрения, задача правительства и общества — максимально содействовать процессу вовлечения «зарегистрированных» в «русло» (main stream) «национальной жизни», где им предстоит быть ассимилированными. Такова официальная позиция в проблеме «зарегистрированных».

Политическая деятельность большинства каст в условиях независимой Индии получила невиданный ранее размах. Касты стали важнейшим фактором и агентом внутренней политики страны. В связи с политикой и в зависимости от нее протекают иногда очень активные процессы трансформации каст, их консолидации и дифференциации. И общее мнение индийской общественности, зарубежных наблюдателей и ученых таково, что в процессе общественного прогресса в современной Индии кастовая система только упрочилась на базе необычайного развития в последнее время ее политических функций. Даже повседневная политическая жизнь и деятельность партий, особенно в период избирательных кампаний на всех уровнях, заставляет индийское общество считаться со структурой и функциями кастовой системы.

Рассмотрим и оценим в общих чертах процесс, который в Индии получил название «политизация каст» и «кастеизм в политике». По существу, политизация каст и кастеизм в политике — это две стороны одного явления, а именно: с одной стороны, давно появившиеся в кастовых организациях политические требования, с другой — усилившееся в период независимости влияние кастовых организаций и кастовых проблем на общую политическую обстановку в стране, на политическую жизнь в современной Индии.

Эти процессы на обильных материалах научной литературы и прессы подробно рассматривал в своих работах А. А. Куценков, в частности в последней главе упоминавшейся его книги [47, с. 268—301]. Здесь нет необходимости умножать приведенные им примеры политической деятельности каст. Однако необходимо сделать некоторые обобщения, характеризовать жиз-

недеятельность кастовой системы в новых условиях и показать роль этих условий в судьбах самой системы.

Раньше уже говорилось о том, что во многих крупных кастах еще в XIX в. стали возникать так называемые сабхи или сангхи — своеобразные союзы или ассоциации для организации движения за улучшение положения этих каст в обществе и повышения их ранга в системе. Движение это началось в среде низших и неприкасаемых каст и распространилось на многие другие. В соответствии с традицией так называемой санскритизации, т. е. повышения своего положения внутри кастовой системы, многие касты, даже на юге, где, по существу, не было варн, стали претендовать на происхождение от варны кшатриев и присваивать своим сангхам и сабхам кшатрийский статус. Так, на юге Индии у надаров возник «Надар махаджана сангхам», у касты палли, или ванниакула — союз «Ванниакула кшатрия сангхам». Это были типичные однокастовые организации. К той же категории могут быть отнесены «Катч раджпут сабха» — местный раджпутский союз на Катхьяваре и «Патидар ювак мандал» — молодежная организация Патидаров — крупной земледельческой касты Гуджарата. Но были и межкастовые сабхи, так «Гуджарат кшатрия сабха», состоящая из нескольких разных кастовых групп, включая раджпутов разного ранга, касту бария (или коли) и даже верхушку из племени бхиллов. И что особенно важно, существовали заведомо и намеренно межкастовые федерации, даже претендовавшие на всеиндийское представительство, но бывшие хоть и широкими, но все же региональными союзами, как «Всеиндийская ядава махасабха», «Всеиндийская кшатрийская курми махасабха», обе в Северной Индии, и, наконец, самая крупная и деятельная из подобных организаций, созданная и руководимая Б. Р. Амбеджаром «Всеиндийская федерация зарегистрированных каст».

Принципиальным изменениям подверглась сама внутренняя организация многих каст. Речь идет о новом для кастовой системы явлении, возникшем в XIX в. и в наше время ставшем массовым, — появлении единой для всей касты формальной организации в виде сангхи, сабхи, мандала или объединений других наименований. Это были уже не традиционные панчаяты, которые существовали только в небольших, строго локализованных кастах или, как правило, в местных подразделениях других каст, а союзы всей касты, со своими организационными комитетами и персональными лидерами во главе. Каста, таким образом, приобрела не свойственную традиционному ее состоянию организационную структуру. Это оказалось особенно важным в условиях демократии независимой Индии.

Не следует забывать, что при создании всякого рода общественных, политических, профессиональных и культурно-просветительских организаций каста выступает как уже организованный социальный коллектив. Этот традиционный коллектив



может быть представлен разными, иногда и конфликтующими между собой подразделениями, но всегда связан кастовым сознанием и призван блюсти кастовые интересы.

Как практически каста втягивается в общественную и политическую жизнь, могут показать приводимые ниже примеры.

Интересным с точки зрения политической эволюции было движение в рядах чистой земледельческой касты патидар в Гуджарате [103, с. 299—339]. Началось оно с организации в 1908 г. в одной из деревень дистрикта Сурат молодежного общества патидаров — «Патидар ювак мандал». Целью общества провозглашалось развитие образования, искоренение вредных обычаев и мобилизация общественного мнения на защиту интересов земледельцев. Был у патидаров свой организатор и лидер движения Кунварджи Мехта. Движение началось в местной подкасте патидаров Лева. Мандалу удалось создать школу, выпустить свой журнал, провести кастовые конференции и основать общежитие (ашрам) для учащейся молодежи из своей касты.

Журнал помог распространить активность мандала и на другие подкасты даже за пределами дистрикта Сурат. Старейшины подкаст примкнули к движению. Оно уже перестало быть только молодежным. Журнал и лично Кунварджи испытали влияние идей М. К. Ганди, еще бывшего в Южной Африке.

Уже проведенная в 1910 г. конференция касты высказалась против детских браков, приданого, поминальных трапез, за развитие образования, основание сельскохозяйственного колледжа в Гуджарате и открытие пансионата для учащихся. Будучи еще лояльной к британским властям, организация просила у правительства особого представительства крестьян в законодательных учреждениях. Но та же конференция высказалась за желательность бойкота английских товаров.

Оппозиция англичанам в мандале и в журнале усилилась с возвращением в Индию М. К. Ганди и в связи с проведением в 1917 г. сатьяграхи — кампании гражданского неповиновения. Мандал, по существу, превращался во всепатидарскую организацию («Патидар паришад»), расширил свое влияние и на непатидарские группы земледельцев Гуджарата и Саураштры. В «Патидар видьяртхи ашрам», т. е. студенческий пансионат, принимали наряду с патидарами разных подкаст и непатидаров. А со временем в ашрам получили доступ даже неприкасаемые. Мандал из молодежного превратился в патидарский вообще, а в дальнейшем, вместе с организацией «Патидар паришад» и пансионатом, в организацию межкастовую. Начиная с известного митинга в Бардоли в 1928 г., мандал, паришад и ашрам участвовали во всех гандистских сатьяграхах, агитируя за отказ покупать английские товары, выплачивать земельный налог и состоять на государственной службе. Из местной молодежной, просветительной и реформистской организации мандал еще в колониальный период превратился в политическую

опору гандистского движения гражданского неповиновения в Гуджарате.

Патидарский мандал под разными названиями просуществовал до 1962 г., хотя еще до независимости утратил однокастовый характер. Но и превратившись в межкастовые, патидарские организации никогда не выдвигали требований отмены кастового строя вообще.

Другой, непохожий по обстановке и кастовой тактике пример представляет политическое поведение каст камма и редди в штате Андхра Прадеш. Редди — одна из крупнейших каст Южной Индии — расселены в Телингане — центральной и восточной части штата, камма сосредоточены в дистриктах по нижнему течению р. Кришна. Редди известны с XIII столетия, т. е. принадлежат к числу старейших каст Южной Индии. Обе касты земледельческие и землевладельческие, относятся к высшим небрахманским кастам. Та и другая доминируют если не численно, то социально в сельских общинах соответствующих дистриктов штата. В общинных отношениях они выступают обычно в роли джаджманов для большинства других кастовых групп в деревнях. Все это придает им особый вес и в политической жизни штата.

В отличие от патидаров обе касты Андхры составляют заметную часть населения и в городах. Как и в других штатах, в Андхре политическая активность каст начинается на деревенском, общинном уровне. В деревнях доминирующие касты составляют ядро соперничающих, а то и конфликтующих группировок, именуемых в Индии дхар или гут, в которые входят группы из разных каст. В период конфликтов, а тем более во время политических кампаний необычайно активизируется деятельность этих каст. Обеспечив себе заметный успех на деревенском уровне, кастовые группы легче добиваются его и на уровне талука и дистрикта, во многих случаях предпринимая приоритет в штате и влияние на выборах в высшестоящие законодательные органы. Территориальный и политический диапазон деятельности редди и камма был несравненно шире, чем у патидаров Гуджарата.

В рядах камма и редди давно обозначалось классовое расслоение. На политическом поприще обе касты соперничали с двумя другими крупными кастами Андхры, а именно с низшими мала и мадига. С другой стороны, группы из некоторых, даже низших, каст высказывали, а иногда и реализовывали претензии на принадлежность к редди, как некоторые касты Северной Индии к раджпутам. В Андхре получить такое признание было легче, потому что ни редди, ни камма не придерживались брахманских строгостей кастового режима и санскритских ритуалов.

Редди и камма обычно не создавали собственно кастовые политические организации, а примыкали к одной или другой партии. Но уже в начале нашего века обе касты стали созда-

вать просветительные организации, а также кастовые общежития при учебных заведениях штата. Следует отметить индийскую особенность молодежного движения, начальными ячейками которого были именно кастовые общежития. Школы, колледжи и общежития при них в Хайдерабаде стали первыми ячейками возникновения и коммунистической партии.

Молодежь, мелкие землевладельцы и некоторые горожане из редди и особенно камма в сороковых и пятидесятых годах составили заметную часть коммунистов Андхры. Имущие слои из этих каст чаще формировали кадры Партии справедливости и Конгресса. В конечном счете при активном участии редди и камма сложились две крупнейшие партии Андхры — Конгресс и Коммунистическая.

Политическая роль каст ярко проявилась во всех кампаниях по выборам в законодательную ассамблею штата и в центральные законодательные органы Индии. Так, составляя в 1962 г. 25% населения штата, камма и редди имели 39% мест в ассамблее и 53% министерских постов в штате. Только редди занимали 28% мест в ассамблее и 33% постов в кабинете министров [158, с. 132].

Таким образом, независимость Индии кастовая система встретила разветвленной сетью кастовых ассоциаций и межкастовых федераций, с более или менее выраженными политическими тенденциями.

Уже однокастовые союзы отражали происшедшее в них к этому времени имущественное и классовое расслоение, а межкастовые были с самого начала союзами каст разного ранга и социального положения, даже если в названиях их фигурировали только имена каст-учредителей, как ядава или курми. Может быть, наиболее однородной в классовом отношении была «Федерация зарегистрированных каст», в составе которой преобладали махары — неприкасаемые Махараштры. Многие из кастовых организаций вышли на политическую арену независимой Индии уже с изрядным опытом борьбы за социальные и политические права.

Появились в кастовой среде и тенденции создания своих кастовых политических партий. Правда, в дальнейшем большинство их так и не получило массового признания из-за естественной узости социальной базы, и в конце концов они влились в общеиндийские или в крупные региональные партии. Так, усилиями надаров и ванниакла была организована «Партия трудящихся Тамилнада», долго балансировавшая между тамильской ДМК и Конгрессом. А кастовым лидерам ванниакла удалось создать особую «Партию содружества», вскоре слившуюся с Конгрессом. На базе «Федерации зарегистрированных каст» по инициативе Б. Р. Амбедкара была создана «Республиканская партия», имевшая более определенный классовый состав, но и ее социальная база оказалась узкой для борьбы на всеиндийской арене. Непоследовательная политика и разная

ориентация разных групп внутри ассоциаций и партий объясняется, конечно, и большей или меньшей степенью классового расслоения внутри каст.

Были в кастах и кастовых организациях свои политические лидеры, даже всеиндийского ранга, например Камарадж у надаров, ставший главным министром Мадраса, а затем и председателем Индийского национального конгресса. Лидер ванниакулов Рамасвами Падаячи, он же один из вождей «Партии трудящихся Тамилнада», тоже стал министром Мадраса. Еще более известен махар по касте доктор Б. Р. Амбедкар, получивший европейское образование, признанный вождь неприкасаемых, министр в правительстве Дж. Неру и крупнейший из творцов конституции Индийской республики. Все эти видные политические деятели, как и многие другие, начинали в качестве лидеров в кастовых организациях.

В новых политических условиях необычайно развилось и укрепилось кастовое самосознание. Если раньше интересы местной кастовой группы не выходили из ее территориальных границ, то теперь часто люди, принадлежащие к такой группе, чувствуют себя частицей более крупного и значительного сообщества, они осознают себя членами своей касты, ее сабхи, а то и политической партии. Они видят, как некоторые их сокастники высоко поднимаются в общественном положении, и понимают, что этим положением они обязаны касте и ее организованности. Таким образом, в кастовом сознании каста из формальной неизбежности превращается в осознанную необходимость общественного устройства.

Что никак не предусматривала конституция новой Индии, кастовая система оказалась необычайно активной на гражданском поприще, и прежде всего в избирательных кампаниях в представительные учреждения на всех уровнях, от выборов в сельские советы (грам панчаяты) до законодательных ассамблей штатов и центрального парламента. И в этом процессе происходила своеобразная кастовая консолидация как отдельных каст, так и межкастовая. Эти процессы получили названия соответственно горизонтальной и вертикальной мобилизации каст.

Официально предвыборная борьба ведется между многочисленными, но определенными политическими партиями. Партии не только не игнорируют касты и кастовые организации, но и ищут расположения одних и выступают против других. Политические позиции партий в период избирательных кампаний во многом зависят от состава и конкретного соотношения сил в кастах, на которые в данном случае та или другая партия негласно ориентируются. В этот период касты также активно мобилизуются и взаимодействуют с партиями, причем кастовые лидеры играют здесь не последнюю роль. Часто именно они становятся кандидатами этих партий на выборах. В избирательные кампании втягиваются и небольшие касты, особенно оказавшиеся в местных условиях доминирующими. Касты в хо-

де кампании ставят иногда перед партиями определенные требования, которые ее кандидаты, в случае прихода к власти, обязуются выполнить. Часто случается, что та или другая партия поддерживает кандидата от данной касты в местный панчат, за что каста поддерживает кандидата партии в провинциальные (штатные) или центральные законодательные органы. А когда речь идет о крупных, имеющих свои сабхи кастах, лидеры партий и каст обычно откровенно ведут торг за кандидатов. Симпатий влиятельных каст ищут кандидаты всех уровней и партий, вплоть до Конгресса. И уже общественное мнение в политике часто определяется отношением к ней тех или других ведущих каст. Число таких каст растет. А соперничество между кастами за влияние на ту или другую партию не менее остро, чем между партиями.

В этой связи следует сделать одно существенное заключение, а именно: политические деятели новой Индии, отказав кастовой системе в конституционном признании, не только пользуются ею в практической политике, но и оказались заинтересованными в сохранении ее как основы общественного строя, несмотря на их же официальное отмежевание от нее и декларации о необходимости скорейшего ее преодоления.

\* \* \*

Выше было показано, что касты вплетены в самую социальную ткань индийского общества, а кастовые отношения пронизывают всю общественную жизнь. Они влияют даже на группировку политических сил в ходе избирательных кампаний на всех уровнях от сельских панчататов до центральных законодательных учреждений.

В этой связи казалось бы естественным рассмотреть здесь и проблему «касты и профсоюзы». Но из-за отсутствия в печати соответствующих статистических и вообще документальных материалов мы не можем посвятить этой теме отдельную главу. Поэтому здесь предлагаем не разработку темы, а более или менее мотивированную постановку связанных с ней вопросов.

Дело в том, что еще в речи на учредительной сессии Всеиндийского конгресса профсоюзов (ВИКП) в 1920 г. ее председатель Лала Ладжпат Рай сказал: «Классовое сознание и кастовая солидарность исключают кастовые или религиозные деления. В прошлом такие деления могли иметь то или иное оправдание, но в нынешней борьбе против капитализма и империализма для них места не остается» [29, с. 12]. Ш. А. Данге также писал: «Патриархальная семья, каста, религиозная общность не могли оставаться основными формами организации социальной и политической жизни» [29, с. 25].

Обе приведенные декларации теоретически справедливы. Но дело в том, что патриархальная семья, каста и религия в Индии не только не исчезли, но и все же функционируют как важнейшие факторы общественной жизни. И профсоюзное дви-

женне, как бы это ни шокировало его лидеров, вынуждено с ними считаться. К сожалению, местная пресса, отражающая коллизии профсоюзной повседневности, осталась нам недоступной, а в официальных профсоюзных изданиях, как и в литературе о профсоюзах, эта тема стыдливо замалчивается. Даже бытует мнение, что касты не играют существенной роли в профсоюзном движении. Это странно, тем более что партийная и политическая пресса вообще эти проблемы активно дебатировает. Чтобы выяснить состояние их в профсоюзах, приходится обращаться к вторичным и косвенным материалам, отраженным в другой социологической литературе.

Следует иметь в виду, что в Индии даже не сотни, а тысячи профсоюзов. Только в Западном Бенгале, например, еще в 1953 г. было зарегистрировано 1213 профсоюзов [265, с. 71]. Половина их мелкие, в которых едва ли более 500 членов, а есть и состоящие всего из нескольких десятков человек. Дело в том, что еще в 1926 г. английскими властями был издан профсоюзный закон (Indian Trade Union Act), в котором говорилось, что семь или больше лиц, объединившись, могут учредить свой профсоюз. И подавляющее большинство профсоюзов действительно мелкие. Но давно уже существуют и профсоюзные объединения, федерации и конгрессы, включающие не десятки, а сотни профсоюзов. Так, еще в 1952—1953 гг. в четырех крупнейших федерациях зарегистрировано было 1086 профсоюзов [265, с. 73].

Сам факт невероятно большого числа профсоюзов и преобладания среди них мелких не находит аналогий в других странах. И уже одно это не может не наводить на мысль о связи этого явления с общей структурой индийского общества, т. е. необычайной дробности кастового состава и существованием традиционных внутрикастовых и межкастовых отношений.

Профсоюзы могут быть организованы по чисто профессиональному, территориальному, фирменному или другому, в том числе и по кастовому, принципу. Большинство их разнокастовые, но во многих, особенно в мелких, преобладают определенные касты, а есть и однокастовые. Во всяком случае, профсоюзы не безразличны к кастовому своему составу. Более того, в местных условиях этот состав иногда значительно отражается на их общественной деятельности.

Было бы ошибкой думать, что рабочий класс Индии, а тем более квалифицированный состав промышленных предприятий представлен только низшими кастами.

Так, Э. А. Рамасвами, изучавший состав рабочих на четырех фабриках Коимбатора в Южной Индии, нашел, что из 3760 рабочих более половины было неквалифицированными работниками. Вся масса рабочих была представлена 26 кастами. Большинство, независимо от квалификации, принадлежали к нескольким средним по рангу кастам. Заметную группу представляли четтиары — представители высшей касты [288, с. 16].

Ричард Ламберт, обследовавший пять фабрик Пуны в Махараштре, сообщает, что более 35% рабочих принадлежали к высокой касте маратха, 15% были представлены брахманами, еще более 15% принадлежали к нескольким «чистым» кастам и только 11,2% рабочих составляли низшие касты. Так, из 4249 рабочих 1493 были из касты маратха, а всех низших было менее 500 человек [228, с. 34, 233, 234].

Большая часть собственно чернорабочих в промышленности Индии принадлежит, конечно, к низшим кастам. Но далеко не все. Так, М. Д. Моррис (в книге о кастах в среде промышленных работников Индии) утверждает, что среди неквалифицированных рабочих 21% составляют представители «дваждырожденных», т. е. преимущественно высших каст [138, с. 21].

Что касается профсоюзов, то удельный вес высших и средних каст в них обычно выше численной доли этих каст в массе рабочих. Объясняется это тем, что в профсоюзы чаще идут грамотные и квалифицированные рабочие, разного рода служащие и даже административный персонал, а в их среде процент высших каст всегда выше.

Лидерство в профсоюзах, не говоря уже о профсоюзных федерациях, обычно принадлежит также представителям высших каст, что соответственно отражается на деятельности профсоюзов, хотя лидеры всегда вынуждены учитывать интересы доминирующих в профсоюзе каст.

Конкретное соотношение кастовых сил в профсоюзах определяет их деятельность, поведение их в отношении с предпринимателями и место профсоюзов в объединениях и федерациях, в которые они входят или с которыми сотрудничают в данное время. Определенные касты не просто численно преобладают в некоторых профсоюзах, но их кастовые интересы доминируют там, иногда обособляя их, предотвращая слияние с другими профсоюзами и мешая вхождению в федерации.

Итак, свое дифференцирующее, дробящее общество влияние касты проявляют и в профсоюзном движении.

В порядке общего заключения настоящей главы следует сказать, что в кастовом обществе еще много жизнеспособных традиций и одна из них — корпоративность и чувство кастовой общности. Оно не только не изживает себя, но и продолжает существовать, активно адаптируя новшества и приспособляясь к новым условиям. Не потрясли кастовую систему ни политическая независимость страны с демократической конституцией и гражданскими свободами, ни бурное для бывшей колонии промышленное развитие, ни аграрные реформы, ни в конечном счете интенсивное классовое расслоение. На все кастовая система соответствующе реагировала и, хотя шла кое в чем на компромиссы, до сих пор сохраняет свои основы. Вот почему ни на каком правительственном, общественном, политическом уровне официально в Индии не ставится вопрос о ликвидации кастовой системы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предлагаемая книга отличается от всех публикаций на аналогичную тему некоторыми подходами к изучаемой проблеме и оценками существенных ее особенностей. Читателю она даст общие представления о социальном строе и отношениях в индийском обществе.

Индийская кастовая система как тип общественной организации — уникальное явление в мире. В обществах некоторых стран Востока и Африки встречаются кастовые черты и подобие кастовых общественных группировок. Но как всеобщая традиционная система общественного устройства кастовая организация характерна только для Индии. Много в культуре, литературе, искусстве, а главное, в общественных отношениях населения этой страны не может быть понято без уяснения сущности кастовой организации.

Как социальная система кастовая организация имеет свою структуру и функциональные особенности, во многом отличные от классовой организации общества. Классы в индийском обществе не вытеснили и не заменили собой касты. Те и другие принципы общественного устройства сосуществуют в течение столетий.

Структурообразующую роль в кастовом обществе выполняет особая система брачных отношений, а именно строгая и многостепенная кастовая эндогамия, сочетающаяся с экзогамией внутрикастовых родственных подразделений. Традиционно браки заключаются только внутри касты, что в течение веков стабилизировало личностный состав каст. К касте принадлежат по рождению. Ни вступить в касту, ни изменить кастовую принадлежность в принципе невозможно.

Каждая каста занимает определенную ступень в сложной социальной иерархии, присущей кастовому обществу. И этот социальный ранг касты сохраняют из поколения в поколение в течение многих столетий. Никакие имущественные, культурные, образовательные или политические достижения индивида не могут повысить его кастовое положение. Только каста целиком или эндогамное ее подразделение в результате многолетней общественной эволюции может повысить на следующую ступень свой ранг в кастовой иерархии.

Кастовая структура индийского общества не совпадает ни с классовой, ни с этнической или национальной его структурой.



В составе его народов, за исключением так называемых племен, находятся десятки и сотни разных по численности и социальному рангу каст. Крупные касты входят отдельными своими подразделениями в состав многих народов. Но в некоторых этнических общностях доминируют определенные, чаще всего земледельческие по занятиям, касты.

Необычайно важной функциональной стороной кастового строя, возникновения кастовых различий и содержанием повседневных общественных отношений является кастовое разделение труда. Касты традиционно специализированы по занятиям. И даже в современном технологически усложнившемся обществе, и в городской, и в сельской среде касты взаимодействуют как отдельные профессиональные общественные единицы. Ни индустриализация, ни земельные реформы в независимой Индии не преодолели кастового разделения труда как экономической основы кастового строя.

В науке существовали тенденции объяснять сущность и необычайную живучесть кастовой системы спецификой господствовавшей в Индии религии, именуемой хиндуизмом. Связь кастового строя с религией несомненна, но причинная зависимость между ними на самом деле обратная. По существу, хиндуизм есть прежде всего социальная сущность кастовой системы общественной организации, а религиозное его содержание сводится к идеологическому оправданию кастового строя и соответствующих отношений.

Поэтому закономерно говорить и о кастовой идеологии. Базируется эта идеология на древних представлениях индийцев, сложившихся еще в варновом обществе, предшествовавшем кастовому. Принципиальны представления индийцев об изначальном социальном неравенстве людей, о тщетности и даже греховности стремлений к преодолению этого неравенства в настоящей земной жизни. Само существование людей представлялось как бесконечная череда последовательных перевоплощений (пунарджанма) из одной смертной формы в другую по восходящей или нисходящей линии, в зависимости от степени выполнения каждым предписанного традицией нравственного долга (дхарма), выражающейся качеством совокупных деяний (карма) в этой жизни. Положительная карма дает человеку шанс, и только посмертно, возродиться даже в более высокой касте. Строгое соблюдение кастового режима стимулирует человека нравственно и в повседневной жизни.

Кастовые различия, кастовое самосознание, кастовый строй не исчезают и в наше время. Технологическое усложнение производства трансформирует старые и порождает новые касты. Кастовая система успешно приспосабливается к новым условиям общественного производства и быта. Так, в независимой Индии, особенно в последнее время, касты активизировались в политической жизни. Нет однокастовых политических партий. Но люди из одной касты могут принадлежать к разным пар-

тиям и выдвигать своих представителей или поддерживать других кандидатов на выборах в местные и центральные законодательные учреждения. А политические партии на местах в этом случае обычно ищут расположения той или другой из доминирующих здесь каст. Есть и партии, выступающие под флагом хиндуизма, т. е. откровенно стоящие за неизбежность кастового строя.

В последнее время обострились и межкастовые конфликты. Во многих местах страны они приняли формы массовых столкновений, особенно между молодежью, в частности студентами из высших или просто чистых каст, и лицами, принадлежащими к низшим или неприкасаемым кастам. Дело в том, что согласно конституции Индии бывшие неприкасаемые, официально теперь именуемые «зарегистрированными», касты получили некоторые привилегии на трудоустройство и получение образования. В условиях же экономических трудностей и безработицы в стране группировки из высших каст всеми средствами, включая и физическую силу, пытались лишить низшие касты этих привилегий. В штатах Уттар Прадеш и Бихар, например, в 1990 г. межкастовые конфликты приняли формы кровавых погромов.

За кастовой системой тысячелетние традиции. Отменить кастовые различия и кастовую организацию общества никаким законодательным актом невозможно. Сами индийцы это прекрасно понимают. Поэтому даже самые радикальные политические партии не ставят в своих программах требования ликвидации кастовой системы в обозримом будущем.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### *Введение*

<sup>1</sup> Термином «хиндуизм» я пользуюсь в международном его написании, отказываясь от укоренившегося в русской литературе термина «индуизм», и толкую его иначе и шире русского значения слова «индуизм».

<sup>2</sup> Например, одна из лучших теоретических работ о кастах — упомянутая книга Луи Дюмона.

<sup>3</sup> Так, в многочисленных теперь работах по аграрной тематике, положению и отношению в индийской деревне практически не принимаются в расчет ни кастовый состав ее жителей, ни роль межкастовых отношений, например, по системе джаджмани.

<sup>4</sup> Работа проф. А. Митры [256] заслуживает упоминания как источник проверенных, хорошо проанализированных материалов, характеризующих другую сторону того же индийского, т. е. кастового общества.

### *Глава I*

<sup>1</sup> Например, раздел «Структура межкастовых отношений» в книге [334].

<sup>2</sup> Термином «кула» в Индии чаще обозначают семью, обычно большую, соединенную, в англоязычной литературе именуемую joint family.

<sup>3</sup> В 1931 г. их насчитывалось более 12 млн.

<sup>4</sup> О месте и значении эндогамных подкаст (джати) внутри каст говорилось выше.

### *Глава II*

<sup>1</sup> К сожалению, мы не имеем подобных подсчетов для более позднего времени.

<sup>2</sup> Ахимса — «ненасилие». Учение о непричинении зла живым существам и запрете на убийство их, зародившееся в древности и вошедшее в этику брахманизма, буддизма и джайнизма.

<sup>3</sup> В Дели, например, приходилось видеть в этой роли раджуотов из Кангры.

<sup>4</sup> В большинстве случаев авторы не указывают настоящее название изучаемой деревни, а пользуются псевдонимом. И делают это не только из желания предупредить возможные протесты со стороны местного населения, иногда возникающие при именной идентификации, но и из-за стремления выделить некие закономерности, присущие этому типу деревень, с аналогичным социальным составом населения.

<sup>5</sup> Общую характеристику индийской общинной организации (по состоянию на середину нашего века) я изложил в книге, опубликованной в 1971 г. [42]. А в 1973 г., будучи в Индии, специально занимался выяснением сохранности сельской общины в современных условиях. Обследование восьми деревень в разных штатах Северной Индии показало, что, несмотря на существенные изменения в экономике и быте сельского населения, еще сохраняются и основные структурные черты сельской общины и общинные традиции внутридеревенских отношений. Результаты своих наблюдений я изложил в докладе на советско-индийском симпозиуме «Традиционные институты в процессе модернизации общества», проходившем в Шантиникетане в феврале 1977 г. Мое заключение о современном состоянии индийской сельской общины было поддержано ин-

дийскими коллегами. Это дает некоторое основание считать излагаемый ниже материал апробированным на современность.

<sup>6</sup> До Алтекара систему балута упоминал русский ученый И. П. Минаев, позднее отмечал ее в своих статьях И. М. Рейснер, а наиболее подробно описал Х. Оренштейн [272].

<sup>7</sup> Подробнее о системе джаджмани см. в моей книге «Община и каста в Хиндустане». М., 1971, с. 99—166.

<sup>8</sup> Речь идет о неопубликованной диссертации Хитчкока.

### Глава III

<sup>1</sup> Слово сапинда буквально означает соучастников ритуального принятия в пищу пинды (своеобразные рисовые клецки), т. е. ближайших родственников.

<sup>2</sup> В одном гипергамном комплексе может быть больше или меньше объединений в зависимости от количества экзогамных групп.

<sup>3</sup> Автор не объясняет причину такого наименования секций.

<sup>4</sup> Речь идет о кулах.

<sup>5</sup> Хука — курительная трубка типа кальяна. Мундштук трубки переходит по кругу от одного курильщика к другому. Хука во многих деревнях стала постоянным атрибутом мужских компаний.

<sup>6</sup> Переписи населения за первые четыре десятилетия нашего века показали снижение численности Намбудури.

<sup>7</sup> Брахману Намбудури из старших сыновей или даже главе иллама, имевшему законную жену из Намбудури, не возбранялось заводить вторую из наяров. Зарегистрированы случаи, когда глава иллама имел детей в наярской семье, а один из младших его сыновей женился на наярке из этой семьи, которая могла оказаться его сестрой по отцу [252, 99, 100].

<sup>8</sup> В других пригималайских районах так называют разные касты, например: в Кашмире — земледельцев, в Кумаоне — каменщиков, в Ассаме — рыбаков.

<sup>9</sup> Без особой мотивировки Р. Н. Саксена считает их подкастами касты дом.

<sup>10</sup> Ею пользовались Д. Маджумдар и Р. Саксена.

<sup>11</sup> Это сочетание полиандрии с полигамией или полигинией Д. Н. Маджумдар называл полигинандрией.

<sup>12</sup> Проф. Маджумдар приводит случай, когда старшему брату было 37 лет, а жена была старше его, тогда как младший достиг брачного возраста в 13 лет и поэтому вторую жену взяли десятилетнюю.

<sup>13</sup> По сведениям Саксена, относящимся к 50-м годам, эта компенсация составляла 2—3 тыс. рупий, т. е. весьма крупную сумму.

<sup>14</sup> Так, в Калькутте в 1964 г. больших семей насчитывалось 42% общего числа семей, а в Пуне в 1954—55 гг. их было только 32% [243, 53].

<sup>15</sup> Автору довелось познакомиться с докторской диссертацией, написанной бенгальской женщиной, на тему о положении калькуттских замужних женщин, занятых на трехсменной работе. Обследованию подверглись представительные группы врачей, медицинских сестер и телефонисток. Большинство из них, даже те, кто до замужества мечтал об отдельной семье, отдельном доме или квартире, высказались в пользу больших семей. Причиной тому была традиционная в больших семьях обеспеченность надзора за детьми.

<sup>16</sup> На русском языке подробнее с санскарами можно познакомиться в книге Р. Б. Пандея, вышедшей в переводе с английского в 1982 г. [53]. В книге описывается множество санскар и сопровождающих церемоний с позиций грихьясутр и другой ортодоксальной литературы. Однако некоторые из них уже не практикуются, а другие соблюдаются не всеми кастами.

<sup>17</sup> Персонал родильных домов и гинекологических клиник в Индии до сих пор состоит только из женщин.

<sup>18</sup> Священный шнур можно видеть и на члене парламента, на министре и на университетском профессоре.

<sup>19</sup> В современной Индии в связи с заботами общества и правительства о сокращении рождаемости в стране обсуждаются проекты официального повышения брачного возраста.

<sup>20</sup> По-видимому, и посторонним не возбраняется включаться в женихову процессию. Так, в Дели автору довелось участвовать в такой процессии вплоть до порога дома невесты. Колонну участников возглавляли духовой оркестр в нарядных мундирах и группа музыкантов с народными инструментами.

<sup>21</sup> Пхера; на котором автор присутствовал, происходил в городском доме Калькутты, и свадебный павильон был сооружен внутри дома. Соответствующим образом был изолирован от пола очаг.

<sup>22</sup> В Раджастхане автор встретил свадебную процессию, где невеста сидела на спине верблюда.

<sup>23</sup> На это обратили внимание и супруги Фрид, подробно описавшие похоронные обряды у деревенских жителей в округе Дели [162, 508—538].

#### Глава IV

<sup>1</sup> В обзоре кастовых движений наряду с другими мы широко пользуемся материалами книги «Касты в индийской политике» [121].

<sup>2</sup> Претензия среди южноиндийских народов весьма редкая, т. е. в свое время они не знали варнового строя.

<sup>3</sup> Амбедкар и махары приняли это название, отказавшись от термина «хариджаны».

<sup>4</sup> Сатьяграха — гандистская кампания гражданского неповиновения или ненасильственного сопротивления.

#### Глава V

<sup>1</sup> Кстати, численность кастового общества не полностью совпадает с численностью хиндуистов по религии. Так, более 3 млн. человек из касты махар в 50-х годах нашего века приняли буддизм, т. е. перестали исповедовать хиндуизм, но остались кастой под названием «нава бауддха». Некоторые принявшие кастовый статус группы из состава племен также не хиндуисты по религии.

<sup>2</sup> Имея в виду религию, по-русски вместо «хиндуизм» принято писать «индуизм». Я придерживаюсь в основном международно принятого — «хиндуизм».

<sup>3</sup> В том числе Макс Вебер в упоминавшейся его книге [354].

<sup>4</sup> Здесь я этих интерпретаций касаюсь только в той мере, в какой они характеризуют кастовую идеологию.

<sup>5</sup> На книжных рынках Индии она и теперь расходуется многотысячными тиражами, главным образом на потребу туристов.

<sup>6</sup> Не смешивать с одинаково звучащим «брахман» — обозначением члена соответствующей касты.

<sup>7</sup> Правда, в дхармашастрах указываются многочисленные случаи нарушения брачных норм, в результате чего отпрыски незаконных межварновых связей исключались из варн и вынуждены были формировать новые или пополнять уже существующие неварновые общности. Но если в этом и есть доля истины, то речь здесь идет о докастовом обществе.

#### Глава VI

<sup>1</sup> См. работы Г. Ф. Ильина и Г. М. Бонгард-Левина по древней истории, а также К. Э. Ашрафян, К. А. Антоновой, Е. М. Медведева, Л. Б. Алаева по средневековой Индии.

<sup>2</sup> Серии публикаций под названием Proto-Indica. М., 1972, 1975, 1981.

<sup>3</sup> Предположения о дравидском происхождении этой культуры высказывались и ранее, например [340, 3].

<sup>4</sup> Т. е. Брахмы. По другому варианту мифа, источником варн было тело первочеловека — Ману или Пуруши.

<sup>5</sup> Так, Макс Вебер в своей книге «Религия Индии» первый из трех разделов ее посвящает описанию кастовой системы, да и в двух других часто апеллирует к кастам.

<sup>6</sup> Свообразными антиподами индийцев были древние греки, также почитавшие многочисленных богов и сотворившие грандиозную мифологию, а на ее основе замечательную историю и литературу, в которой нет, однако, ничего

религиозного. И никому не приходило в голову рассматривать сочинение Геродота или «Илиаду» и «Одиссею» Гомера как священное писание.

<sup>7</sup> См., например, вступительную статью Т. Я. Елизаренковой к переводу «Ригведы» [56, 58, 60].

<sup>8</sup> Дело в том, что в науке, осведомленной о конечном пункте миграций ариев, часто именуют их индоариями еще на дальних подступах их к Индии, еще до того как отделилась их ираноязычная ветвь. Но эту ветвь не принято называть ирано-ариями.

<sup>9</sup> Ведь эту семью можно было бы именовать по меньшей мере индо-ирано-хеттско-армяно-европейской. Но, по-видимому, аббревиатура «индоевропейская» здесь не случайна. Индийский номенклатурный элемент в ней появился только в XIX в., когда знакомство с санскритом заставило ученых признать родство в пределах одной языковой семьи европейских и индийских языков. И возникает вопрос: что же такое индоевропейские языки, просто ли это крайние периферийные слагаемые определенной языковой общности, или это обозначения главных генетических очагов ее? Упомянутые промежуточные звенья этой языковой цепи, за исключением хеттского, много моложе индийского.

<sup>10</sup> Проблема субстрата рассматривалась в литературе и раньше, например в книге Слетора [323], а у нас — в упоминавшейся уже статье В. С. Воробьева-Десятовского и позднее в книге Г. М. Бонгард-Левина [18, 19—29].

<sup>11</sup> Кстати, подкреплять материалами «Авесты» реалии «Ригведы» или выводы, сделанные по «Ригведе», едва ли правомерно, арьяиранский или индоиранский мир времен «Авесты» моложе общества «Ригведы» почти на полтысячелетия.

<sup>12</sup> В категорию смрити (букв.—запомненное, в отличие от ведийской литературы, относимой к категории шрути,—услышанное) входит литература таких жанров, как эпос, сутра, дхармашастра, нитишастра, пурана и веданта.

<sup>13</sup> Она, как считает предполагаемый автор одной из поздних дхармашастр — Яджнявалкья, насчитывает 20 произведений [340, 102].

<sup>14</sup> Когда и далее говорю о времени дхармашастр, я имею в виду и времена Панини, и время «Артхашастры», джатак и ранних пуран, т. е. несколько столетий до и несколько после начала н. э.

<sup>15</sup> Исключение составляет «Артхашастра», авторство которой приписывается Каутилю — предполагаемому советнику царя Чандрагупты Маурья.

<sup>16</sup> Г. Ф. Ильин в предисловии к исправленному им переводу С. Д. Эльмановича на русский язык «Манавадхармашастры» совершенно правильно замечает неточность перевода С. Д. Эльмановичем этого названия как «Законы Ману». Между тем именно сборниками законов воспринимались дхармашастры вообще и переводчики их на другие европейские языки. И может быть, в данном случае речь идет не о неточности, а о существенной ошибке.

Г. Ф. Ильин делает другое, важное, как мне кажется, замечание, говоря о переводе С. Д. Эльмановичем «Законов Ману», он справедливо упрекает переводчика в злоупотреблении повелительным наклонением и оборотами должествования при переводе шлок санскритского оригинала, написанных в опативе, т. е. в желательном наклонении. Мне кажется, в опативе следует воспринимать и весь смысл этой, как и других дхармашастр. («Законы Ману». Москва, 1960.)

<sup>17</sup> В дальнейшем в нашем тексте просто «Ману».

<sup>18</sup> Панини — автор первого научного трактата по грамматике санскрита; Катьяна — первый комментатор этого трактата (предположительно IV в. до н. э.).

<sup>19</sup> *Vṛṣala* — означает «низкий», «презренный».

<sup>20</sup> Это слово производят от санскритского *sanskṛta*, означающего «культурный», «усовершенствованный», и толкуют как специфический процесс повышения своеобразно же понимаемой культуры.

<sup>21</sup> Последние также именовались отсталыми, неприкасаемыми, а то и внекастовыми.

## Глава VII

<sup>1</sup> Ссылаемся потому, что сама по себе эта работа заслуживает внимания [255].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3.
2. Маркс К. Нищета философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4.
3. Маркс К. Британское владычество в Индии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 9.
4. Маркс К. Капитал. Т. I—III.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23, 24, 25.
5. Маркс К. Маркс Энгельсу 2 июня 1853 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., Т. 28.
6. Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., 1940.
7. Маркс К. Конспект книги Дж. Фиера «Арийская деревня в Индии и на Цейлоне». — НАА. 1964, № 1; 1966, № 5.
8. Энгельс Ф. Марка.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 19.
9. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 21.
10. Алаев Л. Б. Соседская община и кастовая община.— НАА. 1972, № 4.
11. Алаев Л. Б. Социальная структура индийской деревни (территория Уттар Прадеша, XIX в.). М., 1976.
12. Алаев Л. Б. Сельская община в Северной Индии. М., 1981.
13. «Артхашастра» или наука политики. М.— Л., 1959.
14. Барроу Т. Санскрит. М., 1976.
15. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
16. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
17. Бонгард-Левин Г. М. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты).— ВДИ. 1979, № 1.
18. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
19. Бонгард-Левин Г. М. Этнические процессы в Индостане (III—I тысячелетия до н. э.).— Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
20. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983.
21. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., 1985.
22. Башем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
23. Вигасин А. А., Самозванцев А. М. «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
24. Воробьев-Десятовский В. С. К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков.— СВ. 1956, № 1.
25. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Ч. 1—2. Тб., 1984.
26. Ганди М. К. Моя жизнь. М., 1969.
27. Гиришман Р. Иран и миграции индоарийцев и иранцев.— Этнические проблемы истории Центральной Азии. М., 1981.
28. Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977.
29. Данге Ш. А. Возникновение профсоюзного движения в Индии. М., 1979.
30. Законы Ману. М., 1960.
31. Зарубежный Восток: Языковая ситуация и языковая политика. М., 1986.
32. Зограф Г. А. Языки Индии, Пакистана, Цейлона и Непала. М., 1960.

33. Иванов Вяч. Вс. Миграция племен-носителей индоевропейских диалектов.— ВДИ. 1981, № 2.
34. Касты в Индии. М., 1965.
35. Ковалевский М. М. Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения. Ч. 1. М., 1879.
36. Колонтаев А. П. Разложение сельского ремесла и возникновение новых отраслей мелкой промышленности в Индии. М., 1968.
37. Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
38. Котовский Г. Г. Введение: некоторые аспекты проблемы каст.— Касты в Индии. М., 1965.
39. Кудрявцев М. К. Неприкасаемые (О некоторых особенностях кастовой организации в Индии).— СЭ. 1951, № 2.
40. Кудрявцев М. К. О роли джатов в этнической истории Северной Индии. М., 1964.
41. Кудрявцев М. К. Мусульманские касты.— Касты в Индии. М., 1965.
42. Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане (Из жизни индийской деревни). М., 1971.
43. Кудрявцев М. К. Индийская кастовая община как социальная система. М., 1973.
44. Кудрявцев М. К. Кастовая община (специфика сельской общины в Индии).— Проблемы аграрной истории. Минск, 1978.
45. Куценков А. А. Взаимоотношения каст и партий в индийской политике.— РКСМ. 1974, № 3.
46. Куценков А. А. Политическая функция индийской касты.— НАА. 1974, № 1.
47. Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983.
48. Лелеков Л. А. Термин «Арья» в древнеиндийской и древнеиранской литературе.— Древняя Индия: историко-культурные связи. М., 1982.
49. «Махабхарата». «Бхагавадгита». Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956.
50. Медведев Е. М. К вопросу о формировании кастовой системы в Индии: возникновение варны шудр.— Вестник МГУ Востоковедение. 1978, № 3.
51. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.— Л., 1938.
52. Народы Южной Азии. М., 1963.
53. Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). М., 1982.
54. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I—II. М., 1957.
55. Рейснер И. М. Некоторые данные о разложении деревенской общины у маратхов в XVIII — начале XIX века.— УЗИВ. 1963, Т. 5.
56. «Ригведа». Избранные гимны (пер. Т. Я. Елизаренковой). М., 1972.
57. Сингх М. Угнетенные касты Индии. М., 1953.
58. Смирнов К. Ф., Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
59. Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981.
60. Философские тексты «Махабхараты». Пер. Б. Л. Смирнова. Вып. 1, кн. 1 — «Бхагавадгита». Ашхабад, 1978.
61. Чанана Д. Р. Рабство в древней Индии. М., 1964.
62. Чаттерджи С. К. Введение в индоарийское языкознание. М., 1974.
63. Чичеров А. И. Экономическое развитие Индии перед английским завоеванием (ремесло и торговля в XVII—XVIII вв.). М., 1965.
64. Шарма Р. Ш. Древнеиндийское общество. М., 1987.
65. Шетелих М. О некоторых терминах, определяющих отношения зависимости в «Артахашастре».— Очерки экономической и социальной истории Индии. М., 1973.
66. Шетенко А. Я. Древнейшие цивилизации долины Ганга.— Древний Восток и мировая культура. М., 1981.
67. Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тыс. до н. э.). М., 1981.
68. Agrawala V. S. India as Known to Panini. Lucknow, 1953.
69. Aiyappan A. Caste and Joint Family in Tamilnad.— SB. 1955, vol. 4, № 2.
70. Aiyappan A. Social Revolution in a Kerala Village: A study in Culture Change. Bombay, 1965.
71. Allchin F. R. Archeological and Language-Historical Evidence for the Move-



ment of Indo-Aryan Speaking Peoples into South Asia.—Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.

72. *Altekar A. S.* History of Village Communities in Western India. Bombay, 1927.
73. *Ambedkar B.* The Untouchables. Who were They and Why They became Untouchables? Sarasvati, 1969.
74. *Anant S. S.* The Changing Concept of Caste in India. Delhi, 1972.
75. *Arya Usharbudh.* Hindu Contradictions of the Doctrine of Karma.— East and West. 1972. Vol. 2, № 1—2.
76. *Atal Y.* The Changing Frontiers of Caste. Delhi, 1968.
77. *Baden-Powell B. N.* Village Communities in India. N. Y., 1899.
78. *Bahadur K. P.* Caste Tribes and Culture in India. Vol. 2. Delhi, 1977.
79. *Bailey Frederick G.* Caste and the Economic Frontier; a Village in Highland Orissa. Manchester, 1957.
80. *Bailey F. G.* Tribe, Caste and Nation: a Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa. Manchester, 1960.
81. *Bailey F. G.* Politics and Social Change: Orissa in 1959. Berkeley, 1963.
82. *Balan K.* Socio-Economic Objectives of Trade-Union Moving. New Delhi, 1982.
83. *Barabash J.* Trade-Unions and National Economic Policy. L., 1972.
84. *Barnabas A. P.* Social Change in a North Indian Village. Delhi, 1969.
85. *Barrow T.* The Proto-Indoaryans.— JRAS. 1973, № 2.
86. *Beals Alan R.* Village Life in South India. Cultural Design and Environmental Variation. Chicago, 1974.
87. *Beidelman Thomas O.* A Comparative Analysis of the Jajmani System. N.Y., 1959.
88. *Berremen G. D.* Village Exogamy in Northermost India.— SWJA. 1962a, vol. 18, № 1.
89. *Berremen G. D.* Pahari Polyandry. A Comparison.— AA. 1962, vol. 64.
90. *Berremen G. D.* Stratification, Pluralism and Interaction: a Comparative Analysis of Caste. Berkeley, 1967.
91. *Berremen G. D.* Hindus of the Himalaya: Ethnography and Change. Berkeley, 1972.
92. *Berremen G. D.* Social Categories and Social Interaction in Urban India.— AA. 1972, vol. 74, № 3.
93. *Berremen G. D.* Social Mobility and Change in India's Caste Society.— Responses to Change Society, Culture and Personality. N. Y., 1976.
94. *Beteille A.* Caste, Class and Power: Changing Pattern of Stratification in a Tanjore Village. Berkeley, 1965.
95. *Beteille A.* Elites, Status Groups and Castes in Modern India/India and Ceylon: Unity and Diversity. L., 1967.
96. *Beteille A.* The Future of the Backward Classes: the Competing Demands of Status and Power.— India and Ceylon: Unity and Diversity. L., 1967.
97. *Beteille A.* Castes, Old and New: Essays in Social Structure and Social Stratification. L., 1969.
98. *Beteille A.* Polution and Poverty. The Untouchables in Contemporary India. Tucson, 1972.
99. *Beteille A.* Inequality among Men. Oxf., 1977.
100. *Bhagvat Durga.* The Karma.— A. 1957, vol. 52, fasc. 3—4.
101. *Bhargava P. L.* India in the Vedic Age (A History of Aryan Expansion in India). Lucknow, 1956.
102. *Bhatia B. N.* Families in India. Bombay, 1963.
103. *Bhatt A.* Caste and Political Mobilisation in a Gujarat District.— Caste in Indian Politics. Delhi, 1973.
104. *Bhatt A.* Caste, Class and Politics. An Empirical Profile of Social Stratification in Modern India. Delhi, 1975.
105. *Bhattacharya J. N.* Hindu Castes and Sects. L., 1896.
106. *Bingley A. H.* History, Caste and Culture of Jats and Gujars. New Delhi, 1970.
107. *Biswas P. C.* Present State of the Problem of Corellation between Racial and Caste Differentiation in India. Moscow, 1964.

108. *Blunt E. A. H.* The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh. L., 1931.
109. *Bogue D. J. and K. C. Zachariah.* Urbanization and Migration in India.—India's Urban Future. Berkeley, 1962.
110. *Bose A. B., Jodha N. S.* Jajmani System in a Desert Willage.—MI. 1965, vol. 45, № 2.
111. *Bose N. K.* Scheduled Castes and Tribes: Their Present Condition.—MI. 1970, vol. 50.
112. *Bougle C.* Essays on the Caste System. Cambridge, 1971.
113. *Burghart R.* Hierarchical Models of the Hindu Social System.—M (N. S.). 1978, № 13.
114. *Burrow T.* The Proto-Indoaryans.—JRAS. 1973, № 2.
115. *Carroll L.* Caste, Social Change and the Social Scientist: A Note on the historical Approach to Indian Social History.—JAS. 1975, № 35.
116. *Carstairs G.* The Twice Born: A Study of a Community of High Caste Hindus. L., 1957.
117. Caste among non-Hindus in India. Ed. by Harjinder Singh. New Delhi, 1977.
118. Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist contact zones. Ed. by Ch. von Fürer-Haimendorf. Bombay, 1966.
119. Caste and Social Stratification among the Muslims . Ed. by J. Ahmad. New Delhi, 1973.
120. Caste Ideology and Interaction. Ed. by D. B. McGilvray. Cambridge, 1982.
121. Caste in Indian Politics. Ed. by R. Kothari. Delhi, 1973.
122. Caste overseas Indian Communities. Ed. by B. M. Schwartz. San Francisco, 1967.
123. Census of India, 1901. Vol. 1, Pt. 1. Caste, Trive and Race. Calcutta, 1903.
124. Census of India, 1961: Bibliography on the Scheduled Castes, scheduled Tribes and selected Marginal Communities of India. New Delhi, 1972.
125. Census of India, 1961. Special Tables for Scheduled Castes. Vol. XV Uttar Pradesh. Pt. V. A. /I/ and /II/. Delhi, 1965.
126. Census of India, 1961. Special Tables for Scheduled Castes, Vol. I. India. Pt. V—A /I/. New Delhi, 1966.
127. *Chakladar H. G.* Social life in Ancient India. Calcutta, 1954.
128. *Chattopadhyay D.* Science and Society in Ancient India. Calcutta, 1977.
129. *Chauhan B. R.* A Rajasthan Village. New Delhi, 1967.
130. Cohesion and Conflict in Modern India. Ed. by G. R. Gupta. New Delhi, 1978.
131. *Cohn B. S.* The Changing Status of a Depressed Caste.—Village India. Chicago, 1958.
132. *Commander S.* The «Jajmani» System in North India: an Examination of its Logic and Status across two Centuries.—MAS. 1983, vol. 17, pt. 2.
133. The Constitution of India. Delhi, 1956.
134. *Cox O.* Caste, class and race. A Study in Social Dynamics. N. Y., 1948.
135. *Crawford S. C.* The Evolution of Hindu Ethical Ideas. Calcutta, 1974.
136. *Crooke W.* Tribes and Castes of the North-West Provinces of Agra and Oudh. Vol. I—IV. Calcutta, 1896.
137. *Crooke W.* Natives of Northern India. L., 1907.
138. *Crouch H.* Trade Unions and Politics in India. Bombay, 1966.
139. *Cunningham A.* Arhaeological Survey of India. Simla, 1871.
140. *Dahlmann J.* Das Altindische Volkstum und seine Bedeutung für Gesellschaftskunde. Köln, 1899.
141. *Damodaran K.* Man and Society in Indian Philsophy. New Delhi, 1970.
142. *Danielou A.* Les quarte sens de la vie et la structure sociale de l'Inde traditionnelle. P., 1976.
143. *Das V.* Structure and Cognition: Aspects of Hindu Castes and Ritual. Delhi, 1977.
144. *Davis K.* Urbanization in India: Past and Future.—India's Urban Future. Berkeley, 1962.

145. *De Reuck A. and Julie Knight*. Caste and Race: Comparative Approaches L., 1967.
146. *De Vos G. and Wagatsuma H.* Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality. Berkeley, 1966.
147. *Dikshīt K. B.* Hulas and Late Harappan Complex in Western Uttar Pradesh.—Harappan Civilization. New Delhi, 1982.
148. Dimensions of Social Change in India. Ed. by M. N. Srinivas. Bombay, 1978.
149. *Dowson J.* A Classical Dictionary of Hindu Mythology. New Delhi, 1973.
150. *Dumont L.* Une sous-caste de l'Inde au Sud. P., 1957.
151. *Dumont L.* Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. P., 1966.
152. *Dumont L.* The «Village Community» from Munro to Maine.—CIS. 1966, № 9.
153. *Dumont L.* Caste: A phenomenon of Social Structure or an Aspect of Indian Culture?—CIBA Foundation Symposium on Caste and Race. Comparative Approaches. L., 1967.
154. *Dumont L.* La civilisation indienne et nous. P., 1975.
155. *Dutt N. K.* The Aryanisation of India. Calcutta, 1925.
156. *Dutt N. K.* Origin and Growth of Caste in India. Vol I—II. Calcutta, 1968—1969.
157. *Ehrenfels O. R.* Mother Right in India. Hyderabad, 1941.
158. *Elliott C. M.* Caste and Faction among the Dominant Caste: The Reddis and Kammas of Andra.—Caste in Indian Politics. New Delhi, 1973.
159. *Epstein T. S.* South India: Yesterday, Today and Tomorrow. L., 1973.
160. The Family in Indila.—The Family in Asia. New Delhi, 1978.
161. *Fazal-ud-din J.* Tragedy of the Untouchables. Lahore, 1934.
162. *Freed R. S. and A. Freed.* Rites of Passage in Shanti Nagar. N. Y., 1980.
163. *Freed S. A.* Fictive Kinship in a North Indian Village.—E. 1963, vol. 2, № 1.
164. *Freed S. A. and R. S. Freed.* Shanti Nagar: The Effects of Urbanization in a Village of North India. I—Social Organization. N. Y., 1976.
165. *Fuchs S.* The Children of Hari. Vienna, 1950.
166. *Fuchs S.* At the Bottom of Indian Society: the Harijan and other Low-Castes. New Delhi, 1981.
167. *Fuller C. J.* The Internal Structure of the Nayar Caste.—JAR. 1975, vol. 31, № 4.
168. *Fuller C. J.* The Nayars Today. Cambridge, 1976.
169. *Fürer-Haimendorf Ch. von.* Caste and Politics in South Asia. Politics and Society in India. L., 1963.
170. *Fürer-Haimendorf Ch. von (ed.).* Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon, anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones. L., 1966.
171. *Fürer-Haimendorf Ch.* South Asian Societies: A study of Values and Social Controls. L., 1979.
172. *Galanter M.* Religious Aspects of Castes: A Legal View // South Asian Politics and Religion. Ed. by D. E. Smith. Princeton, 1966.
173. *Galanter M.* Changing Legal Conceptions of Caste.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
174. *Gandhi M. K.* The Removal of Untouchability. Ahmedabad, 1950.
175. *Ghurye G. S.* Caste and Class in India. Bombay, 1957.
176. *Ghurye G. S.* Caste, Class and Occupation. Bombay, 1961.
177. *Ghurye G. S.* Caste and Race in India. Bombay, 1969.
178. *Gilbert W. H.* Caste in India. A Bibliography. Wash., 1948.
179. *Giri V. V.* Labour Problem in Indian Industry. Bombay, 1958.
180. *Gokhale B. G.* Indian Thought Through the Ages. A Study of some Dominant Concepts. L., 1961.
181. *Gough E. K.* Caste in a Tanjore Village.—Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge, 1960.
182. *Gough E. K.* Nayar: Central Kerala.—Matrilineal Kinship. Berkeley, 1961.
183. *Gough E. K.* Indian Nationalism and Ethnic Freedom. The Concept of Freedom in Anthropology. The Hague, 1963.

184. *Gould H. A.* The hindu Jajmani System: a Case of Economic Particularism.— SWJA. 1958, № 14.
185. *Gould H. A.* The Micro-demography of Marriages in a North India Areas.— SWJA. 1960, vol. 16, № 4.
186. *Gould H. A.* A Futher Note on Village Exogamy in North India.— SWJA. 1961, vol. 17.
187. *Gould H. A.* The Adaptive Functions of Caste in Contemporary Indian Society.— AS. 1963, № 3.
188. *Gould H. A.* A Jajmani System of North India: its Structure, Magnitude and Meaning.— E. 1964, vol. 3, № 1.
189. *Goud H. A.* Time-Dimension and Structurel Change in an Indian Kinship System. A Problem of Conceptual Refinement.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
190. *Gupta D.* From Varna to Jati: The Indian Caste System from Asiatic to Feudal Mode of Production.— JCA. 1980, vol. 10, № 3.
191. *Gupta G. R.* (ed.). Family and Social Change in Modern India. New Delhi, 1976.
192. *Habib I.* The Peasant in Indian History.— SS. 1983, vol. 2, № 3.
193. *Halbfass W.* Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie. Göttingen, 1976.
194. Harappan Civilization. Ed. by Gregory L. Possehl. New Delhi, 1982.
195. *Hardgrave R. L.* The Nadars of Tamilnad. Berkeley, 1969.
196. *Hardgrave R. L.* Politics Participation and Primordial Solidarity: The Nadars of Tamilnad.— Caste in Indian Politics, Delhi, 1973.
197. *Harper E. B.* Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion.— JAS. 1964, vol. 23.
198. *Harper E. B.* Two Systems of Economic Exchange in Village India.— AA. 1959, № 61.
199. *Hazlehurst L. W.* Caste and Merchant Communités — Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
200. *Held G. I.* The Mahabharata. An Ethological Study. Amsterdam, 1935.
201. *Hocart A. M.* Les castes. P., 1938.
202. *Hutton J.* Caste in India. Its Nature, Function and Origins. Cambridge, 1946.
203. *Ibbetson D.* Panjab Castes. Lahore, 1916.
204. India and Ceylon: Unity and Diversity.— Ed. by Philip Mason. L., 1967.
205. India's Urban Future. Ed. by Turner Roy. Berkeley, 1962.
206. *Isaacs H. R.* India's Ex-Untouchables. N. Y., 1965.
207. *Jayaswal K. P.* Manu and Yajnavalkya. Calcutta, 1930.
208. *Jha M. L.* Untouchability and Education. / (A Socio-psychological Study of Attitudes). Meerut, 1973.
209. *Kane P. V.* History of Dharmasastra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). Vol. I—V. Poona, 1930—1962.
210. *Kannan C. T.* Intercaste and Inter-Community Marriages in India. Bombay, 1963.
211. *Kapadia K. M.* Caste in Transition.— SB. 1962, vol. 11, № 1—2.
212. *Kapadia K. M.* Marriage and Family in India. L., 1966.
213. *Karandikar S. V.* Hindu exogamy. Bombay, 1929.
214. *Karve Iravati.* What is Caste? Caste as Extended Kin. Caste as Status Group.— EW. 1958, № 10.
215. *Karve I.* Hindu Society: An Interpretation. Poona, 1961.
216. *Karve I.* Kinship organization in India. Bombay, 1965.
217. Kautilya's Arthasastra. Translated by R. Shamasastri. Mysore, 1923.
218. *Ketkar S. V.* History of Caste in India Jaipur, 1979.
219. *Khare R. S.* The Changing Brahmans. Associations and Elites among Kanya-Kubjas of North India. Chicago—London, 1970.
220. *Klass M.* Caste: The Emergence of the South Asian Social System. Philadelphia, 1980.
221. *Kolenda P. M.* Toward a Model of the Hindu Jajmani System. In special issue of «Human Organization». 1963, vol. 22, № 1.
222. *Kolenda P. M.* Region, Caste and Family Structure. A Comparative Study

- of Indian «Joint» Family.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
223. *Kolenda P.* Caste in Contemporary India: Beyond Organic Solidarity. Menlo Park, L., 1978.
224. *Kothary R.* Introduction.— Caste in Indian Politics. Delhi, 1973.
225. *Lakshmana Chintamani.* Caste Dynamics in Village India. Bombay, 1963.
226. *Lal B. B.* The Indo-Aryan Hypotheses vis-à-vis Indian Archeology.— Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М., 1981.
227. *Lambert Richard D.* The Impact of Urban Society upon Village Life.— India's Urban Future. Berkeley, 1962.
228. *Lambert R. D.* Workers, Factories and Social Change in India. Princeton, 1963.
229. *Law B. C.* Tribes in Ancient India. Poona, 1943.
230. *Law B. C.* Some Ksatriya Tribes of Ancient India. Varanasi. 1975.
231. *Leonard K. I.* Social History of an Indian Caste: The Kayasths of Hyderabad. Berkeley, 1978.
232. *Lewis O.* Village Life in Northern India. Urbana, 1958.
233. *Lohia R.* The Caste System. Hyderabad, 1964.
234. *Lynch O. M.* The Politics of Untouchability: A Case from Agra, India.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
235. *Lynch O. M.* The Politics of Untouchability: Social Mobility and Social Change in a City of India. N. Y., 1969.
236. *Macdonnel A. A., Keith A. B.* Vedic Index of Names and Subjects. Varanasi, 1958.
237. *Madan T. N.* Family and Kinship: A Study of the Pandits of Rural Kashmir. L., 1965.
238. *Majumdar D. N.* Caste and Communication in an Indian Village. Bombay, 1958.
239. *Majumdar D. N.* Himalayan Polyandry. Structure, Functioning and Culture Change. L., 1962.
240. *Malik S. C.* Indian Civilization. The Formative Period. A Study of Archaeology and Anthropology. Simla, 1968.
241. *Mamoria C.* Industrial Labour and Industrial Relations in India. Allahabad, 1976.
242. *Mandelbaum D. G.* Family, Jati, Village.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
243. *Mandelbaum D. G.* Society in India. Vol. I.— Continuity and Change. Vol. II.— Change and Continuity. Berkeley, 1970.
244. *Marriot McKim* (ed.). Village India: Studies in the Little Community. Chicago, 1955.
245. *Marriot McKim.* Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking.— MI. 1959, vol. 39, № 2.
246. *Marriot McKim.* Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan. Poona. 1960.
247. *Marriot McKim.* Caste Ranking and Food Transactions: A Matrix Analysis.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
248. *Mathur Kripa Shankar.* Caste and Ritual in a Malwa Village. Bombay, 1964.
249. *Mayer A. C.* Some Hierarchical Aspects of Caste.— SWJA. 1956, № 12.
250. *Mayer A. C.* Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region. L., 1960.
251. *Mencher J.* The Nayars of South Malabar.— Comparative Family System. Ed. by M. F. Nimkoff. Boston, 1965.
252. *Mencher J. P., Goldberg H.* Kinship and Marriage Relations among Nambuduri Brahmans of Kerala. M., 1967, vol. 2, № 1.
253. *Minturn L., Hitchcock J.* The Rajputs of Khalapur India. N. Y., 1966.
254. *Misra Sudama.* Janapada State in Ancient India. Varanasi, 1973.
255. *Mitra A.* Internal Migration and Urbanization in India. Pt. 1—2. New Delhi. 1967.
256. *Mitra A.* India's Population. Aspects of Quality and Control. Vol. 1—2. New Delhi, 1978.

257. *Moffatt M.* An Untouchable Community in South India: Structure and Consensus. Princeton, 1979.
258. *Monier-Williams M.* Brahmanism and Hinduism, of Religious Thought and Life in India as Based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindus. L., 1897.
259. *Monier-Williams M.* Hinduism. Calcutta, 1951.
260. *Mookerji Radha Kumud.* Hindu Civilization. Vol. 1—2. Bombay, 1957.
261. *Morris M. D.* Caste Evolution of an Industrial Workforce in India.—PAPhS. 1960, vol. 104.
262. *Morris M. D.* The Labour Market in India.—Labour Commitment and Social Change. Ed. by W. E. Moore and A. S. Feldman. N. Y., 1960.
263. *Mukerjee R. K.* A History of Indian Civilization. Bombay, 1956.
264. *Mukerji R. K.* Inter-Caste Tensions. Caste Tensions Studies. Lucknow, 1951.
265. *Myers C.* Labour Problems in the Industrialization of India. Cambridge (Mass.), 1958.
266. *Nair Balakrishna N.* The Dynamic Brahmin. A study of the Brahmin's Personality in Indian Culture with special Reference to South India. Bombay, 1959.
267. *Nesfield J. C. A.* Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad, 1885.
268. *O'Malley L. S. S.* Popular Hinduism; the Religion of the masses. N. Y., 1970.
269. *O'Malley L. S. S.* Indian Caste Customs. L., 1974.
270. *Opler Morris and Rudra Datt Singh.* The Division of Labour in an Indian Village.—A Reader in General Anthropology. N. Y., 1948.
271. *Orans M.* Maximizing of Jajmani-land: A model of Caste Relations.—AA. 1968, vol. 70, № 5.
272. *Orenstein H. Gaon.* Conflict and Cohesion in an Indian Village. Princeton, 1965.
273. *Owens R.* Industrialization and the Joint Family.—E. 1971, Vol. 10, № 2.
274. *Panikkar K. M.* Hindu Society at the Crossroads. Bombay, 1955.
275. *Paranjpe A. C.* Caste Prejudice and the Individual. Bombay, 1970.
276. *Parry J. P.* Caste and Kinship in Kangra. L., 1979.
277. *Parsons T.* (ed.). Treories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. Glencoe, 1961.
278. *Patwardhan S.* Change among India's Harijans. Maharashtra — a Case Study. New Delhi, 1973.
279. *Pillai G. K.* Origin and Development of Caste. Allahabad, 1959.
280. *Pocock David F.* Kanbi and Patidar. A Study of the Patidar Community of Gujarat. Oxf., 1972.
281. *Possehl G. L.* Harrapaa Civilization: A Contemporary Perspective.—Harappan Civilization. New Delhi, 1982.
282. *Pradhan M. C.* The Political System of the Jats of Northern India. Bombay, 1966.
283. *Prakash B.* Rgveda and the Indus Valley Civilization. Hoshiarpur, 1966.
284. *Prasad N.* The Myth of the Caste System. Patna, 1957.
285. *Raghavachari S.* Population in India's Development 1947. Delhi, 1974.
286. *Ram Jagjivan.* Caste Challenge in Andia. New Delhi, 1980.
287. *Ramanujam G.* Trade Unions and their Role in Building a Democratic Socialistic Society.—IW. 1964, vol. 12, August 17.
288. *Ramaswamy E. A.* The Worker and his Union. A Study in South India. Bombay, 1977.
289. *Ramu G. N.* Family and Caste in Urban India. A Case Study. New Delhi, 1977.
290. Religion of Hindus / Ed. by Kenneth W. Morgan. N. Y., 1953.
291. *Renou L.* L'Hindouisme. P., 1974.
292. *Risley H. H.* Tribes and Castes of Bengal. Calcutta. 1891.
293. *Risley H.* The People of India. Calcutta, 1915.
294. *Ritchl E., Schetelich M.* Studien zum Kautilya Arthasastra. B., 1973.

295. *Rose H. A.* A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province. Vol. I—III. Lahore, 1911—1919.
296. *Ross A. D.* The Hindu Family in its Urban Setting. Toronto, 1961.
297. *Rowe W. L.* The Marriage Network and Structural Change in a North Indian Community.—SWJA. 1960, vol. 16, № 3.
298. *Roy S. C.* Conflict and Cooperation in a North Bihar Village.—JBS. 1963, № 49.
299. *Roy S. C.* Caste, Race and Religion in India: Inadequacies of the Current Theories of Caste.—MI. 1934, № 14.
300. *Rudolf L. J., Rudolf S. H.* The Modernity of Tradition Political Development in India. Chicago, 1967.
301. *Russel R. V.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. Vol. I—IV. L., 1916.
302. *Ryan B.* Caste in Modern Ceylon. New Brunswick, 1953.
303. *Sagar S. L.* Hindu culture and caste System in India. Delhi, 1975.
304. *Saksena R. N.* Social Economy of a Poliandrous People. Bombay, 1962.
305. *Saraswati B. N.* Brahmanic Ritual Traditions. Simla, 1977.
306. *Schwartzberg J. E.* Caste Regions of the North Indian Plain,— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
307. *Senart E.* Les castes dans l'Inde. Les faits et le system. P., 1927.
308. *Serring J. M.* The Formation of new Castes: a Probable Case from North India.—AA. 1972, vol. 74, № 3.
309. *Sharma K. N.* Occupational Mobility of Castes in a North Indian Village.—SWJA. 1961, vol. 17, № 2.
310. *Sharma M.* The Politics of Inequality: Competition and Control in an Indian Village. Honolulu, 1978.
311. *Sharma R. N.* Brahmans through the Ages: Their Social, Religions, Cultural, Political and Economic Life. Delhi, 1977.
312. *Sharma R. S.* Sudras in Ancient India: a survey of the Position of the Lower Orders down to circa A. D. 500. Delhi, 1964.
313. *Sharma S. P.* Marriage, Family and Kinship among Jats and Thakurs.—CJS (N. S.). 1973, vol. 7.
314. *Sharma U.* Theodicy and the Doctrine of Karma. M. (N. S.). 1973, № 8.
315. *Sheth N. R.* Trade Unions in India. A Sociological Approach.—Sociological Bulletin Journal of the Indian Sociological Society. Delhi. 1968, № 1.
316. *Singer M.* The Indian Joint Family in Modern Industry.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
317. *Singer M.* When a Great Tradition Modernises. An Anthropological Approach to Indian Civilization. L., 1972.
318. *Singh K. K.* Patterns of Caste Tension and Conflict. Bombay, 1967.
319. *Singh V. P.* Casts, Class and Democracy: Changes in a Stratification System. Cambridge, 1976.
320. *Singh Y.* Modernization of Indian Tradition. Delhi, 1973.
321. *Sinha S.* State Formation and Rajput Myth in Tribal Central India.—MI. 1962, № 42.
322. *Sinha S.* Caste in India: its Essential Pattern of Socio-Cultural Integration.— Caste and Race: Comparative approaches, L., 1967.
323. *Slater C.* The Dravidian Element in Indian Culture. L., 1924.
324. Social Mobility in the Caste System in India. An interdisciplinary Symposium.— Ed. by James Silverberg. The Hague — Paris, 1968.
325. *Srinivas M. N.* The Dominant Caste in Rampura. AA. 1958, № 61.
326. *Srinivas M. N.* Caste in Modern India and other Essays. Bombay, 1962.
327. *Srinivas M. N.* Social Change in Modern India. Bergeley, 1967.
328. *Srinivas M. N.* Mobility in the Caste System.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
329. *Srinivas M. N.* The Remebered Village. Delhi, 1978.
330. *Srinivas M. N.* (ed.). Dimensions of Social Change in India. Bombay, 1978.
331. *Srinivas M. N.* India: Social Structure. Delhi, 1980.
332. *Stern H.* Power in Modern India: Caste or Class? An Approach and Case Study.— CIS (N. S.). 1979, vol. 13, № 1.

333. *Stevenson H. N.* Status Evolution in the Hindu Caste System.— JRAI. 1954, vol. 84, № 1—2.
334. Structure and Change in Indian Society. Ed. by M. Singer and B. S. Cohn, N. Y., 1968.
335. *Swami Sankarananda.* Rigvedic Culture of the Prehistoric Indus. Vol. 1—11. Calcutta, 1946.
336. *Szatkowska J.* Zmiany społeczeństwa kastowego w Indiach współczesnych. Warszawa, 1977.
337. *Tambiah S.* From Varna to Caste through Mixed Unions. The Character of Kinship. Ed. by Jack Goody. Cambridge, 1973.
338. *Thakkar K. K.* The Problem of Casteism and Untouchability.— IJSW. 1956, vol. 17, № 2.
339. *Thapar R.* (ed.). Tribe, Caste and Religion in India. Delhi, 1977.
340. *Thomas P.* Hindu Religion, Customs and Manners. Bombay, 1956.
341. *Thomas P.* Indian Women through the Ages. A historical survey of the position of women and the institution of marriages and family in India from the remotest antiquity to the present day. Bombay, 1964.
342. *Thurston E.* Castes and Tribes of Southern India. Vol. I—VII. Madras, 1909.
343. *Thurston E.* Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1907.
344. *Tod J.* Annals and Antiquities of Rajasthan. Vol. I—II. Calcutta, 1894.
345. The untouchables in contemporary India. Ed. by J. M. Mahar. Tucson, 1972.
346. *Valle-Poussin L.* Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.— C. P., 1924.
347. *Varma K. C. S.* Kshatriyas and Would-be Kshatriyas: a Consideration of the Claim of Certain Hindu Castes to Rank with Rajputs, the Descendants of the Ancient Kshatriyas. Allahabad, 1904.
348. *Vatuk S.* Kinship and Urbanisation: White Collar Migrants in North India. L., 1972.
349. *Venkatraman S. R.* Harijans through the Ages. Madras, 1946.
350. *Venkatraman S. R.* Untouchables Liberation Movement. Madras, 1952.
351. *Verma K. K.* Changing Role of Caste Associations. Delhi, 1979.
352. *Vidyarthi L. P.* Socio-cultural Implications of Industrialisation in India. A Case Study of Tribal Bihar. New Delhi, 1970.
353. *Vidyarthi L. P.* and *Mishra N.* Harijan Today. Sociological, Economical, Political, Religious and Cultural Analysis. New Delhi, 1977.
354. *Weber M.* The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, 1960.
355. *Wiser Ch. V., Wiser W. H.* Behind Mud Walls. L., 1932.
356. *Wiser W. H.* The Hindu Jajmani System. Lucknow, 1958.
357. *Zelliot E.* Learning the Use of Political Means: the Mahars of Maharashtra.— Caste in Indian Politics. Delhi, 1973.
358. *Zinkin T.* Caste Today. L., 1962.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЯ

- ВДИ — Вестник древней истории  
НАА — Народы Азии и Африки  
РКСМ — Рабочий класс и современный мир  
СВ — Советское востоковедение  
СЭ — Советская этнография  
УЗИВ — Ученые записки Института востоковедения АН СССР  
А — Anthropos  
AA — American Anthropologist  
AS — Asian Survey  
CIS — Contribution to Indian Sociology  
E — Ethnology  
EW — Economic Weekly  
H — L'Homme  
HO — Human Organization  
IJSW — Indian Journal of Social Work  
IW — Indian Workers  
JAR — Journal of Anthropological Research  
JAS — Journal of Asian Studies  
JBS — Journal of Bihar Society  
JCA — Journal of Contemporary Asia  
JRAI — Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland  
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland  
M — Man  
MAS — Modern Asian Studies  
MI — Man in India  
PAPhS — Proceedings of the American Philosophical Society  
SB — Sociological Bulletin  
SS — Social Scientist  
SWJA — Southwestern Journal of Anthropology

## SUMMARY

When studying the Indian society we must bear in mind that, first and foremost, it is the caste society. Caste features are immanent to many societies, but it is only in India that the caste system as the general organizational principle of social structure and relations is characteristic of Caste identity and caste consciousness, as well as maintenance of peculiar caste regime of behaviour, are inherent in no less than 80 per cent of Indians.

Based on economic, conjugal and ritual relations, caste principles penetrate all social life of the society. In total, these principles form a special caste system of social organization. It is the system of traditional and stable social inequality sanctioned by religion. Civil equality declared by the Constitution in modern India coexists with the traditional caste inequality. Forty years of independent development of Indian democracy changed the situation but little. The subject of the present study is not the caste itself but the caste system of social organization in all its specific manifestations in intracaste and intercaste relations.

The caste system has its proper structure that is a reciprocal disposition of its component parts. The basic and central part of the caste system is the caste itself as a separate professionally oriented endogamous and hereditary group of population. The majority of castes belong to this type.

More substantial is the internal structure of the caste. We have in mind here its endogamous, multigraded, exogamous and even hypergamous subdivisions. Inside some castes there are also endogamous subdivisions usually named *jati*. *Jati* is the usual Indian name for the caste itself. But, strictly speaking, this name is ordinarily applied to original initial and fundamental group in caste society—caste or subcaste. It is the least endo-endogamous speaking, this name is ordinarily applied to original initial and fundamental group in the caste structure. But it is not admissible to apply the name *jati* to endogamous units out of the caste midst. Many castes have no endogamous subdivisions or subcastes at all. In this case the caste itself is the real *jati*. *Jati* is the main and practically functioning caste entity.

Within the caste several (sometimes a score or two) exogamous subdivisions of various grade usually occur. Among them are the largest or higher exogamous groups such as gotra, got, bhaibandh, biradary. Then follow intermediate groups of the second grade of exogamy such as nukh, thok, mul. After them, may be exogamous groups below the second grade, such as kunba, purukh, kutumb, and at last such minimal structural units in caste system as khandan, kula, some other kind of lineages or simply a family. In some cases this caste structure is complicated by hypergamous units inside the caste. Hypergamy changes habitual correlation between exogamous subdivision in the caste by creating intermediate status groups. All this extremely complex structure functions daily in Indian society.

The primary trait of a caste is its occupational specialization. Caste division of labour was the main formative factor in the origin of the caste. The status of caste, its place in social structure, its functional role in social relations depend on its traditional occupation. Sometimes traditional occupation is a rather strict profession, but more often it is a definite circle of close specialities. The development of technology and social life in general enlarged many of these occupational opportunities. While general division of labour was becoming more complex, some castes were professionally divided and gave birth to some new castes.

The initial scene where traditional caste division of labour manifests itself functionally is the caste village community. It consists of several, sometimes 20-30, local caste groups which interact in economic, social, cultural and ritual relations. The so-called jajmani system is based on the caste division of labour in a village community.

As for intracaste life it is mainly determined by matrimonial relations. Unusual importance and complication of these relations in the caste society have no parallels elsewhere. Among them we distinguish endogamy as the principle of formation of personal composition of caste and of its contancy. But practical regulation of marriages in a caste are connected with its unusually complicated multigraded exogamous subdivisions. Marriages are prescribed only between strictly definite exogamous groups. Besides endogamy, exogamy, and hypergamy, in caste society we find the coexistence of unilateral and bilateral, monogamous and polygamous, patrilineal and matrilineal, polygynous and polyandrous marriages. Our task was to show the phenomenal complication marriage customs in the caste society.

The idea of ritual and even religious nature of castes has been popular so far. It is believed that castes are the product of the religion named hinduism. There is little doubt that hinduism as religion is the later modification of preceding vedic and brahmanistic religious ideas. But, unlike them, hinduism is not so much a religious as a social phenomenon. The social base of this phenomenon is the caste system and its comprehension in the form of caste ideology. Thus the real essence of hinduism is the caste system of social organization and its ideology. It is not by chance that an Indian scholar does not know the answer to the question: "What will happen to Hinduism when a caste disappears?" /302, 76/. Then the real hinduism is something more than religion. And in some cases we use the term in this broad sense.

As for the origin of castes, we insist on the idea that a caste is an historical phenomenon. The history of India knows a period when there were not only castes but even varnas. It was the Rigvedic period. Then came the varna period which lasted more than a millenium till the first centuries AD. Meanwhile, up to now some authors, when describing antiquity, mistakenly use the term 'caste' for designation of varna. It is a fundamental error. Varna is a social unit of the precaste period of Indian history. In caste society varna has ceased to be a real social entity and became a nominal category used by some castes to claim their ancient origin. In the contemporary caste society there are no varnas as the units with definite territorial, numerical, professional, social, ritual and other features which are so characteristic of a caste. That is why we strongly object to inadequate use of the terms 'varna' and 'caste' both for antiquity and for modern times.

The first signs of castes appeared in the form of jatis, as endogamous occupational groups sprung up on the debris of varna society. Jatis have both varna and not varna nature. In one case it was a natural result of the division of labour and the formation of independent occupational groups in varna society itself, in another case it was the occupational specialization of groups from out of varna periphery, from the tribes which were involved in the same society. Our first information on jatis as social units comes from dharmasastras. Then jatis may be dated no earlier than the last centuries B. C. or, more exactly, the first centuries A. D. Centuries passed, and now no caste except brahmins can really claim to have descended from definite varna. Then it is absolutely necessary to discern varnas and castes as principally different historical categories and not to give importance to some pretensions of contemporary castes to identify themselves with kshatriya or another varna. It is no more than prestigious ambitions in caste society. It is practically impossible to identify thousands of modern castes with four varnas which practically disappeared many centuries ago.

To summarize, it is necessary to say that the caste system has proved unusual viability during the last two millennia and has shown no tendency to disappear. Inversely, the caste system has discovered a surprising capacity to adopt itself to the new conditions of modern social life with its mobility even in political sphere.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава I. Структура кастовой системы . . . . .	23
Глава II. Разделение труда в кастовом обществе . . . . .	50
Глава III. Брак и семья в кастовом обществе . . . . .	73
Глава IV. Зарегистрированные касты и кастовые движения . . . . .	131
Глава V. Кастовая идеология . . . . .	155
Глава VI. К вопросу о происхождении каст и становлению кастового строя . . . . .	174
Глава VII. Новые тенденции в кастовой системе . . . . .	221
Заключение . . . . .	244
Примечания . . . . .	247
Литература . . . . .	251
Список сокращений . . . . .	261
Summary . . . . .	262

*Научное издание*

**Кудрявцев Михаил Константинович**

**КАСТОВАЯ СИСТЕМА В ИНДИИ**

*Утверждено к печати Музеем антропологии и этнографии  
им. Петра Великого РАН*

Заведующий редакцией *Я. Б. Гейшерик*. Редактор *Н. Н. Каблов*. Младший редактор *Л. В. Исаева*. Художник *И. А. Клейменова*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*. Технический редактор *Т. С. Жарикова*. Корректоры *А. А. Артамонова, Е. В. Карюкина*

ИБ № 16766

Сдано в набор 02.04.92. Подписано к печати 21.10.92. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 16,5. Усл. кр.-отт. 16,75. Уч.-изд. л. 18,96. Тираж 810 экз. Изд. № 7130. Зак. № 187. «С»—1

ВО «Наука»

Издательская фирма «Восточная литература». 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
3-я типография ВО «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28