

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)

Е. Н. Успенская

АНТРОПОЛОГИЯ
ИНДИЙСКОЙ КАСТЫ



Санкт-Петербург
«НАУКА»
2010

УДК [316.342.2/316.7+394](=21):294.5
ББК 6365
У77

Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. — СПб.: Наука, 2010. — 558 с.

ISBN 978-5-02-025614-9

В монографии представлено антропологическое исследование индийского кастового общества и разработана оригинальная концепция формирования, функционирования и воспроизводства традиционной организации *джати*. Структурирование общества по типу *джати* является цивилизационной особенностью индийской культуры, восходит к архаическим формам социального развития и возведено индуизмом в ранг закона социальной жизни. Брахманизм-индуизм рассматривается в данном исследовании как высокоэффективная социальная технология. Особое внимание уделено дискретным субкультурам *джати*, этнокастовым общностям, паритетным и иерархическим схемам общения, маркерам кастового статуса.

Книга предназначена для востоковедов, этнографов, социологов и специалистов в области гуманитарных наук, будет интересна студентам и широкому кругу читателей.

Ответственный редактор
д-р ист. наук, проф. В. А. Попов

Рецензенты:
д-р ист. наук, проф. С. А. Маретина
канд. ист. наук, доц. Е. К. Бросалина

*Издание подготовлено и осуществлено
на средства Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*

ISBN 978-5-02-025614-9

© Е. Н. Успенская, 2010
© МАЭ РАН, 2010
© Редакционно-издательское оформление.
Издательство «Наука», 2010



ВВЕДЕНИЕ

Современное индийское общество отличается чрезвычайной сложностью состава и, несмотря на успехи в модернизации, остается вполне традиционным. Многочисленные и разнообразные этнолингвистические, этнотерриториальные, расовые, конфессиональные, локальные общности, корпоративные, социально-экономические и статусные категории сложно переплетены в ткани сегментированной общественной системы, где каждый компонент имеет несколько внутренних планов идентификации, а также множество направленных вовне «валентных связей» разного уровня, и это создает многомерные конфигурации социальных отношений. На первый план в разных контекстах выходят разные виды идентичностей, они перекрываются и взаимно дополняются. Эта картина — следствие глубокой функциональной сохранности традиционных форм и моделей социальной организации. Традиционные социальные связи наиболее заметно проявляют себя формированием (самовыстраиванием) макро-социального комплекса иерархически ранжированных, строго регламентирующих внешние контакты и профессионально специализированных эндогамных общностей, которым европейцы дали название «каста». Этот термин, заимствованный из иберийской традиционной культуры (португальское и испанское *casta* — «род, порода, вид», от лат. *castus* — «чистый»), сделался главным в «науке о касте» и заместил собою индийскую традиционную терминологию; он на долгие десятилетия predeterminedил направ-

ленность научного поиска в области индийского обществоведения. Неразрывно связанная с индуизмом, «кастовая система» индийского общества считается производной от представлений о ритуальной чистоте/оскверненности организмов, субстанций и ситуаций, вызывающих эндогамию социальных единиц-каст и их иерархичность. С точки зрения большинства исследователей касты «делятся» на ряд более мелких подразделений: подкасты, подподкасты и т. д. Одно из удачных определений, которое отражает все особенности разработанного в западной науке понимания института касты, предложил Г. Г. Котовский: «...эндогамная наследственная группа, связанная с традиционным занятием и составляющая подвижный элемент сословно-кастовой системы» [Котовский 1965: 36].

Описанию «кастовой системы» и самой касты, считающейся не только характерной, но и уникальной особенностью Индии, посвящены многие и многие научные работы. Эта тема никогда не перестанет быть актуальной: кастовая организация — это живая развивающаяся социальная система, обладающая поразительными приспособительными потенциями. Но надо признать, что есть и субъективные моменты, превращающие изучение касты в принципиально незавершаемый процесс. Здесь в полной мере проявляется конфликт культур: исследователь, воспитанный в собственной традиции, стоит перед «вещью в себе», какой сделалась индийская социальная жизнь благодаря характерным для культуры индуизма мировоззренческим представлениям о неприкосновенности и особом жизненном предназначении каждого живого существа, о потенциальной опасности контактов с «чужаками», о фатальной предопределенности судьбы. Индийское общество — закрытое общество. Индия настолько полна собой и самодостаточна, что иногда кажется — она вполне обошлась бы без целого мира; но мы без ее достижений не знали бы очень многого. Познание глубин Индии дается непросто, и это тоже придает образу страны какую-то особенную своеобразность; кастовый строй — главный из символов этой своеобразности.

Вместе с тем кастовые начала социальной организации обнаруживаются во многих обществах. Они могут быть весьма развитыми, такими, например, как в традиционалистской Японии или у некоторых народов Африки. Но когда в своей родной действительности мы видим, как в двух, трех поколениях передается и наследуется в семье рабочее место и соответствующая ему профес-

сия, мы наблюдаем «касту». Далее нужно ожидать выстраивания паритетных статусных схем социального взаимодействия, то есть формирования кругов общения с «ровней», а затем и появления «эндогамии касты». Когда мы замечаем, как в обществах постмодерна вновь горячо почитается статус рождения и на этой основе выстраиваются традиционные виды стратификации и иерархии, в том числе и между этническими общностями (гастарбайтеры везде заняты на непрестижных работах, китайские общины часто специализируются на ресторанном бизнесе и т. д.), то это тоже «каста», это работают ее принципы формирования и воспроизводства, коренящиеся в самых архетипических началах человеческого мироощущения, и прежде всего в универсально значимой приверженности родственным связям. Но в самой своей совершенной и детально разработанной модификации кастовый строй представлен, конечно, в Индии, и здесь мы наблюдаем доведенные до абсолюта, до логического предела какие-то универсальные базовые формы организации социальной жизни. Поэтому исследование индийской социальной культуры имеет важное теоретическое значение: выявленные закономерности развития, особенности отношений и функциональных ролей кастовых социальных групп могут оказаться полезными при изучении многих традиционных обществ. И понятие «каста» в своем универсальном значении «наследственная (врожденная) статусная категория» [Jalali 2000: 249–255] в кросскультурных исследованиях абсолютно уместно.

С самого начала знакомства европейцев с Индией каста стала для Запада символом индийской экзотичности и вселилия несовременных негуманных «религиозных предрассудков», таких как запреты на общение, «принудительная» эндогамия, несовместимая с личным выбором брачного партнера по чувству любви, «детские браки», обязательность наследственной профессии и т. д. Научная актуализация понятия «каста» началась в середине XIX в., и это было связано с практической необходимостью британских колониальных властей в изучении индийского общества и его специфических особенностей. К первым десятилетиям XX в. европейская наука выработала влиятельную теорию «кастовой системы», построенную на концепте касты, неизвестной самим индийцам не только терминологически, но и в качестве социальной группы. Утвердилась продолжающаяся поныне практика проведения переписей населения (каждые десять лет), и одной из основных целей стала регистрация кастового состава. Появи-

лись словари каст и племен (разграничить которые не удавалось), иерархические списки каст и избирательное по признаку касты отношение к гражданам. В идеологии и практике колониального управления каста затмила собой иные идентификации и за последние сто пятьдесят лет превратилась в фактор самооценки индийцев и главный предмет рефлексии индийского общественного сознания. Создались такие условия, когда каждый должен спрашивать себя, к какой касте он принадлежит, как к этому обстоятельству относиться и насколько собственная каста влияет на его жизненную стратегию и на взаимоотношения с социумом и властью. Институализация касты, научная разработка этого понятия и его активное внедрение в административную практику и политическую риторику — заслуга английской колониальной науки, которая ныне рассматривается как сомнительная многими учеными и особенно индийскими. Они подчеркивают, что изучение «вымышленной» касты¹ уводит нас от понимания истинной природы индийского общественного строя и его особенностей. И в этих утверждениях много правды.

Приходится признать, что социальная категория «каста» не совсем правомерно занимает главное место в научных представлениях об индийском обществе: кастовые формы социальной жизни воспроизводятся на основе традиционных институтов и связей, в традиционной социальной системе функциональными являются иные категории и идентичности, и именно они будут рассмотрены в представленной книге.

Отправные пункты исследования таковы. В индийском традиционном обществе касты не существовали. Существовал и сегодня остается актуальным кастовый (изоляциялистский, сегрегационный) способ социального взаимодействия между специализированными по своим «жизненным предназначениям» общинно-клановыми структурами, в ряду которых высшей выступает *джати* (*jāti*, санскр. «рождение, происхождение, порода»); она и послужила «прототипом» касты, является базовой функциональной ячейкой индийского традиционного общества и придает ему «кастовую» специфику, делает его сегментированным. Развившаяся в Индии макросоциальная модель является

¹ Н. Дёркс, один из лидеров критического направления, назвал свою книгу «Вымышленные касты» («Castes of Mind») [Dirks 2004]. Экспозиция этой важной темы будет представлена в историографическом обзоре.

эталонным «кастовым обществом», для которого характерны уникально дробное общественное разделение труда и капсуляция составных компонентов; родственная самоорганизация действует здесь как единый системный принцип, а выстраивание иерархических и паритетных статусных схем является основой взаимодействия между социальными коллективами. Сегменты кастового общества ограничивают свои контакты с «посторонними», и общение между ними регламентировано изоляционистскими предписаниями и табу. Особенно строги правила брачного общения, и родители обязаны устраивать браки своих детей так, чтобы соблюсти экзогамию своего родственного круга и породниться с представителями собственного статусного слоя: с теми, с кем они находят признаки «равенства-братства» и «общей судьбы». Брачно-родственные связи традиционного типа формируют основные ячейки кастового общества — капсулированные *джати*. Для индийцев их собственная, буквально родная *джати* является средоточием социально значимых ценностей. Она складывается как связанное равенством ритуальных и социальных статусов объединение кланов в целях брачного взаимодействия, где клан — это экзогамный, унилинейный, корпоративный социальный институт. Паритет статусов является основанием для этого объединения. *Джати* типологически аналогична племени и обладает этнической и социальной ипостасями, является эссенциальной формой этнической консолидации и одновременно базовым структурным модулем индийской традиционной социальной организации. Разнообразие статусно ранжированных *джати* представляет собой «кастовое общество» (традиционную организацию *джати*), имеющее свои законы структурирования, функционирования и воспроизводства. А сегрегационно-комплиментарный способ социального взаимодействия между капсулированными общинно-клановыми структурами придает индийскому традиционному обществу его особенный кастовый характер.

Индия — аграрная страна, и именно в деревне кастовые отношения «читаются» лучше всего даже в наши дни. Низовыми ячейками кастовой организации² являются так называемые «локальные подразделения каст» — расселенные в нескольких близ-

² Учитывая характер имеющейся литературы, я пользуюсь характерным для британской традиции научного изучения касты таксономическим рядом «клан — линидж».

ко расположенных поселениях специализированные по профессии кланы; в отдельной деревне мы наблюдаем большесемейные общины, которые состоят из родственных семей-домохозяйств. Ядро такой общины составляет патрилинейный или матрилинейный линидж. Рабочее место и связанная с ним профессия, а также гарантированная возможность сбыта продуктов труда и услуг и в целом завоеванные социальные позиции передаются и наследуются из поколения в поколение именно в этом тесном кругу родственников. Родственные связи выводят людей в максимальные экзогамные круги, которые у брахманов называются *готра* (gotra). Небрахманские аналоги *готры* именуются дравидским по происхождению, но рано вошедшим в санскрит словом *кула* (kulam), поэтому я употребляю эти термины и по отдельности, и как парный термин *кула/готра* (kula/gotra). В этом кругу экзогамия является следствием связей реального и общественно признаваемого фиктивного, ритуального родства, и индийцы описывают такой максимально широкий коллектив родственников через правила «запрета на брак». *Кула/готра* — это экзогамный клан; он имеет в кастовом обществе решающее функциональное значение и требует детального исследования: существующие описания крайне противоречивы, потому что ориентированы на *дхармашастры* и идеальный образ патрилинейного клана индоарийских этносов. Между тем автохтонная Индия известна своей приверженностью матрилинейной филиации, и экзогамные матрилинейные кланы многих дравидских и аустроазиатских этнических общностей, «неправильные» и «некультурные», как считают брахманы, остаются вне поля зрения *дхармашастр* и ориентированных на них научных работ.

Кастовый строй соответствует мировоззренческим основам индийской культуры. Кастовая организация традиционного общества является характерной чертой индийской цивилизации, она прямо связана с брахманизмом-индуизмом, формировалась и функционирует под влиянием кастовой идеологии индуизма, этические императивы которого объективно направлены на консервацию и воспроизводство архетипических форм социального взаимодействия и общественного сознания. Взаимосвязь кастового строя и индуизма подчеркивают все исследователи, а некоторые весьма категоричны, как М. Н. Шринивас: «Есть вопрос необычайной важности, на который я отказываюсь отвечать, а именно: что станет с индуизмом, когда исчезнут касты?» [Sri-

vas 1962: 76]. Связь верований, философии, моделей поведения и принципов социальной организации в индийской культуре очевидна, это ключ к пониманию традиционной социальной культуры Индии. Строго говоря, лишь сообщество индуистов³ представляет собой «индийское кастовое общество». Каждый индуист рождается в той или иной *джати*, которую он наследует от отца или — реже в кастовых сообществах с матрилинейным счетом родства — от матери. В этой *джати* он может проследить свои корни на большую глубину поколений. И, наоборот, «принять» индуизм, уверовать в него и «вступить» в кастовую группу невозможно: индуистом можно только родиться. «Индуист (Hindu) — тот, кто рожден в индийской социальной группе — касте, привержен ее правилам в отношении ритуальной чистоты и брака и выполняет предписанные ритуалы, которые фокусируются на одном из многих индуистских божеств, таких как Шива или Вишну» [Flood 1996: 12]⁴. Варны теперь являются статусными категориями высшего уровня, объединяют по множеству каст/*джати* и не имеют социально-экономического содержания. Иерархия каст и *джати* следует иерархии варн и в самом общем виде выглядит так: в высших трех варнах пребывают ритуально чистые «дваждырожденные», то есть прошедшие инициацию кастовые группы брахманов (Brāhmaṇa), кшатриев — *раджпут* (Rājput), *наяр* (Nāyar/Nāir) и др., *вайшья* — торговые *бания* (Baniyā), *четти* (Chettī), *комати* (Kōmatī) и др., в четвертой варне *шудра* состоят очень многочисленные и разные «чистые» *джати* земледельцев *джат* (Jāt), *коли* (Kolī) и др., пастухов *ахир* (Ahīr), *гоала* (Goālā) и др., ювелиров *сонар* (Sonār), кузнецов *лохар* (Lohār), плотников *бархаи* (Baḥhāi), «чистые» обслуживающие и многие другие. На нижней границе четырех варн находятся переходные («нечистые» обслуживающие и иные) кастовые группы с неконкретными занятиями, к которым примыкают низшие «зарегистрированные» касты (в устаревшей терминологии «неприкасаемые»): кожевники *чамар* (Chamār), уборщики *бханги* (Bhangī) и др. Эти последние занимают в кастовом обществе особое положение. С точки зрения дхармашастр они не входят в кастовое

³ Индуисты (Hindu) составляют около 82 % населения страны.

⁴ В этом определении индийской традиционной социальной единицы термин «каста» употреблен как синоним для индийского *джати*; такое отождествление очень часто встречается в литературе.

общество и остаются на положении внекастовых и вневарновых «пятых» *панчама* (पाँचमा), или *аварна* (avarṇa). По численности они составляют около 1/5 населения страны. Правила жизни кастового общества на «неприкасаемых» не распространяются, но без них оно практически не может существовать. В кастовом разделении труда «пятые» выполняют важнейшие виды работ, тех именно, которые считаются «ритуально нечистыми» и в сущности являются самыми непривлекательными и непрестижными. *Аварна* формируют собственную иерархическую статусную подсистему. Конституция Индии запрещает употреблять понятие «outcaste» (в значении «неприкасаемые») и провозглашает, что дискриминация людей по признаку неприкасаемости (но не по признаку касты вообще) является уголовно наказуемым преступлением (ст. 17). Индийское государство осуществляет в отношении них политику «позитивной дискриминации», то есть предоставления преференций и квот в получении образования, поступлении на государственную службу, продвижении в выборные органы власти и т. д. Это вызывает ревность иных кастовых групп.

Конфессиональные общины индийских мусульман, сикхов, джайнов, христиан, иудеев, парсов, необуддистов и т. д. сохраняют в редуцированной форме или приобретают кастовую замкнутость и стратификацию, осваивают кастовый режим общения и добавляются к индуистской традиционной организации как периферийные компоненты, связанные с индуистскими общинами экономическими отношениями⁵. Это говорит о масштабах влияния кастовой идеологии и кастового способа организации жизни на положение дел в индийском обществе. Деривативным от брахманизма-индуизма индийским религиозным учениям, которые отрицают кастовую организацию, отменить ее в своих сообществах практически не удастся — небрахманические секты и общины последователей неортодоксальных учительских традиций воспроизводятся по типу *джати*. Исследования показывают, например, что, хотя джайны и индуисты считают свои религии отдельными и разными, одни и те же *джати* существуют в обеих общинах [Laidlaw 1995: 100–116]. Джайны разрешают браки с индуистами и руководствуются при этом правилами, приняты-

⁵ Обзор этой ситуации представлен в книгах [Mandelbaum 1970: II, 521–572; Caste among non-Hindus 1997; и др.].

ми в кастовом обществе: видимо, кастовые традиции выше различия религиозных учений. В этнокастовом сообществе *джатов* есть индуисты, мусульмане и сикхи. Они вступают в брак друг с другом, принимая во внимание только кастовые правила и не обращая внимания на границы религии [Кудрявцев 1993: 65]. В одной панджабской семье одновременно могут быть сикхи и индуисты, и так было на протяжении всей истории сикхизма. При этом среди приверженцев сикхской веры распространено убеждение, что различия в образе жизни между сикхскими земледельческими *джати* и городскими сикхскими денежными группами являются прямым следствием того факта, что первые происходят из крестьян-джатов, в то время как другие происходят от городских и деревенских *джати* грамотеев-учетчиков и тому подобных служащих. Обе группы сохраняют кастовые стереотипы поведения, несмотря на эгалитаристскую направленность сикхизма. В Южной Индии соседи не дают христианам забыть о кастовом прошлом, но христианские общины и сами структурируются по кастовому типу. Многие североиндийские мусульмане гордятся своими раджпутскими корнями. Конечно, все эти индийцы ни в коем случае не отказываются от применения на практике принципа избегания ритуального осквернения, который представляет собой одну из основ мировоззрения индуизма, и соблюдают кастовые правила общения, в том числе способом маркирования своего статуса. Таким образом проявляется культурное своеобразие индийской цивилизации. Мы редко об этом задумываемся, но в Южной Азии по законам организации *джати* живет каждый шестой житель Земли.

Кастовый способ организации социальной жизни восходит к первобытной культуре и первобытному способу распределения природных ресурсов, но он стал вневременным благодаря индуизму и его социальному учению *чатур-варна-ашрама-дхарма* (*catuṣvarṇāśramadharmā*, букв. «закон четырех варн и четырех стадий жизни»). С точки зрения брахманической традиции и древнеиндийских законоучителей общество *чатур-варна-ашрама* — это общество соблюдающих *дхарму* приверженцев и участников ведического ритуала; у них разная «степень доступа» к ритуалу. Она зависит от многих факторов, главный из которых — пребывание в «поле действия» религии *дхармы*, на «территории *дхармы*».

Сообщество индуистов сформировалось на территории Южноазиатского субконтинента в ходе налаживания межэтнических

контактов в процессе санскритизации, или брахманической аккультурации неиндоарийской племенной периферии. Санскритизация — особый щадящий вариант ассимилятивной практики, разработанный брахманами на основе антитезы «натура *пракрити* (*prakṛti*) — культура *санскрити* (*saṃskṛti*)» и натурфилософского концепта *джати* («созданного богами вида живых существ»). Исследование сути этого этнокультурного феномена позволяет оценить масштабы влияния брахманической идеологии на этносоциальные процессы как определяющие и описать саму философию кастового строя и особенности методов санскритизации. Основной тезис моего исследования состоит в том, что при моделирующем воздействии системообразующей идеологии брахманизма-индуизма на этнокультурные и социальные процессы⁶ синполитейная первобытность Южноазиатского субконтинента превратилась в кастовое общество (организацию *джати*), а этнические общности подверглись обращению во множество капсулированных *джати* и этнокастовых общностей, состоящих из многих *джати* каждая. Институциональное преобразование «общинно-клановая структура (племя) → капсулированная *джати*» — это парадигма формирования социальных сегментов кастового общества. В этом переходе сосредоточены условия специфичной для индийского общества модели консервации архаической культуры в форме *джати*. Сегодня *джати* представляют собой либо дошедшие до наших дней в капсулированной по кастовому типу форме архаические кланово-общинные структуры (племена), либо новообразованные квазиплемена (ремесленные, «чистые обслуживающие» и брахманские *джати*, «секты» индуизма и др.). Две ипостаси *джати* (этноспецифичная и социальная) находят свою реализацию в двух линиях дальнейшего развития. На основе *джати* формируются более широкие идентичности, в том числе этнолингвистические и этнотерриториальные. Вместе с тем социальная жизнь кастового общества — это регламентированное взаимодействие между разными *джати*

⁶ Сам индуизм сформировался в ходе санскритизации на основе ведической религии и богатейшего фонда духовной культуры автохтонов Южной Азии одновременно и параллельно с формированием кастового общества. Он вобрал в себя развившиеся в его многочисленных этнокультурных традициях идеи и представления, многообразие культов и верований. Эклектичный агломеративный характер индуизма отражает сегментированный характер этого общества.

и их компонентами. Традиционные элементы социальной организации *джати* остаются действенными в современной модификации кастового строя, они ложатся в основу вполне искусственно сконструированной касты, придают ей некоторую функциональность и гарантируют ее живучесть. Выяснение соотношения «*джати* — каста» составляет основное содержание этой книги.

Кастовый строй является эталоном жестко поляризованного и высокоидеологизированного социального неравенства⁷, не предусматривающего действенных механизмов социальной мобильности «снизу», без воли на то традиционной элиты общества, жреческой (*брахманов* *brāhmaṇa*) и властной (*кшатриев* *Kṣatriya*). Соотношение влияния и возможностей жреческой и секулярной власти варьировало на протяжении истории очень значительно, и это сказывалось на морфологическом составе кастовой организации. На определенном этапе истории власть кшатриев оказалась замещена властью британской колониальной администрации: это произошло потому, что в традиционной модели индийского социального строя место для утвердивших свою власть «воинов и правителей» надежно предусмотрено, так же как место для земледельцев, гончаров или прачек. Когда в 1870–1880-х гг. чиновники британской администрации начали для проведения переписей населения разрабатывать общеиндийские иерархические списки каст, кастовое общество восприняло это прямое администрирование с пониманием и готовностью. Вся мозаика *джати* пришла в движение. И уже к переписи 1931 г. статусные схемы устоявшейся в средние века модификации традиционного общества, надежно работавшие, выверенные столетиями «притирания» друг к другу, кастовыми бунтами и борьбой, даже сектантским «отходом» в поиске справедливости, оказались полностью и легко смяты новыми «бумажными» технологиями. И теперь мы наблюдаем статусную и властную вертикаль нового, макросоциального, типа, в то время как в традиционном обществе иерар-

⁷ Странники классовой теории касты говорят, например, так: «Когда каста была в расцвете своей власти, она старалась держать низшие касты в положении эксплуатируемых и по занятиям, и в ритуале. Были силы, которые узаконили плюрализм обычаев для разных каст, при этом сохранив индивидуальную привязку человека к тем узким рамкам возможностей, которые предоставляет каста. И сама система была выстроена таким образом, чтобы очевидное неравенство и несправедливость и продуцировались, и поддерживались постоянно» [Béteille 1969: xxi].

хия статусов всегда конкретизирована на местном и региональном уровнях, она выстраивается в сельской и городской кастовой общине, потому что это практический вопрос общения и власти.

История этого нововведения такова. В ходе составления ранних газеттиров (экономико-географических справочников) и проведения первых переписей населения Британской Индии (1881–1891 гг.) обнаружилось около 2 млн. 300 тыс. эндогамных кастоподобных общностей (главным образом *джати*), и это при том, что территории многочисленных индийских княжеств не были охвачены обсчетами. Но уже в переписи 1911 г. бесчисленные «эндогамные группы» были сведены в удобные для пересчета **касты** разных типов, списки которых, обоснованные колониальной наукой, включали около 3500 единиц; традиционные *джати* официально стали «подкастами». Это судьбоносное сокращение количества учетных единиц особенно заметно в случае с *джати* ремесленников — они сведены в пять-шесть многомиллионных сложносоставных «общеиндийских» каст по параметру профессии и ее названия: кожевники *чамар*, гончары *кумхар/кумбхар* и т. д. «Кастовая система», таким образом, представляет собой способ классификации традиционных *джати*, которые оказались распределены по предложенной колониальными администраторами номенклатуре каст. По результатам административной классификации начались взрывной рост политизации проблемы и борьба сформированных администраторами учетных единиц за «правильную» государственную верификацию обретенного статуса. В книге представлена теоретическая концепция, в которой каста рассматривается как явление эпохи модернизации и новейшего времени, как результат активного реформирующего внешнего воздействия на традиционное общество. Каста выступает как комплекс (слой) паритетных по своему статусу *джати*, сформированный по параметру общности профессии. Основой кастового строя — институциональной и функциональной — является категория *джати*, но в итоге «социальной эмансипации» и всех нововведений модель касты как объединения «подкаст» одной профессии, созданная британской колониальной администрацией на бумаге переписных листов в ходе сбора статистических данных, прижилась в социальной культуре Индии; это произошло потому, что организация *джати* ценит равенство статусов. Касты, состоящие из подкаст-*джати*, стали функциональными: во-первых, как достаточно крупные социальные групп-

пы, заметные на уровне государства и тем самым способные эффективно продвигать свои интересы, и, во-вторых, как статусные категории, сравнимые с варнами, но более детально фиксирующие социальный ранг входящих в них *джати*. Каста и *джати* — качественно разные социальные группы, но в современной модификации кастового строя эти институты только совместно дают полную картину, описывая разные уровни связей и идентификаций.

Кастовые традиции социальной жизни, несмотря на надежды европейских наблюдателей и индийских прогрессистов, не выказывают признаков исчезновения, хотя в современных условиях несколько размылись. Рождение в конкретной *джати* ставит человека в условия зависимости от традиционного образа жизни своей группы. Принадлежность к конкретной *джати* формирует модель религиозности и культовые предпочтения индуиста, и даже в эпоху модернизации она во многом предопределяет его экономическое положение, хотя теперь традиционная, унаследованная от предков кастовая профессия не всегда сохраняется. Даже наиболее «продвинутые» представители индийского общества так или иначе включены в традиционные взаимоотношения и не могут оторваться от своих кастовых корней. Каста хорошо видна — по фамильному и личному имени, кругу общения, поведению и этикетным нормам, по одежде, украшениям и знакам на теле, по предпочтениям в питании и проведении досуга и, конечно, по занятиям. Характерные, подчеркнуто заметные и «говорящие» особенности внешнего облика и поведения маркируют статус человека в любом обществе, но в кастовом этот язык общения доведен до совершенства. Этот код культуры индийцы умеют читать с детства. Народное объяснение кастовому строю формулируется в известной поговорке: «Место каждому человеку и каждый человек на своем месте». Кастовая принадлежность остается актуальной во многих аспектах административной практики. При этом слово «каста» не употребляется и заменяется политкорректным «community (община)», но композитный термин «зарегистрированные касты (Scheduled Castes)», обозначающий широкую категорию бывших «неприкасаемых», применяется очень активно.

Традиционные элементы социальной организации *джати* и *готра/кула* (экзогамный клан) тесно связаны с этнической идентичностью, которая здесь завуалирована традиционными планами родственно-корпоративных и сословно-статусных отношений

и формулируется лишь в ограниченном, малоисследованном спектре вариантов. В материалах переписей населения регистрируются носители порядка 1650 языков и диалектов, но государственная политика и административная практика построены на концепте единой нации «индийцы», в составе которой выделены 1) крупные консолидированные этносы, имеющие право на самоопределение в виде «лингвистических» административных штатов: *панджабцы, маратхи, бенгальцы, гуджаратцы, раджастанцы, телугу, каннара, малаяли, тамилы, ория, кашмирцы, ассамцы, манипури, бихарцы, конкани*; 2) 636 племен *адиваси (8 % населения Индии)*, в отношении которых проводится политика государственной поддержки. Особое положение занимают *хиндустанцы* — население «хиндиязычного пояса» нескольких штатов севера страны, носители индоарийских идиомов (языки *хинди* и *урду* и их многочисленные диалекты). Иные этнические общности остаются незамеченными наукой и практикой, а этнокультурная множественность страны описывается политизированной формулой «единство в многообразии» (*unity in diversity*) и конкретизируется через понятие «общины» (кастовые и конфессиональные). В новейшие реестры Антропологической службы Индии внесено около 3.5 тыс. общин-каст (колонизальные администраторы насчитывали примерно столько же), но даже и такая не слишком большая дробность кастовых идентификаций считается несовместимой с этнической идентичностью и рассматривается как истинное препятствие для складывания этносов. Вместе с тем совершенно понятно, что этническая идентичность накрепко связана с кастовой уже потому, что в их основе лежат родственные связи. Соотношение этих вариантов идентичности является в этнографии Индии вопросом вопросов. И в методологии «науки о касте» он неразрешим. Однако оказывается, что если рассматривать не искусственные касты, а традиционные *джати*, то можно выйти на весьма продуктивные сопоставления. На уровне *джати* хорошо заметна амбивалентность социальной и этнической идентичностей. Этнокультурная реальность Индии, в которой представлен весь спектр возможных вариантов трансформации этнической общности в кастовую, предоставляет богатейший материал для изучения особенностей этнического развития в условиях кастового строя.

Обычное в науке объяснение особенностей кастовой организации как производных от эндогамии кастовых общностей не по-

могает понять, почему она воспроизводится с постоянством в историческом и культурном континуумах Индии. Она была во времена Законов Ману, не уходит никуда сегодня, продолжают существовать старинные кастовые группы, вошедшие в исторические анналы, и все новые появляются в современной социальной мозаике. *Джати* — вот тот концепт, который позволяет объяснить существенные особенности кастового строя, принципы и механизмы его формирования и воспроизводства. Механизм формирования новых *джати* хорошо заметен, особенно в контексте развития каких-то культурных новаций, при появлении новых возможностей приложения труда, но не воспринимается как явление исторического масштаба. Например, если некто станет делать лодки⁸ из новых, нетрадиционных материалов (скажем, металлических листов), то появятся отдельные люди, которые эти лодки опробуют и сделают для себя выводы, удобны ли и нужны ли им новые лодки. Что-то похожее бывает во всех странах. Но только в Индии через два-три поколения наступит момент истины — удержалась ли инновация, и если она прижилась, то обнаружатся *джати* тех, кто эти лодки делает и тем отличается от иных кораблестроителей (причем получил технологию и рабочее место, мастерскую и круг клиентов от отца и деда), и появятся *джати* тех рыбаков, кто плавает только на этих нового типа лодках, и тоже не в первом поколении, и этим отличается от всех остальных местных рыбаков. И эти лодки станут для обеих новых *джати* главными статусными маркерами. От ритуального статуса самой такой лодки и «чистоты» ее материалов будет зависеть ритуальный и социальный статус тех, кто имеет с ними дело. *Джати* — это всегда «особенная» идентичность, «особый род

⁸ Здесь есть два дополнительных момента. Если новация развивается в среде существующей *джати* лодочников, то возникнет ситуация, когда ученые смогут говорить: прежняя *джати* разделилась, новая *джати* отпочковалась и т. д. Если это нововведение предложит совсем посторонний человек, нужно, чтобы у него нашлись и поддержка, и потребители. Это возможно только в условиях «новой жизни», на новом месте, например в городе, в новой деревне — там, где старые схемы общения не действуют. Просто так прийти на чужую концессию и составить конкуренцию тем, кто уже в этой сфере трудится и кормится, не получится: возможны серьезные конфликты. Индивидуальных «чужаков» кастовое общество не принимает. Поэтому занять достойное место в этом обществе могут только сплоченные коллективы родственников, кланы, общины — нужно быть в силах защитить себя и свои интересы, отвоевать себе «место под солнцем» и затем выстроить отношения обмена.

людей», якобы отличающийся от других очень существенно, и потребность в маркерах этой идентичности всегда велика: они находятся иногда в таких мелочах, что заметить их могут только сами индийцы. В индийских условиях любые достижения культуры имеют своего «хозяина» и служат для конкретной группы носителей показателями ее уникальности. Культура — сущностное понятие индийского кастового способа существования, а инновации и деградации всегда ассоциируются с конкретными социальными ячейками.

Функции и состав элементов индийской традиционной социальной системы обусловлены религиозными императивами, в ранг которых индуизм возводит избегание инцеста и страх перед эксцесом, заботу о ритуальной чистоте и опасение осквернения. Социально-моделирующее начало брахманической идеологии в индийском традиционном обществе нельзя недооценивать, если мы хотим рассмотреть его морфологический состав и понять его глубинные особенности. В этом аспекте исследования особое значение приобретает когнитивный метод. Культура разных обществ может быть понята через трансляцию сущностных для нее понятий и категорий языком этой культуры. Брахманическая культура и ее язык санскрит в этом отношении совершенно особенные. В индуизме концепция мироустройства отличается феноменальной философской проработанностью. Антитеза «натура — культура» разработана здесь издревле, она стала основой брахманической геополитики и социальной работы. Идеал общественного устройства и образа жизни был постоянным предметом осмысления в древнеиндийской жреческой науке: дхармашастрах, дхармасутрах, грихьясутрах и т. д. В представленном исследовании брахманическая рефлексия рассматривается очень внимательно, и многие аутентичные объяснения оказались полезными для понимания сути явлений. Понятийный ресурс брахманического знания, имеющий отношение к социальной теории и социальной практике, не требует особенных переизложений. Нужны внимательное отношение к источникам и качественный перевод с индийских языков. Еще М. Мюллер, который не принимал слово «каста» как изобретение «некомпетентных в этом вопросе португальских моряков», говорил: «Мы действительно хотим знать, что подразумевалось под такими индийскими словами, как *варна* ‘цвет’, *джати* ‘близкие’ или соседи-родственники, уж не говоря о таких терминах, как *сапиндатва* или

саманодакатва (родство по определенным линиям. — *Е. У.*), *кула* ‘семья’ (в действительности это небрахманский клан. — *Е. У.*), *готра* ‘клан’, *права* ‘линидж’, а иначе мы вновь получим ту же путаницу и недопонимание по поводу социальной организации древней Индии, какие уже существуют в отношении африканского фетишизма и американского тотемизма. Каждое иностранное слово должно быть приведено в понимании к его природному значению или, если оно употребляется в обобщенном значении для научных целей, должно быть возможно более аккуратно разъяснено снова. В противном случае каждое социальное различие будет называться кастой, каждая палка тотемом и каждый идол фетишем» [Muller 1919: 9]. Семантический анализ аутентичной терминологии индийского традиционного общества позволяет увидеть, что нагромождение неясных иногда даже для индологов терминов, часто неверно истолкованных, характерное для раннего этапа развития англоязычной науки, не должно считаться неизбежной данностью индийского обществоведения. В современной науке движение в направлении уточнения терминологии уже началось, и было бы неверным идти вспять. Совершенно неправомерно, например, следовать за обычаем переводить основные термины дхармашастр «варна» и «джати» одним словом «каста». А это часто встречается в научных текстах и ведет к их неверному осмыслению. Не нужно механически заменять иностранное заимствование «каста» на индийский термин «джати». Может быть, подобная тактика позволяет не перегружать текст буквосочетаниями иностранных слов, но она способна увести далеко от понимания реальной ситуации. Необходимо также выяснить содержание понятий брахманической социологии *варна*, *кула*, *бирадар* (*bigādār*) и многих других, и в моей работе предложены варианты их толкования. Я стараюсь строго придерживаться аутентичного содержания вошедшей в науку индийской социальной терминологии. Несмотря на приоритетное внимание к традиционной категории *джати*, в моей работе термин «каста» употребляется — в обозначенном выше значении. Кроме того, он технически неизбежен. Во-первых, в устойчивых сочетаниях типа «кастовое общество», «кастовый строй», «кастовая идеология», «кастовый способ общения», где «кастовый» означает «основанный на началах сегрегации и капсуляции социальных групп», иной термин был бы неуместен. Во-вторых, есть аспекты темы, в которых в принципе можно употреблять оба термина.

В-третьих, цитаты из работ тех авторов, которые пользуются терминами «каста/подкаста/подподкаста», остаются оригинальными.

Хронологические рамки исследования охватывают весь период документированной истории кастового общества, насчитывающей более 2600 лет, но особенно детально рассматриваются период с VI в. до н. э. по XII в. н. э. как эпоха ненарушенной внешними воздействиями структурной целостности и наивысшей функциональности традиционной организации *джати* и конец XIX — начало XX в. как время масштабной государственной регистрации каст и появления современной модификации кастового строя.

Экономика традиционного общества осуществляется на началах общинной организации: в деревне, а сегодня и в городских кварталах складываются соседские кастовые общины, и представители разных профессиональных специализаций оказывают друг другу практически все необходимые услуги — и в налаживании материальных основ существования, и в ритуале, что в целом обеспечивает кастовой общине жизнь. Так, цирюльник *нау* (Nāī) бреет, стрижет, лечит, как фельдшер, его жена принимает роды; как вхожий во все дома человек он помогает в устройстве свадеб, а те семьи других каст, которые пользуются его услугами, отдают ему меру зерна во время урожая (земледельцы), каждый день приносят зелень (зеленщики) и молоко (молочники, которые берут молоко у пастухов, продают его в натуральном виде и, кроме того, делают молочные продукты), стирают белье (прачки), делают железный инструмент (кузнецы) и т. д. Брахманы оказывают всем кастам ритуальные услуги, учат, составляют гороскопы и т. д. и получают за труды вознаграждение в натуральной форме. Причем и цирюльник, и брахман, и остальные кастовые труженики получили свое рабочее место и круг клиентуры от отца, а тот от своего отца и т. д. Всякий член кастовой общины в той или иной ситуации становится либо оказывающим профессиональную помощь своим, так сказать, «симбиотическим клиентам», чаще всего соседям по поселению, либо принимающим ее. Этот тип хозяйственных связей не направлен на товарное производство: он строится на натуральном обмене, и денежные взаимоотношения вошли в жизнь кастовых общин лишь недавно. Жизнеобеспечение в наибольшей степени зависит от земледельцев и ремесленников, и они трудятся гораздо интенсивнее, чем осталь-

ные. Лидеры локальных кастовых групп входят в деревенские многокастовые советы *панчаят* (*pañcāyat*), органы общинного самоуправления в деревне. Вопросы соблюдения взаимных обязанностей и прав в традиционной системе могут быть разрешены уже на этом уровне. Кастовая община была основой экономики Индии до начала процессов модернизации, но комплиментарное кастовое взаимодействие традиционного типа определяет специфику процесса общественного воспроизводства даже на современных этапах развития. Кроме того, что кастовая организация структурирует системные контакты на уровне общественного разделения труда, она фиксирует место каждой отдельной *джати* и ее компонентов в структуре занятости, предоставляя тем самым каждой семье постоянное рабочее место⁹. Два этих аспекта «наследственной профессии касты» создают высокую степень социальной защищенности людей в кастовом обществе. Устойчивость кастовой организации индийского социума в огромной степени связана с тем, что она предоставляет людям всеобщую занятость и гарантированный сбыт продуктов труда и услуг. Кастовое общество по своей сути — всеохватный и надежный «собес», и даже сегодня для многих людей в этом социальном строе заключена функциональная целесообразность. В частности, в привычной парадигме складываются отношения патроната между государством и «зарегистрированными» кастами, и сама терминология — «гарантии», «преференции», «зарезервированные места» — говорит об этом. Похоже, эти настроения и вызванная ими административная практика (или связь тут все-таки обратная?) будут только развиваться и крепнуть, и мы сможем наблюдать новые масштабы и новую изощренность «кастовых гарантий».

Стремление благополучных обывателей сохранить за собой и своей родственной группой рабочие места и завоеванные в обществе позиции вполне гармонично сочеталось со стремлением руководителей сохранить стабильность и однажды обретенное равновесие сил. Отсюда идеологическая управляемость общественной макросистемы, которая на низовых уровнях организации жестко контролируется через родственные связи и отношения. Кастовая идеология индуизма «работает» на то, чтобы успешно и по заданным алгоритмам, без всяких неожиданностей,

⁹ Многие *джати* названы по своей профессии.

«помогали друг другу жить» профессионально-специализированные коллективы, а общество в целом процветало бы, руководимое и наставляемое брахманами (жрецами, представителями интеллектуального труда), защищаемое от всякой нестабильности кшатриями («воинами и правителями»). При этом жизнедеятельность общества должны обеспечивать представители варн *вайшья* (Vaiśya) — торговцы и посредники, и *шудра* (Śūdra) — земледельческие, ремесленные и обслуживающие *джати*, а также маргинальные *чандала* (caṇḍāla), ныне — «зарегистрированные касты». Это идеал общественного устройства по-индийски¹⁰, и он отражает социально-экономическую природу *варн* (varṇa) — сословий древнего общества индоариев. Впоследствии варны превратились в статусные категории, объединяющие каждая по множеству *джати*, соизмеряемых по степени развитости брахманической культуры и по способу жизнеобеспечения. А кастовая идеология индуизма оказывала и оказывает феноменальное воздействие на характер индийской цивилизации, предопределяя особенности традиционных форм социальной, экономической и религиозной жизни.

Таким образом, в книге рассматриваются самые сложные вопросы теории индийского кастового общества. Новые дополнения к теории касты появляются время от времени, и причины тому объяснены выше. Но еще более существенным является то обстоятельство, что изучение «низовых уровней» кастового строя, а именно категорий родственности и клановых структур, практически не ведется с начала XX в. Дело в том, что каста считается явлением эволюционно более совершенным, чем институты «примитивных обществ», и противопоставляется им. Эту максиму европейского эволюционизма выразительно сформулировал К. Леви-Стросс, когда прикоснулся к кастовой проблематике: «Хорошо известно, что касты и тотемные группы — это различающиеся и противоположные институциональные системы, и одна связана с самыми развитыми культурами, а другая — с самыми неразвитыми из культур, известных антропологам. В традиционном представлении тотемизм связан с экзогамией в ее самых строгих формах, в то время как, если предложить игру на свободные ассоциации, 99 из 100 ан-

¹⁰ Наиболее авторитетная в отношении идей варново-кастового строя *дхармашастра* «Законы Ману», или *Манавадхармашастра* (Mānavadharmasāstra), была составлена в первые века до н. э.

тропологов, вероятно, свяжут слово “каста” со словом “эндогамия”» [Lévi-Strauss 1963: 3–4]. Л. Дюмон, автор широко известной книги «Homo Hierarchicus», тоже руководствовался этой «абсолютной истиной»: «Социальная антропология интересуется “примитивными” или “архаическими” обществами <...> Клань, как и касты, зависят по определению от того, как они регулируют брачные отношения: клан, как правило, сопровождается экзогамией, то есть требованием вступать в брак вне его. Каста, напротив, в соответствии с ее способом считать происхождение, влечет требование вступать в брак внутри нее. Надо отметить, что по сравнению с племенем, которое распадается на клань, кастовое общество представляет собой более высокий уровень сложности» [Dumont 1988 : li, 112]. Эти и другие не менее авторитетные имена и мнения, казалось бы, совершенно закрывают перспективу антропологического направления в теории касты.

Культурная и социальная антропология Индии начиная со второй половины XX в. энергично развиваются усилиями индийских и зарубежных специалистов, знатоков культуры и языков страны. Для новой волны антропологического описания Индии характерна региональная специализация. И эти исследования уже не страдают неполнотой или умолчаниями, менее ангажированны и рисуют более реалистичную картину индийской социальной действительности. Этнографический материал, обширный и репрезентативный, может быть с успехом дополнен древнеиндийской теоретической рефлексией брахманических текстов и несанскритскими «историями *джати*», которые сейчас активно вводятся в научный оборот индийскими специалистами. Неудивительно и то, что ценные полевые этнографические наблюдения, сделанные англичанами и французами в Индии в XIX, XVIII вв. и даже ранее, которые зачастую вовсе не содержат на своих страницах упоминаний о касте, а также давно известные, но «неформатные» исследования представителей самой английской колониальной этнографии и непризнанных ею в свое время иностранных коллег ныне получают новое прочтение (такие, например, как работа А. Хокарта [Hocart 1950]). Все эти обстоятельства позволяют сегодня несколько иначе взглянуть на индийскую касту. В предлагаемом исследовании представлена концепция формирования и воспроизводства индийского кастового общества, ставящая во главу угла традиционную социальную категорию *джати*, которая возникает на границе действия существенных для кастового

стройка принципов экзогамии и эндогамии. Эта концепция во многом противоречит устоявшимся взглядам: индийская культура благодаря своей великой текстовой и философской традиции считается настолько высокоорганизованной, что нельзя даже помыслить о функциональной сохранности «примитивных» институтов и социальных форм. Но ни устоявшиеся научные аксиомы, ни наблюдаемые в условиях современности новые тенденции в социальной жизни и перестановки в статусных схемах не отменяют могущества связей родства в кастовой организации, они не изменили главного — индийское традиционное общество стоит на родственной (клановой) самоорганизации и развилось под влиянием кастовой идеологии и философии индуизма на фоне характерной для Южноазиатского субконтинента этнической множественности.

В мире индуизма¹¹ хорошо заметно, как глубока связь между принципами социальной организации, образом жизни индийцев и категориями философии, рожденными в умах великих индийских мудрецов. Это не только присущая индийской традиции особая философия жизни, придающая общественно признаваемым смыслу существованию каждого отдельного человека. Перед нами — грандиозная, хотя и мозаичная социальная система, в которой структурирующая сила представлена идеями, связанными с самым глубоким осмыслением «места» человечества в Мироздании. Идеи — те магнитные силовые линии, вокруг которых собираются божественные артефакты индийского мироздания, и эти идеи формируют концептуальную основу индуизма. Индийское традиционное общество — особенная замкнутая, дробно сегментированная, внутренне жестко структурированная, но живая, флуктуирующая под своей оболочкой макросистема, и в ней нет неподконтрольных элементов или нерегламентированных проявлений активности. В ней нет случайных или лишних людей, и они не ведут себя «неправильно». Все контролируется элитой общества и властью религиозных императивов. И это реальная власть, потому что она направляет каждый из небольших дискретных сегментов кастового общества в его действиях; для них формулируются адресные религиозные наставления, за выполнением которых следят брахманы и «воины и правители», мирская власть.

¹¹ В англоязычной литературе для индийского кастового общества есть очень точный термин — «Hindu society».

Приступая к своей задаче представить читателю философию и практику индийской социальной жизни, я вспоминаю слова известного специалиста по этнографии Южной Азии Н. Ялмана. Он сравнивает работу этнографа с деятельностью литературных переводчиков и говорит: «Насколько более сложна задача этнографа, который берется исследовать принципы социальной организации какого-то народа и должен разъяснить свои открытия иной аудитории на ее языке. Он может научиться жить в этой изучаемой культуре и тем не менее не понимать ее принципов. Или может уловить принципы, но окажется не в состоянии увидеть их взаимосвязи, не сумеет объяснить их достаточно убедительно другим людям. Сложность жизни в незнакомом окружении не только должна быть ясно понята в ее главных принципах, но они должны быть точно выражены в терминах, которые имеют значение в совершенно другом мире» [Yalman 1967: 3]. Я берусь транслировать и сами концептуальные идеи брахманической культуры, и их преломление в практической жизни кастового общества. Это большая ответственность. И я понимаю, что это в сущности «несанкционированное» проникновение в закрытые тайны брахманической власти: брахманы не разъясняют профанам свои цели и технологии. Антропологи распознают их, наблюдая, как власть брахманов и власть идей индуизма выглядят, к чему они приводят, как моделируют общественный строй и жизнь отдельных людей. Мы можем только догадываться, что это за идеи, власть которых мы наблюдаем. Представляемая когнитивная концепция кастового строя индийского традиционного общества построена на осмыслении бесчисленных фактов и визуальных образов из жизни кастового общества, на логических умозаключениях и подкреплена обращением к брахманической рефлексии *дхармашастра* (dharmaśāstra) и небрахманическим литературным продуктам активной самоидентификации — *джати-пурана* (jātipurāṇa), «историям *джати*»; она питалась наблюдениями над тем, как носители культуры толкуют и воплощают в жизнь бесконечные варианты собственных адресных религиозных предписаний *джати-дхарма* (jātidharma), «закон жизни для *джати*», и *кула-дхарма* (kuladharna), «закон жизни клана». Она построена на текстах индийской социальной культуры. Надеюсь, эта концепция окажется убедительной для моих читателей.



ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА ИССЛЕДОВАНИЯ

Практически вся литература, посвященная разным аспектам этнографии Индии, в той или иной степени полезна при изучении индийского кастового общества. Существует специальная литература об индийской кастовой организации, предложены описания «кастовой системы» и специальные теории касты; некоторые современные исследования имеют историографическую направленность [см., напр.: Dirks 2004; Bayly 1999; Cohn 1987]. **Приняты** в моей работе концептуальные начала и методы когнитивной антропологии обусловили избирательный подход к сокровищам источниковедения и историографии касты. Историографическая компонента будет представлена при рассмотрении разных аспектов заявленной темы в следующих главах исследования как история развития отдельных идей и оценок. Сейчас обратим внимание на формирование научного образа касты и представлений о природе и сущности кастового строя индийского традиционного общества.

Самое раннее упоминание о касте в письменных источниках, сделанное иностранцами, относится к IV–III вв. до н. э. Со времени похода Александра Македонского в Индию и записок посла Мегасфена европейцы знают об очень своеобразном общественном устройстве в Индии. С тех пор всякая книга об Индии и всякое воспоминание путешественника содержат изумленно-критический рассказ об индийских кастах. Более всего непонятно наблюдателям, почему индийцы не отказываются от «деления на касты» в принципе и почему не отказываются от своей касты, «если жить

при кастовом строе так нелегко». Расхожие представления о том, что такое «индийская каста», и характерные в этом смысле высказывания известны со школьной скамьи — про униженность «неприкасаемых», про безысходность социальной предопределенности; почему-то неспециалистам очень неразумной кажется наследственность профессии. На европейцев всегда производили тягостное впечатление жесткость, бескомпромиссность и мелочно-подробная регламентация ограничений. Здесь речь шла об осквернении общением и даже присутствием в одном помещении, прикосновением или взглядом, о невозможности совместного приема пищи, о недопущении к колодцам и в храмы отдельных каст и т. д. Все эти вещи как бы имели отношение к морали и нравственности, и людям, воспитанным в традициях эгалитаризма, должны были казаться пороками «неразвитого», «нехристианского», сознания. Это, например, проявилось в стремлении деятелей английской колониальной администрации повлиять на «отсталую» социальную практику, «гнусные обычаи» и «варварские» традиции. В частности, долгую историю имела их борьба против так называемых «детских браков» или обычая самосожжения вдовы на погребальном костре мужа *sati* (sati). Всякие новые наблюдения иностранцев добавляли безрадостных красок в выглядящую мрачной и безысходной картину кастовой жизни.

В научной литературе об индийской касте обнаруживается любопытная закономерность. Чем более ранним по времени является этнографическое описание или теоретическое исследование, тем более информативным и непредвзятым оно оказывается. Это связано с особенностями формирования образа Индии в глазах европейских наблюдателей и науки. Литература периода начального накопления научного капитала отличается многочисленностью научных гипотез и разнообразием толкований, полученных от индийских информантов. В процессе общения индийцев и европейцев произошла определенная унификация и стереотипизация представлений. Академическое изучение индийских общественных институтов ориентировано на европейскую научную традицию и восходит к бесспорным теоретическим и фактологическим достижениям системы квалифицированных знаний о населении Индии, получившей свое развитие благодаря востребованности со стороны британских колониальных властей. Эта система знаний начала формироваться стараниями чиновников-администраторов с конца XVIII — начала

XIX в. В ходе настраивания аппарата колониального управления администраторы все более и более нуждались в информации в связи с потребностями рекрутирования войск, подготовкой всевозможных инструкций и наставлений для администраторов, налоговых чиновников и т. д. Начались картографирование, археологические изыскания и регистрация, кадастр природных ресурсов, статистические обсчеты. Появились первые научные описания разных частей страны с особенным вниманием к составу населения. Многие практические работники прониклись искренним интересом к предмету изучения. Но бывало и так, что представители иной культуры на личностном и административном уровне не уважали вошедшие в плоть и кровь индусов представления и привычки, не понимали, как можно к ним примениться, не поступаясь своими интересами. Приведу слова Дж. Тода, английского администратора и горячего поклонника раджпутской культуры. Он одним из первых (книга Дж. Тода была опубликована в 1829–1832 гг.) сказал прочувствованно: «Горе тому состоянию ума, которое вполне сознательно наносит раны древнейшим религиозным чувствам и верованиям! Тем не менее это имеет место, и наши соотечественники на Востоке относятся к чужой религии и обычаям с презрением, убивают птиц, священных для индийцев, убивают телят и коров (для еды), срубают священные деревья на глазах местных жителей безо всякого угрызения совести или даже сожаления» [Tod 1978: 1, 67]. Кстати сказать, Дж. Тод — один из тех ранних авторов, в книгах которых собраны все возможные сведения и совсем нет упоминаний о касте.

Взрывной рост интереса британских властей к кастовому составу индийского общества, как и вообще к этнографии Индии, начался после народного восстания 1857–1858 гг., когда было признано необходимым системное всеобъемлющее изучение внутренней ситуации в британских владениях. В связи с потребностями землеустройства и налогообложения началось изучение сельских общин. Касты были пересчитаны, классифицированы, выявлены их характеристики и зарегистрированы обычаи. «Индия рассматривалась как коллекция каст» [Cohn 1987: 155]. В 1869 г. началась работа по подготовке и изданию газеттиров — экономико-географических справочников регионов и провинций (публикации — с 1875 г.; некоторые серии насчитывали 30 и более томов). Началась колоссальная работа по проведению пере-

писей населения Индии и обработке полученных материалов. Первая перепись состоялась в 1871/72 г., с тех пор они проводятся регулярно каждое десятилетие: в 1881, 1891/92 г. и т. д., переписи 1911 и 1931 г. выделяются своими масштабами, а в 1901 г. был проведен этнографический обзор. В ходе этих мероприятий колониальная администрация произвела феноменальные объемы учетной информации. Статистические справочники по провинциям публиковались с 1875–1877 гг., словари каст и племен разных провинций и регионов состояли по крайней мере из 4–6 томов каждый и выходили из печати начиная с 1891 г. вплоть до 20–х гг. XX в. В разных документах одни и те же группы именуется по-разному: каста, племя, раса, секта, религиозная община, профессиональная группа. Но имелись в виду разные типы этнических общностей, каст и «кастовых подразделений», список которых в подготовительных документах переписи 1891/92 г. насчитывал порядка 2,5 млн. названий. Эти официальные статистические материалы, содержащие этнографическое описание разных групп населения, служат надежным источником, фактологической базой всех теоретических разработок до сего дня.

Основоположниками научной теории касты также выступили практические деятели британской колониальной администрации в Индии конца XIX — начала XX в., задействованные в этой колоссальной работе: У. Хантер, Г. Рисли, Э. Тэрстон, У. Крук, Д. Иббетсон, Э. Блант, Дж. Хаттон и др.

У. Хантер в 1869 г. был назначен директором по статистике в британской администрации Индии и возглавил работу по сбору материалов для газеттиров разных частей Индии. У. Хантер предложил первую теорию касты, в которой объяснял обособленность каст расово-этническими причинами. Концепция У. Хантера пользовалась влиянием до начала XX в. и в историографии носит название «этнологической» [**Concept of Race 1995: 204; Dirks 2004: 46**].

Руководитель переписи 1881 г. Д. Иббетсон, губернатор Панджаба, обладавший огромным опытом практической работы, понимал касты как обособленные профессиональные группы, близкие к гильдиям, и в первых переписях каста учитывалась по критерию профессии. Д. Иббетсон связывал формирование каст с особой моделью общественного разделения труда, при которой профессиональная специализация закреплялась за отдельными племенами и кланами; социальное положение касты зависело от

политического влияния племени, а не от его расового статуса [Ibbetson 1881, 1883]. Это так называемое «материалистическое» направление развивалось в последующие годы Дж. Несфилдом, У. Круком и Э. Блантом. Сегодня идеи Д. Иббетсона пользуются признанием в академических кругах, частично унаследованы кембриджской школой социальной антропологии, «последовательными поколениями немарксистских и недюмонтианских историков и антропологов, работающих в классической британской традиции структурного функционального анализа, основанной А. Р. Рэдклифф-Брауном» [Bayly 1995: 230–231]. Но в свое время аргументы Д. Иббетсона оставались невостребованными, так как «оскорбляли викторианский здравый смысл, а также социальные предубеждения образованных англичан и индийцев» [Bayly 1995: 230–231]. Кембриджская школа представлена такими именами, как Э. Лич, С. Бейли, К. Фуллер, Г. Флад.

Теория касты Г. Рисли впервые была сформулирована в 1891 г. [Tribes and Castes of Bengal: Ethnographical Glossary, 1891, p. xxxiv]. В ней брахманическое учение о расовом конфликте племен ариев и автохтонов Индии получило научную верификацию. Позднее на основе антропометрической статистики и учения о человеческих расах П. Топинара Г. Рисли построил свою классификацию народов и каст, представленную в его главном труде «Народ Индии» [Risley 1915]. Г. Рисли с 1901 г. был руководителем программ переписей населения, и его видение касты на многие десятилетия сделалось «государственным» не только вследствие особого административного положения самого Г. Рисли, но и как теоретическая основа супермасштабного мероприятия колониальных властей по сбору всевозможных сведений о населении страны. Со времен Г. Рисли каста сделалась основной учетной единицей, государственно признаваемой социальной группой, несмотря на то что выраженное в концепте касты понимание индийского общества было в сущности умозрительным. В переписях под руководством Г. Рисли широко использовались антропометрические измерения. «Каста — собрание семей или групп семей, носящих одно имя, претендующих на общее происхождение от мифического предка, человеческого или божественного, занимающихся одной наследственной профессией, и признаваемых теми, кто компетентен давать оценки, как формирующие единое гомогенное сообщество» [Risley 1915: 42]. Г. Рисли добавляет, что кастовое имя обычно связано с определенным занятием

и что каста почти всегда эндогамная, но далее делится, как правило, на несколько более мелких эндогамных групп, так что «брахман не только принужден жениться на брахманке же, но жениться на женщине того же самого подразделения брахманов» [Risley 1915: 43]. Ближайшим единомышленником Г. Рисли был Э. Тэрстон, уполномоченный этнограф в правительстве Мадрасского президентства в 1885–1908 гг., куратор Государственного музея в Мадрасе и энтузиаст антропометрии, который делал измерения всех посетителей своего музея. Э. Тэрстон считал дравидов отдельной расой, которую обозначал *Homo Dravida* и отмечал, что дравиды Южной Индии стояли ближе к австралийским аборигенам, чем к ариям, которых он находил среди брахманов Северной Индии. Исследовательские и теоретические идеи Г. Рисли и Э. Тэрстона подготовили почву для обоснования цивилизаторской миссии английского колониализма и оставались востребованными все время его присутствия в Индии. Теоретические разработки Г. Рисли привнесли в общую теорию касты понятие «кастовая система» и идею иерархического ранжирования всех каст по типу иерархии варн. Расовая теория также предопределила позицию британской науки и администрации в отношении «неприкасаемых каст» и племен *адиваси*. Слово «неприкасаемые» вошло в лексикон науки с этого времени, и у него нет аутентичных аналогов в индийских языках: более аккуратным является поэтому английское «outcaste» («внекастовые») — калька с санскритского *аварна*, «вневарновые». В этой терминологии заметно принципиальное неразличение варны и касты, характерное для английской колониальной этнологии. Нельзя забывать и того факта, что как апофеоз управленческой роли кастовой системы появился Закон о преступных племенах и кастах (1871–1911 гг.).

Э. А. Блант, автор книги «Кастовая система в Северной Индии» [Blunt 1931], был комиссаром переписи 1911 г. по Соединенным Провинциям (ныне — штат Уттар Прадеш) и показал себя преемником идей Д. Иббетсона. Перепись 1911 г. была наиболее репрезентативной в отношении кастового состава населения Индии. Три главных характеристики касты по Э. Бланту — наследственность, эндогамия и ограничения на общение. Блант выделяет следующие группы каст: функциональные, «связанные общностью по профессии»; племенные или расовые касты, «объединенные по крови»; сектантские касты (например, *госаин* и *бишноу*); горные касты; неприкасаемые; мусульманские касты.

«Все касты основаны, как правило, на осознании своей исключительности, что приводит к запрету на общение с посторонними» [Blunt 1931: 1].

Дж. Хаттон, автор нескольких книг по этнографии племен *нага* Северо-Восточной Индии, был руководителем переписи 1931 г., последней, в которой собирался материал по кастовому составу населения Индии. По возвращении в Великобританию Дж. Хаттон занял место профессора антропологии в Кембридже. В его фигуре соединились опыт административной практики и академическая наука. В своей диссертации «Каста в Индии: ее природа, функции и происхождение» [Hutton 1946] Дж. Хаттон собрал в стройную концепцию все достижения английской функциональной школы и для подкрепления своих выводов привлек колоссальный проверенный фактический материал из первых рук. Концепция Дж. Хаттона во всех отношениях является вершиной теоретической мысли английской школы функциональной этнографии и остается классической в своем роде. В его работе общая теория касты, разработанная английскими специалистами, нашла свое завершенное выражение. Дж. Хаттон рассматривает касту как продукт уникального сочетания в Индии природных и исторических факторов, которых насчитывает четырнадцать, в том числе относительную изоляцию от внешнего мира [Hutton 1946: 164–165]. Он подчеркивал, что «благодаря касте разнообразие культур Индии объединилось и сохранилось в стабильной на протяжении 3 тысяч лет социальной системе, способной противостоять чуждым влияниям и атакам» [Hutton 1946: 39–40].

В русле английской функциональной школы работали выдающиеся индийские специалисты. Это прежде других Г. С. Гхурье, который в своих многочисленных работах по разным аспектам жизни индийского общества пытался своим знанием фактической стороны дела смягчить резкость оценок Г. Рисли и одновременно польстить брахманам и дравидским националистам. Объективно его работы полностью вливаются в традицию ориентализма. Он сформулировал типично индийский взгляд на касту: «Касты — это небольшие и совершенные в своем роде, отдельные социальные миры, четко отличающиеся один от другого, хотя и сосуществующие в одном обществе». Он добавляет, что существенным признаком касты является наличие выборного совета. «Большая часть каст, за исключением высших — брахманов

и кшатриев, имеет постоянно действующий совет, решающий много разных проблем, включая вопросы наказания. Члены касты помогают друг другу во всех жизненных ситуациях» [Ghurye 1969: 6]. Квалифицированный этнограф Сарат Чандра Рой, создатель журнала «Man in India», изучавший племена Чхота Нагпура, работал над многими научными темами. Его небольшая книга о происхождении кастового строя «Каста, раса и религия», напечатанная в 1934 г. в нескольких выпусках упомянутого журнала, давно и прочно забыта. Между тем это работа, которая и по методам, и по своему предмету является хорошо информированным и глубоким антропологическим исследованием и достойна внимания коллег даже сегодня.

Британские специалисты получили в свое время огромный фронт работ в Индии и оставили весьма полную картину этнографических наблюдений. Между теоретиками и практиками английской школы не существовало единства взглядов, а сухое перечисление их вклада в теорию касты не может передать впечатления той интеллектуальной глубины и основательности, которыми эти работы отмечены, несмотря на все свои недостатки. В них представлен в высшей степени информативный образ индийских реалий. Острота, глубина и точность наблюдений поразительны и часто остаются непревзойденными; они служат источником для любого аналитического исследования на темы индийского обществоведения. Но полезно иметь в виду, что теоретические разработки этой школы в целом составляют «науку о касте», которой в сущности не было в индийской традиции социальной жизни до появления и самой этой науки, и ее прикладных аспектов. Рано обнаружившаяся принципиально цивилизаторская направленность исследований и выводов «науки о касте» ставит индийцев в положение защищающихся, и это обстоятельство придает ситуации особую чувствительность и даже остроту. В контексте контакта культур проблематика касты болезненна для индийцев, но приходится признать, что «этнологический» взгляд на Индию оказал огромное влияние на представления индийцев о себе.

Индийская традиционная система высокоинтеллектуального брахманического (жреческого) санскритского знания об обществе, представленная линией дхармашастр и дхармасутр («Законы Ману» составлены не позднее I в. н. э., вероятно, во II в. до н. э.) развита новыми поколениями исследователей на самом достойном современном научном уровне; она ориентирована не

на «касту» и «кастовую систему», а на традиционные социальные институты. Далее в тексте термин «западная, европейская наука» употребляется в обобщенном значении «неиндийская» наука; само противопоставление научных школ обусловлено выраженной идеологизированностью и даже политизированностью кастовой проблематики, что находит свое выражение в полярной разности подходов и выводов о природе и особенностях индийской кастовой организации. В сущности вся историография касты укладывается в эти два направления, в настоящее время обозначившиеся поляризованным противостоянием «ориентализма» и «антиориентализма», черпающего аргументы в традиционализме шаштр. «Антиориенталисты» применяют термин «ориентализм» к исследованиям, отмеченным даже малыми намеками на европоцентризм (что понятно уже по терминологии). И хотя активно работает множество независимых исследователей, этнографов-практиков, не имеющих отношения к определенным исследовательским школам и коллективам, нужно признать, что именно ориентализм и индийский традиционализм — это два течения, которые реально отвечают на вопросы, связанные с индийской кастой. Все теории так или иначе тяготеют к ним.

Историография кастового строя имеет колоссальную хронологическую глубину и восходит к ранним этапам развития брахманического традиционного научного знания. В моей работе знание брахманов — жрецов и идеологов, представленное в классических произведениях брахманической теории и практического наставления, послужило основой для интерпретации основ кастовой идеологии. Принципиальные идеи кастового строя детализированы в «Законах Ману» (*Манавадхармашастре*, или *Манусмрити*), энциклопедической «науке о дхарме», самом широкоохватном из целого ряда законоучительных трактатов [Вишну-смрити 2007; Дхармашастра Нарады 1998; Законы Ману 1989; Самозванцев 1994]. В этих источниках представлено мировоззрение индуизма, рассматриваются вопросы высокоморального и аморального поведения людей, выполнения или невыполнения целого спектра обязанностей «перед богами, людьми и предками» (это конфигурация социального пространства индуизма), которые предопределяются рождением в конкретной родственной (*готра*) и социальной (*джати* и *варна*, которая в период дхармашаштр была функциональной) группе. Представление о концепте *свадхарма* («своя дхарма») получено по этим материалам. Суще-

ствуется обширная литература классической брахманической *смарта* (*smārta*) школы толкования шастр; в данном случае выбрана соответствующая этому направлению работа М. Кападия, по счастливой случайности ученика Б. Малиновского.

Живая социальная культура Индии и несанскритские версии кастовой идеологии представлены в классе источников *джати-пурана* («история *джати*»), которыми обладает каждая уважающая себя *джати*. Антропологическое описание отдельных *джати* обычно содержит фрагментарный пересказ *джати-пураны*, полученный от информантов; такой информации много в словарях каст и племен [см., напр.: Enthoven 1920–1922; Russel and Hiralal 1916]. **Текстуальные исследования *джати-пуран*** начали появляться недавно. Одно из первых и чрезвычайно интересных аналитических исследований по этим источникам выполнила Вина Дас, ученица М. Шриниваса [Das 1990]. «Сочетание текстуальных исследований и этнографических наблюдений открыло целый мир норм и ценностей, дотоле остававшихся скрытыми. Они теперь широко известны в антропологии как детерминанты мысли и действий и внутри мира каст, и вне его» [Bayly 1999:12].

Особое значение имеют буддийские и джайнские источники, где по определению содержится критика брахманов и брахманизма. Это прежде всего сутры джайнского канона, а также интеллектуальные джайнские книги по разным аспектам культуры и хозяйства, обзор которых представлен в книге Дж. Ч. Джайна [Jain 1947]. Особой проницательностью отличаются написанные авторами-джайнами современные научные работы [Shah & Shroff 1958; Randeria 1990–1991; и др.]. Большое интеллектуальное богатство содержится в ранней буддийской литературе. Кроме переводов отдельных сутр, таких как *Лалитавистара-сутра* [Burnouf 2010], большое значение имеют комплексные источниковедческие работы, среди которых надо назвать труды У. Чакраварти [Chakravarti 1996], Хаджиме Накамура [Nakamura 1971], Л. Шмитхаузен [Schmithausen 1991].

Многие путешественники и миссионеры оставили замечательные описания индийского быта и кастовых отношений. Прежде других упомяну иезуита-миссионера аббата Ж. А. Дюбуа, которого Л. Дюмон называл «отцом всех антропологов». Его книга «Образ жизни, обычаи и церемонии индусов» [Dubois 1906], в первом варианте опубликованная в 1816 г., надолго стала едва

ли не самой читаемой книгой об Индии. Аббат Дюбуа провел 31 год в Майсоре, и его записки — глубокое исследование, посвященное идеологии и практике жизни кастового общества юга Индии. История появления этой книги, обогащенная новейшими открытиями архивистов и литературоведов, ныне выглядит не очень красиво [см.: Dirks 2004: 21–26]. Но несмотря на эти новости, я предпочитаю думать, что автором одной из моих любимых книг является не некий Пьер Куарду, офицер французских полков в Индии, а все-таки аббат Дюбуа, настоящий знаток индийской жизни, чрезвычайно талантливый и думающий человек, прирожденный психолог и исследователь, проникшийся пониманием глубинных основ жизни индуистов. В большинстве своем миссионеры прекрасно знали полевою работу и в соответствии с собственными просветительскими целями считали, что среди индийцев царят низменные нравы, а образ жизни нелеп и некультурен. Отношение аббата Дюбуа к брахманам далеко от традиционно-почтительного дистанцирования, но отец-иезуит проявил полное понимание исторической миссии брахманской элиты и считал, что кастовая организация явилась глубоко разработанным изобретением брахманов и позволяла им управлять людьми в собственных интересах. Говоря о распространенных среди европейцев предубеждениях, «рисующих касту бесполезной, смешной и даже предназначенной мучить и беспокоить людей», аббат Дюбуа отмечает: «Я пришел к совершенно противоположному выводу и считаю, что деление на касты является во многих отношениях шедевром, счастливейшим изобретением брахманского законотворчества, и я уверен, что именно и только благодаря делению людей на касты Индия не впала в состояние варварства, но сохранила и поддерживает искусство и науку развитой цивилизации» [Dubois 1906: 28]. Описание реалий жизни кастового общества и его культурных традиций, сделанное аббатом Дюбуа при «включенном наблюдении», не теряет актуальности и сегодня. Это редкое раннее свидетельство южноиндийской жизни, и столь квалифицированное описание не затронутого европейским влиянием кастового общества по-прежнему имеет огромную ценность для науки. Н. Чаудхури замечает: «Реалистические описания религии и философии индуизма были даны только христианскими миссионерами, оказавшимися в Индии, в то время как теоретизирующие ученые не могли оторваться от легенд и рассказней» [Chaudhuri 1979: 4]. Миссионерская христианская традиция про-

являет свои исследовательские интересы и сегодня. В частности, одна из лучших книг по этнографии Кералы написана иезуитом Дж. Путхенкаламом, имеющим малаяльское происхождение [Puthenkalam 1977].

Уважение к брахманическим текстам считается сильнейшей стороной западного изучения касты. Брахманические идеологии, имеющие отношение к варново-кастовому строю, давно вошли в науку благодаря таким источникам, как уже упоминавшаяся Манавадхармашастра [Законы Ману, 1989]. Но и перевод, и восприятие классических текстов ориентированы на «касту», хотя древние законоучители оперировали совсем иными понятиями. Отсюда, в частности, происходит характерное для общей теории касты смешение и неразличение понятий «варна», «каста» и «джати». В условиях всеобщего интереса к брахманическим текстам санскритологи показали себя глубокими и вдумчивыми толкователями индийских реалий, и, в частности, мысли и аргументы М. Мюллера со временем становятся все более интересными для исследователей. Основываясь на исследованиях специалистов-индологов, М. Вебер рассматривал касту как совершенную в своем роде, доведенную до логического предела в своей сути закрытую статусную группу [Weber 1991]. На основе материалов переписи 1901 г. он сделал вывод о корреляции касты с религиозными сектами, категориями родственности, экономическими ячейками (такими как гильдии) и т. д. Взгляд на касту как статусную группу имеет немало сторонников в современной науке, потому что успешно сочетается с другими объяснениями природы касты [см.: Milner 1994].

Французская наука также внесла значительный вклад в изучение касты. Эта традиция началась с наблюдений путешественников и миссионеров. Санскритолог Э. Сенар, автор работы «Касты в Индии» (1896 г.), объяснял кастовый строй индийского общества в антропологическом ключе, рассматривал касту как социальную группу, «однотипную с античным родом gens и племенем tribus», а присущую кастам закрытость объяснял влиянием характерной для ариев идеи о чистоте происхождения и чистоте профессионального занятия. Э. Сенар выделил следующие характерные особенности касты: «Корпоративная группа, закрытая и, по крайней мере в теории, строго наследственная, обладающая определенной традиционной организацией и независимая от какого-либо начальника (или) совета, собирающегося от случая к случаю; но она час-

то собирается для празднования определенных праздников; связана общей профессией; следует общим обычаям, в особенности относящимся к браку, питанию, различным случаям нечистоты; наконец, вооружена некоторой юридической компетенцией, чтобы эффективно заставить почувствовать власть общины и таким образом охранить ее — под угрозой определенных наказаний. Наказания эти, за некоторым исключением, или окончательные, или поправимые. Такой, вкратце, нам представляется каста» [цит. по: Hutton 1946: 44]. Э. Сенар считал, что ни раса, ни занятие или профессия сами по себе не являются достаточными основаниями, чтобы стать причиной происхождения касты или породить ограничения на общение и брак [цит. по: Hutton 1946: 44].

Идеи Селестена Бугле в 1908 г. положили начало «французской социологии касты», но долгое время оставались малоизвестными для англоязычного читателя. С. Бугле основывался на источниках из вторых рук, но увидел в индийской кастовой системе действие единого структурного начала: оппозиции «чистое — нечистое», которая ведет и к обособлению («сепарации») каст друг от друга, и к разделению труда. Она же выстраивает иерархию на основе превосходства чистого над нечистым. Касты, находясь в составе кастовой системы, одновременно и отделяются друг от друга (эндогамия и ограничения на совместную еду и иные контакты), и связаны между собой, поскольку кастовое разделение труда порождает зависимость каст друг от друга. Оппозиция «чистое — нечистое» ведет к социальному разделению, в том числе к разделению труда, «потому что чистое и нечистое нужно держать раздельно», и является основой одного из важнейших религиозных верований индуизма. Эти предположения развил в целостную концепцию французский социолог Л. Дюмон, представитель школы Э. Дюркгейма, который считал С. Бугле одним из своих учителей и высоко ценил его идеи.

Л. Дюмон подошел к теории с позиций поиска «надсоциального» универсального принципа структурирования системы каст и увидел таковой в религиозном императиве ритуальной чистоты, в превосходстве «чистого» над «нечистым». Л. Дюмон противопоставляет иерархическое индийское общество эгалитаристскому западному по целой серии параметров: Индия, «другая», характеризуется всепронизывающей религиозной идеологией, а Запад стоит на приоритете экономической сферы, Индия традиционная, холистичная и иерархическая, а Запад современный, ин-

дивидуалистический и эгалитарный. Оппозиции иерархия/ равенство, чистота/осквернение, статус/власть раскрывают, по мысли Л. Дюмона, весь спектр общественных отношений. Достижение Л. Дюмона состоит в рассмотрении кастовой системы как холистической системы идей и ценностей, в раскрытии механизма межкастового взаимодействия и «отделения каст друг от друга». Л. Дюмон не разделял всеобщего стремления к анализу бесчисленных этнографических фактов, оставляя это занятие социальным антропологам и другим, по его выражению, «эмпирикам»; его собственная картина общественного устройства близка к вневременной, идеальной схеме и не всегда согласуется с индийской реальностью; например, в ней не придается особенного значения вопросу о том, каковы социальные характеристики общественной группы — носителя кастовой идеологии.

Концепция Л. Дюмона встретила неоднозначный отклик и не только возродила научные споры о природе касты, но и сама стала предметом научных дискуссий. Наиболее острую критику встретило противопоставление иерархии ритуальных статусов и власти как социальной иерархии: в кастовом обществе корреляция между политико-экономическим положением и ритуальным статусом касты весьма высокая, особенно на полюсах иерархии. Нельзя не отметить, что не Л. Дюмон первым понял значение идеи ритуальной чистоты в индийской культурной традиции — в этом вопросе его ближайшими предшественниками были Н. Стивенсон [Stevenson 1954], М. Н. Шринивас [Srinivas 1952], Г. С. Гхурье [Ghurye 1969]. В формировании кастовой организации играют роль и другие не менее могущественные факторы. Концепция Л. Дюмона придает индийскому обществу вневременную сущность, которая состоит в уникальном религиозном институте — иерархической кастовой системе с брахманами на ее вершине. Л. Дюмон считал кастовую идеологию холистической, приводящей к тому, что касты ранжируются не как автономные единицы, а как зависимые части одного целого («как части тела»). Принцип ранжирования — противопоставление «чистое — нечистое», брахман и «неприкасаемый». В результате действия этого принципа касты располагаются на линейной шкале относительной ритуальной чистоты. Иерархия каст, по Дюмону, получается одномерной и строго линейной. Сфокусировав свое внимание на иерархии каст, их обособленности в вопросах заключения брака и совместного принятия пищи, а также на разделении труда

между ними, он показывает, что эти три черты кастовой системы являются производными от единственной оппозиции между чистотой и осквернением. Принятый Л. Дюмоном на вооружение метод бинарных оппозиций обусловил очевидную предвзятость автора в подборе фактов (например, в его систему не вписывались деревня и кастовая община, он не признавал и не рассматривал эндогамию южноиндийских каст и т. д.). Теория Л. Дюмона — это красивая логическая конструкция, структуралистское изложение брахманического идеала кастового взаимодействия. В данном случае идеал этот остается недообъясненным и не совсем понятным. Заочные споры с Л. Дюмоном составляют ныне заметную часть всякой работы о касте.

Чикагская школа этносоциологии сформировалась после Второй мировой войны на волне осмысления деколонизации стран Востока и процессов модернизации в странах третьего мира. Лидирующей фигурой в этой школе признан Б. Кон. В «этносоциологии кастовой системы» заметны работы МакКим Марриотта и Р. Индена. В своей теории касты они пользуются только брахманической терминологией. Например, механически заменяют термин «каста» индийским словом *джати*. Это понятное стремление, однако оно не подкрепляется функциональным анализом понятия *джати*, и поэтому происходит дальнейшее смешение понятий и терминологии. Исследователи чикагской школы рассматривают касту как явление, обусловленное, с одной стороны, неравенством социальных групп в отношении к власти и средствам производства и насаждаемое брахманами при поддержке царской власти в индуистских государствах и, с другой — религиозными факторами. Эта школа уделяет много внимания критике ориентализма в самых разных его проявлениях [Inden 1986].

Н. Дёркс, изучая государство и общество в Южной Индии конца XVIII — начала XIX в., работал с историческими источниками, архивами, крупнейшими коллекциями различных документов и текстов на местных языках. Он с изумлением обнаружил, что одно из главных «отсутствий» в ранних колониальных документах — это каста! Со временем Н. Дёркс стал одним из самых последовательных критиков общей теории касты. Он считает, что в глазах колониальных администраторов и ученых «именно каста стала тем единственным понятием, которое было способно, как они считали, описать, упорядочить и, более всего другого, систематизировать те различные формы социальной идентичности, об-

щины и организации, которые они тут нашли <...> Короче, колониализм сделал касту такой, какая она есть сегодня. Он обеспечил условия для того, чтобы каста стала центральным символом индийского общества (во всем его многообразии). И он выполнил эту работу хорошо» [Dirks 2004: 5]. В развитие этого направления мысли представитель кембриджской школы С. Бейли даже поставила вопрос: а была ли каста на самом деле, или она существует только в теоретических построениях английских колониальных администраторов и этнографов, в материалах переписей, словарях каст и газеттирах? Не является ли само существование кастовой организации индийского общества изобретением колониальных администраторов и этнологов — организаторов переписей населения, а также служивших у них помощниками индийских информантов-брахманов? Как пишет сама С. Бейли, «это предположение часто приводит в недоумение новичков. Но и вполне подготовленные в индологии специалисты иногда, удивляясь себе, задумываются о такой вероятности» [Bayly 1999: 2]. Каста — конструкция во многом искусственная, но индийское традиционное (кастовое) общество все-таки существует, и оно функционирует до сего дня, отрицать это не приходится.

Первые исследователи индийской культуры находились под влиянием своих индийских помощников и информантов, которыми были преимущественно брахманы, уже потому, что такова их роль в традиционном обществе, они — грамотная элита. Понятно, что на этом раннем этапе знакомства европейских ученых с индийской культурой, в процессе перевода санскритских текстов на европейские языки, формировалось само знание санскрита и формулировались значения терминов и понятий, но почему-то считается, что эти первые толкования непогрешимы по сей день. Совершенно ясно, что по крайней мере в отношении социальной терминологии возможны разночтения. В предопределенности собственных благих намерений и изошренного брахманического воздействия оказались не только отдельные наблюдатели и исследователи, но и целые научные школы, первой из которых следует признать английскую функциональную школу колониальной этнографии. Собственно, именно она рассматривается ныне критиками как оплот враждебного колониального дискурса и ориентализма, в русле которого создана «наука о касте», хотя в историографии науки понятие «ориентализм» в первую очередь относится к ранним текстологическим исследованиям

и толкованиям санскритских текстов, вероятно, несовершенным и подверженным влиянию брахманических идей в наибольшей степени. Ограниченность обзора общая проблема. У британских исследователей-администраторов живое знание реалий зачастую было ограничено работой с информантами. Закрытость этого общества и некритическое отношение к комментариям ученых брахманов и сегодня делают научные труды во многих отношениях узкими. Индийская культура практически остается «вещью в себе». Вероятно, мы не чувствуем недостатки нашего восприятия столь остро, как их видят индийцы, но замечаем, что сам «ориенталистский» взгляд на Индию стал уже частью представлений индийцев о себе и собственном обществе.

Основанный на ортодоксальном традиционализме индийский антиориентализм проявляет себя, с одной стороны, как реакция носителей индийской культуры на очевидные ошибки в европейской интерпретации ее и, с другой стороны, как когнитивная рефлексия собственного традиционного жизнеустройства. Но мнение индийских знатоков предмета пробивает себе дорогу с огромным трудом. Как в прошлом, так и сегодня это проблема идеологического и даже политического противостояния между продуктом колониального дискурса и современным научным знанием о кастовом обществе, которое развивается усилиями новой генерации индийских специалистов. Они получают прекрасное образование, часто в западных университетах, говорят на языке понятий западной науки, глубоко понимают индийские традиции, обоснованно гордятся своей культурой, а теперь еще и чувствуют себя — после выхода книги Л. Дюмона «Человек иерархический» [Dumont 1970] — оскорбленными тем, что их, индийцев, изучают «как биологический вид». Индийцы вполне в состоянии сказать о себе сами: это отравная установка индийских антиориенталистов и традиционалистов, активно работающих начиная со второй половины XX в. И эти специалисты хорошо понимают, что изучать надо не касту, а реально существующее традиционное общество. Поэтому антиориентализм — это научное знание, противопоставляющее себя (в предмете исследования и в методологии) «науке о касте», науке, изучающей не совсем то, что декларировалось. Сегодня, через полтора века «прививания» касты на древо индийской традиции, в условиях постоянного внимания к «проблеме касты», можно сказать, что касты прижились как статусные категории, как статусные слои, составленные в разных

государственных списках из традиционных функциональных единиц-*джати*, и эти примерно три с половиной тысячи статус-групп более удобны и для ориентирования в многообразии компонентов кастового общества, и для статистического учета, чем многие десятки тысяч *джати* или всего четыре варны. С самого начала касты были «удобны» иностранной науке и иностранным администраторам. Индийцам «удобны» их собственные многочисленные *джати*, но наука начинает понимать это только в последние десятилетия. Аутентичное понимание категории *джати* представлено в антиориенталистских исследованиях.

Свидетельства индийских ученых, преимущественно историков и социологов, хорошо знающих конкретную ситуацию в разных районах страны, предлагающих свои объяснения особенностей кастовой организации или специализирующихся на комментировании священной литературы, имеют в изучении индийского общества особую ценность. Некоторые из них еще в 50-е гг. XX в. предвосхитили теоретические находки современных западных исследователей. Нужно назвать такие имена, как И. Карве, М. Шринивас, Д. Н. Маджумдар, А. Бетей, К. Матхур, Т. Мадан, Р. Тхапар, А. М. Шах и др. В данном исследовании к работам индийских специалистов проявлено особенно внимательное отношение. Знание языков и этнографических реалий, опыт жизни в кастовом окружении и хорошее европейское образование исследователей придают этим работам необходимую полноту понимания и анализа. Индийская социальная антропология начала свой путь в середине XX в. с введения в научный оборот собственного прочтения традиционного брахманического знания. В связи с этой установкой начались масштабное редактирование принятой в индологии терминологии и научная ревизия европейских понятий, часто весьма вольно приспособленных к индийским реалиям. Термины брахманической социологии и индийские названия социальных групп вошли в научную литературу, что привнесло дополнительные сложности. Изучение содержания индийских традиционных понятий стало отдельной проблемой и дало повод не только для непрекращающихся научных дискуссий, но и для острой идеологической борьбы между разными научными школами. Но, как правило, индийские специалисты «признают только две классификации: отдельные эндогамные “касты”, которые в действительности называются *джати*, и четыре древние варны, в которые эти *джати* входят <...> Знания

о том, к какой варне какие касты относятся, недостаточно для того, чтобы понимать, как функционирует кастовое общество» [Karve 1961: 12]. И. Карве написала единственную в своем роде книгу о системах родственных отношений в Индии. Она поняла, что родственные связи составляют каркас касты. Концепция индийского общества И. Карве [Karve 1961], схематичная, набросанная в общих чертах, не во всем последовательная, описанная в очень небольшой по объему книге, представляет позицию современного просвещенного брахманства в отношении кастового строя. «Каста — это группа, которая практикует эндогамию, имеет определенную территорию расселения или распространения (обычно в пределах одного лингвистического региона), может иметь одно или более традиционных занятий, имеет более или менее определенное положение на иерархической лестнице и установленные традицией модели поведения в отношении других каст» [Karve 1961: 9]. Работы И. Карве сегодня пользуются огромным авторитетом в антиориенталистской науке, и в этом видно торжество справедливости.

К. М. Кападия известен работами по классическим шастрам, которые он анализировал на предмет отражения в них древней индийской социальной и родственной терминологии. М. Шринивас прославил свое имя множеством глубоких этнологических работ. Ему принадлежит честь введения в науку понятия «санскритизация», которую он объяснял как вертикальную мобильность низких каст и перенимание ими образа жизни брахманов.

В последние десятилетия в индийской науке интерес к собственной социальной и культурной истории принял характер нового обращения к корням и утраченным достижениям. С этим связана непримиримая критика «колониального ориентализма» и раздражение по поводу его доминирования в современной западной науке [Jaiswal 2000: 19–20]. Последнее утверждение не совсем верно, но спорить трудно. Индийские антиориенталисты очень активны, пишут интересные работы (которые называют «этносоциологическими»), много внимания уделяя фактическим частностям. Формулируемый и редактируемый этими современными «кастовыми разночинцами», как правило, небрахманами, индийский традиционализм обращает первостепенное внимание на небрахманские слои населения Индии и на ее «не испорченные» колониальным влиянием исконные культуру, традиционное общественное устройство и государственность. «Индия — это

страна долговременных явлений и долговременных традиций. Это не означает, что она была статичной. История касты показывает, что она не только играла важную роль в политической экономике своего времени, но и постоянно модифицировалась, изменялась и приспосабливалась к тем материальным условиям, какие были в течение ее долгого существования» [Jaiswal 2000: 20]. Антиориенталисты заняты переформулированием концепции касты. Они рассматривают религию индуизма как социальную и культурную надстройку над базисом экономически стратифицированного общества. Каста как религиозный институт была придумана брахманами, чтобы скрыть за вуалью религии объективные основания социального неравенства, которое лежит в неравном доступе к экономическим ресурсам, власти и политике. Например, Дипанкар Гупта определяет ее как «форму дифференциации, внутри которой составляющие систему группы подтверждают экзогамию на основе предполагаемых мнимых биологических различий, которые сигнализируются ритуализацией многочисленных социальных практик» [Gupta 2000: 2]. Это определение, как он полагает, характеризует суть системы, которая составлена из дискретных, но не изолированных друг от друга категорий, а не из всеобъемлющей, холистической иерархии. Это возврат к тому пониманию, которое сам Л. Дюмон критиковал как «атомистическое» представление о касте [Dumont 1988: 10]. Я считаю новые работы антиориенталистов достойными внимания: эти исследователи применяют современные знания, наработанные в этнологии и социологии других стран, к своей действительности, которую знают глубоко, а их работы проливают свет на многие сокрытые от постороннего внимания стороны этнокастовой проблематики.

Можно выделить целый класс научной литературы, авторы которой — настоящие полевые этнографы, доскональные знатоки реалий индийской жизни, прошедшие в конкретных общинах многие месяцы и годы. Прекрасно подготовленные профессионалы, востоковеды, они смогли глубоко проникнуть в суть индийской культуры. Часто в их работах сквозит неподдельная симпатия к индийцам. Это направление науки развилось на волне так называемых *area studies* (*village studies*), ареальных исследований конкретных деревень и социумов в разных частях мира. В индологии прежде всего нужно назвать такие имена, как К. Гоу, Дж. Д. Берреман, Дж. Парри, К. Фуллер, Г. Флад, Л. Фруцетти, Р. М. Перес,

Дж. Феррейра, Н. Ялман и многие другие. Практические знатоки жизни кастового общества своими работами вносят неоценимый вклад в науку: собранный ими фактический материал уникален, а теоретические обобщения этих исследователей глубоко фундированны. Эти специалисты выросли в крупнейших знатоков предмета и, без преувеличения, именно они определяют стиль и характер современной западной этнографии и социальной антропологии.

Замечательную в своем роде работу об индийском обществе написал Д. Манделбаум [Mandelbaum 1970]. Эта книга — тематический компендиум фактического материала из всех работ о касте, существовавших во время ее написания, с приоритетным вниманием к исследованиям XX в. Работа Т. Р. Тротманна «Дравидское родство» [Trautmann 1981] имеет характер источника по системам родства и системам терминов родства не только Южной, но и Северной Индии, материал которой привлекается для сравнения и реконструкции. Исследования знатоков индуизма оказываются чрезвычайно полезными в интересующей меня проблематике, и есть работы, авторы которых обращают внимание на социологию индуизма. В этом ряду назову прежде всего К. Клостермайера [Klostermaier 1989], К. Фуллера [Fuller 1992], М. Биардо [Biardeau 1989], В. Донигер (О'Флаэрти) [Doniger 2009] и Н. Чаудхури [Chaudhuri 1979].

Заслуги советских и российских этнографов в изучении этнической ситуации в Индии общепризнанны: это направление исследований по разъясненным выше причинам сосредоточено практически только у нас. Многие работы отечественных индологов по разным аспектам этнографии и этнокультурной истории Индии повлияли на мое видение этнокастовой и социальной проблематики, в особенности исследования С. А. Маретиной, М. Ф. Альбедиль, Е. Ю. Ваниной, Н. Р. Гусевой, А. М. Дубянского, Б. И. Ключева, И. М. Семашко. Историография касты в отечественной науке невелика. Одной из первых стала коллективная монография «Касты в Индии» [Касты в Индии 1965] под редакцией Г. Г. Котовского. А. А. Куценков в свое время представил комплексную работу «Эволюция индийской касты» [Куценков 1983]. Это исследование отличается творческим характером и содержит глубокие теоретические разработки. Как исследование на тему интеграции касты в государственно-политическую систему и социально-политические институты нового и новейшего вре-

мени оно не утратило своего значения и по-прежнему во многих отношениях остается новаторским. Общеизвестны достижения Л. Б. Алаева в изучении индийской сельской общины. Проблема неприкасаемости и «зарегистрированных каст» считается одной из важнейших в советской и российской индологии; исследования Е. С. Юрловой посвящены этим темам.

Мой учитель М. К. Кудрявцев посвятил изучению кастовой системы в Индии всю свою жизнь в науке. В 1971 г. была опубликована его монография «Община и каста в Хиндустане (из жизни индийской деревни)», в которой на основе полевых исследований описан механизм налаживания производственной деятельности в общине по типу кастового взаимодействия *джаджмани*, рассмотрен феномен «деревенской экзогамии». Книга «Кастовая система в Индии» опубликована в 1992 г. уже после кончины М. К. Кудрявцева. Именно М. К. Кудрявцев предложил мне употреблять (в отношении раджпутов) термин «этнокастовые общности».

Классики антропологии занимались индийскими реалиями, и такие имена, как В. Шмидт, А. Р. Рэдклифф-Браун, существенны для индологии. Теоретические исследования и этнографические наблюдения Д. А. Ольдерогге, Н. А. Бутинова, Н. Н. Чебоксарова, В. А. Попова, О. Ю. Артемовой, Н. М. Гиренко, П. Л. Белкова, А. Д. Дридзо оказали неоценимую помощь в антропологической интерпретации индийских фактов. Особое внимание к индийским племенам проявляет в своих исследованиях О. Ю. Артемова [Артемова 2004; 2009], и представленный в ее работах глубокий анализ социальной системы племен *бирхор* и *палияр* очень интересен и полезен для индологии. Может быть, тот настоящий «заповедник» архаических форм социальных отношений и вариантов этнического развития, который представляет собой организация *джати*, пробудит дополнительный интерес исследователей к индийским материалам, которые станут предметом специального изучения и компаративистских обобщений со стороны специалистов-антропологов.

Мои собственные многомесячные полевые наблюдения реалий жизни индийского кастового общества начались в 1979 г., когда я впервые студенткой приехала стажироваться в Делийский университет, и еще застала традиционную Индию, застала расцвет поколения людей, рожденных до независимости и до модернизации. Они искренне считали меня саму практически неприка-

саемой, не пускали в «ритуально чистое» дамское купе поезда даже при наличии билета и учили детей не брать мои подарки. При этом были добродушны и ироничны: всем понятно, что иностранка не может знать индийской культуры. Степень закрытости этого общества такова, что, если ты хочешь изучать его, нужны особые способы проникновения в неведомый мир. Главным ключом, конечно же, стал язык — хинди и особенно санскрит: священные стихи мы учили на занятиях наизусть, и тогда я не думала, что их рецитация придаст мне очень высокий статус, сделает возможным серьезное общение с образованными людьми. Знание языка убирает барьеры отчужденности и делает возможным живое общение на улице, на базаре, в лавке, в учебном классе и аудитории, в поезде, междугороднем автобусе, в деревне, городе, в офисе и мастерской, везде. Бывало и так, что в отдаленных уголках люди даже не удивлялись тому, что говорю на их языке: на каком же еще должен говорить человек? (так было в долине Кулу). Конечно, работа над письменными текстами и научной литературой имеет свои преимущества и дает свои результаты, и этот вид занятий я очень люблю, но все-таки многие аспекты теоретических обобщений родились в результате размышлений над тем, что я увидела сама, живя в обычном городском квартале (сикхском и «неприкасаемом»), и в долгих поездках практически по всем уголкам Индии. Позднее у меня была возможность длительно и подробно наблюдать жизнь традиционного общества в Китае и особенно в Японии, где даже в условиях постмодерна отчетливо сохраняются традиционные устои жизни, и это очень помогло мне в понимании традиционных начал индийской социальной организации.

Несколько лет я занималась изучением культуры раджпутов — кшатриев, «воинов и правителей» средневековой Северной Индии. Основой исследования стала раджпутская героико-эпическая поэзия и традиционная история кланов. В книге «Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура» [Успенская 2003] представлены результаты моих научных изысканий в области культурной и социальной антропологии раджпутов, в том числе теоретический анализ процесса санскритизации и сути социального феномена «этнокастовая общность», проблемы раджпутской государственности, раджпутской гипергамии, описание особенностей бытового жизнеустройства и воинской идеологии раджпутов. Детальное изучение этнографии

раджпутов, основной составляющей кшатрийского слоя *джати*, позволило увидеть многие закономерности развития и функционирования кастового общества. Сама проблема происхождения раджпутов вывела на необходимость изучения принципов формирования и функционирования кастового общества.

Сегодня «прокастовая» направленность западной науки может быть сбалансирована. Процесс уже начался, он характерен для востоковедения в целом и связан с критикой достижений европейского ориентализма в формировании научного образа культур Востока, с поисками новых концептуальных и методологических подходов. Не все специалисты признают правомочность заимствованного из европейских языков термина «каста» и само его содержание, и это связано с критикой заслуг английского ориентализма в институализации и разработке понятия «каста», неизвестного индийской традиционной социальной культуре, и в его активном внедрении в административную и политическую идеологию и практику. Знаковым стало появление книги Н. Дёркса «Вымышленные касты» [Dirks 2004], в которой автор критически рассматривает достижения предшественников, подводя читателя к парадоксальной мысли о том, что каста едва ли существует в реальности индийского социального опыта: она видится ему и еще целому ряду влиятельных специалистов как искусственная конструкция английской науки в ее связи с потребностями колониального управления. Н. Дёркс, С. Бейли, Дж. Д. Берреман и еще некоторые исследователи в своих работах призывают нас обратить внимание на тот факт, что связанные с колониальным управлением административные решения, управленческие методы, научные исследования, статистические обзоры, проведение всевозможных сборов данных, издание справочников и руководств и другие практические мероприятия британской колониальной администрации повлияли на самосознание индийского общества радикальным образом и внесли свой вклад в формирование касты как «системы». Другими словами, каста сегодня складывается в известной нам форме потому, что люди строят свою жизнь в соответствии с навязанными им представлениями, почерпнутыми из научных исследований и предназначенных для иностранцев брахманских толкований: «Индия стала выглядеть как традиционное кастовое общество потому, что англичане видели ее такой и в итоге сделали ее такой. Вся Индия приняла как единственную идеологию иерархических кастовых ценностей. Англичанам это

было удобно: сначала для установления и упрочения своей власти через индийские элиты, а потом — чтобы ее поддерживать» [Bayly 1999: 101]. Эти исследования антиориенталистов представляют собой большой прогресс в науке. Нельзя отрицать, что и прямое администрирование, и определенное влияние внешней критики со стороны европейцев на внутреннюю ситуацию в кастовом обществе дало заметные результаты. Н. Дёркс признает, что каста «не соответствует чувству общинности, которое придаст цивилизационную идентичность всему субконтиненту, но она до сих пор является первой формой локальной идентичности», и приходит к выводу, что она «фактически не является ни неким неизменным сохранившимся от древней Индии пережитком, ни некоей единой системой, отражающей глубинную суть цивилизации, и не является основным выражением индийской традиционности. Скорее можно думать, что каста — как мы ее сегодня наблюдаем — это современный феномен, то есть, строго говоря, продукт исторического противостояния между Индией и западной колониальной властью» [Dirks 2004: 5, 7]. В этом пункте общность позиций антиориенталистов утрачивается: в западной науке идет поиск «общекультурных идентичностей», а индийские социологи берут культурные различия как данность и разрабатывают положения о социально-экономической стратификации как причине кастового строя, уделяя особенное внимание вопросам неравенства. Характерное для этого направления мысли современное понимание касты представлено в работе С. Джаясвал: «Так долго, как “малое производство” оставалось доминирующей формой производства, кастовая система сохраняла свою неопределимо высокую ценность для всякой власти — независимо от того, стояли ли правители внутри кастового общества или вне его. Современная промышленность заменила малое производство, которое создавало благоприятные условия для прекрасной и тонкой ремесленной работы на неконкурентной основе. Она привела к эрозии понятия кастовой иерархии и неприкасаемости, и сделала то же с табу на совместное принятие пищи, по крайней мере, в городах. Но запрет на внекастовые браки до сих пор соблюдается широко, так как он не состоит в конфликте с капиталистическим способом производства. Напротив, эндогамия почти без вариантов означает сговоренные браки — по согласованности соображений благосостояния, власти и статуса, и как таковая она хорошо согласуется с капиталистической системой ценностей.

В сущности в некоторых аспектах влияние кастовой системы даже возросло в наше время, и кастовая идеология может вполне подвергаться дальнейшим изменениям. Отношения “патрон — клиент” (*джаджмани*), отношения обслуживания, которые существовали в традиционной деревенской общине, все более замещались контрактными, денежными и обезличенными формами обмена под влиянием рыночных факторов — с тем результатом, что во времена напастей индивидуум должен был зависеть более всего от членов своей собственной касты и их поддержки» [Jaiswal 2000: 20–21]. С. Бейли считает, что многие «кастоподобные группы» отказались от касты или не имели ее, и формируются на основе «широкого спектра культурных координат» [Bayly 1999: 16]. Далее она объясняет: «Оба (варианта) — каста как варна: четырехчастная схема идеализированных моральных архетипов и каста как джати: меньшего масштаба родственные группы — лучше всего должны рассматриваться как композиция из идеалов и практики, которые были составлены и пересоставлялись в различные кодексы моральных требований в течение сотен и тысяч лет. Фоном для этой подвижности было характерное для субконтинента удивительное разнообразие его государств и политических систем. Этим договоренностям о ранге и корпоративной сущности, которые часто рассматриваются как важнейшие характеристики касты, была придана форма, они критически рассматривались и компоновались снова разными способами, от века к веку и от региона к региону» [Bayly 1999: 25]. Факторы формирования («делания») касты, по С. Бейли, — это разнообразие религиозных, культурных, языковых, экологических условий; множество соревнующихся династий; рост региональных мусульманских государств в Индии начиная с XI в.; влияние мусульманских святых и их власти; существование огромного количества священной литературы, текстов, унаследованных брахманами, благодаря которым брахманы поднимаются до положения равных царствующим правителям или выше них. При этом особенное значение С. Бейли придает фактору появления мусульманских правителей, когда каста стала средством «максимизировать возможности и защитить себя от потерь» [Bayly 1999: 25–31].

Однако только признавать, что каста заместила собой разнообразие локальных общинных, языковых, корпоративных, социально-экономических и иных категорий или стала формой их выражения, недостаточно. Каста завуалировала традиционное

общество с его социальными связями, но его формы лежат в основе всех перечисленных С. Бейли и Н. Дёрксом идентичностей (и некоторых других тоже), актуальных даже сегодня, и эти системные социальные связи и формы традиционного типа сами должны стать предметом изучения. Индийское традиционное общество все еще остается нераспознанным. Но не потому, что появилась каста. В книге будет показано, что каста с точки зрения антропологии — это идентичность на основе традиционных форм организации (*джати* и *бирадари*), и в этом своем качестве она не только не может служить препятствием для изучения традиционного общества, но и получит собственное объяснение. Это непростая задача: индийское традиционное общество оказалось в тени касты и «кастовой системы», и социальные связи, ведущие к структурированию отношений по кастовому типу, заметны лишь на функциональном уровне. Аналитическое исследование кастовых отношений антропологическими методами составляет основу этой книги.





ЧАСТЬ I

ФОРМИРОВАНИЕ КАСТОВОГО СТРОЯ

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ КАСТОВОГО СТРОЯ

Кастовая организация индийского общества формировалась и развивалась в особых исторических условиях, важнейшим из которых надо признать глубокое, постоянное и комплексное воздействие идеологических начал на жизнь отдельных людей и социальных групп, на этнические, социальные и экономические процессы. Идеологию и философию кастового строя нужно воспринимать как органичную часть индуизма, глубоко взаимосвязанную с его основными концептами *дхарма*, *карма* и *сансара*.

Этнические контакты индоариев: *варна* и *джати*.

Географическое пространство кастового общества, его территория — это освященное ритуалами и связанное мифами пространство индуизма. Космография *пуран* рисует землю как состоящую из семи материков-*двина* (*dvīpa*), окруженных морями-океанами. Заключенная в космическом яйце, она соседствует там с верхними и нижними мирами; все слои пространств населены бесчисленными видами одушевленных существ: человеками, животными, растениями, богами, небесными нимфами *апсара* (*āpsara*) и музыкантами *гандхарва* (*gandharva*), «змеиным народом» (*nāga*) и многими другими, даже «комьями влажной глины», заключающими в себе какие-то формы жизни. Централь-

ный материк *Джамбудвипа*¹ (Jambūdvīpa) с космической золотой горой Меру (Meru) в центре окружен соленым океаном «черной воды», вокруг которого концентрическими кругами располагаются остальные материки, отделенные океанами потоки (сока сахарного тростника), вина (вариант — пахтанья), топленого масла, молока и чистой воды. На земных пределах локализуется цепь гор *Локалока*² (lokāloka), смыкающаяся с оболочкой мирового яйца. Земля стоит на воде — это понятно по тому, что вода появляется в любом вырытом колодце; если людей на земле будет слишком много — она может затонуть³. *Джамбудвипа* выглядит как план цветка лотоса с четырьмя ориентированными по сторонам света лепестками; его южный «лепесток» и есть *Бхаратварша* (Bhāratvarṣa), то есть Индия, в то время как северный — Гималаи. Здесь живут потомки культурного героя царя Притху (Prthu), который, как объясняет миф, научился «доить землю». У этого мифа несколько вариаций, но главный содержательный момент состоит в том, что Притху, прародитель Лунной династии кшатриев, преследовал с луком и стрелами богиню земли Притхви (Prthvī), которая предстает здесь в зооморфном облике коровы, потому что «земля не хотела отдавать того, что могла дать». Притхви согласилась в обмен на жизнь, чтобы Притху подоил ее; так возникли блага цивилизации. Миф отражает переход от присваивающего хозяйства охотников и собирателей к domestikации и разведению скота и к земледелию. Мифологическая карта

¹ *Джамбу* — дерево, дающее плоды, известные как «слоновое яблоко» (хинди sītāphal); встречается в культуре и в дикой природе, славно тем, что кормит людей в пору голода. Таким образом, речь идет о «материке дерева *джамбу*».

² Латинское *locus* и санскритское *loka* восходят к одной праиндоевропейской лексеме.

³ Эта мысль об опасной перенаселенности обитаемых территорий — одна из самых активных в индийском мировосприятии. Земля и сама «понимает», что ей тяжело. Чтобы Земле стало легче нести груз размножившихся людей, случаются природные катастрофы и войны. Рационалистическая сикхская этика настаивает: надо считать смерть необходимостью по двум причинам. Во-первых, так проявляется действие закона *кармы*. Во-вторых, если бы люди не уходили из жизни, мир сделался бы перенаселенным настолько, что наступил бы вселенский беспорядок, *адхарма*. «Только подумайте, что было бы!» — говорят сикхские гуру. Наука свидетельствует: «Антропогенное давление на природно-экологические системы жизнеобеспечения Индии одно из самых высоких в мире, и оно продолжает усиливаться. Страна, занимающая 2.5 % площади суши мира, концентрирует 1/6 часть его населения» [Индия сегодня 2005: 10].

Джамбудвипы вполне соответствует реальным очертаниям Индостана. Это здесь были Великий Потоп и катастрофы континентов Гондвана и Лемурия. По этой земле несколько раз прошли волны переселения народов. Мы знаем о них очень немного: песчаные бури и муссоны истории унесли почти все. Однако остались разного происхождения лесные племена Индии *адиваси* (*ādivāsī*, букв. «первожители»), или *ваньяджати* (*vānyaajāti*, букв. «лесные люди»), которые сохранили до нашего дня традиции жизни древнейших людей региона. Среди них выделяются своей архаичностью веддоиды, представленные малыми группами на Андаманах и Ланке, племенами *ирула* (*Irula*) Майсора, *кадар* (*Kādār*) и *палияр* (*Paliyār*) Малабара, *ангами нага* (*Angami Nagā*) Ассамы. Материальных остатков не много. С большим воодушевлением научный мир встретил открытие мезолитической пещерной культуры Бхимбетка в районе Бхопала, штат Мадхья Прадеш, которая «демонстрирует связь между доисторическими пластами культуры, современной племенной и народной индийской культурой»⁴ [Маити 2000: 7]. «Материковая Юго-Восточная Азия, Южный Китай и регионы Индии — север Восточной и восток Центральной Индии — это регион расселения неолитической культуры особого типа: для нее характерно использование топора с закрепленной дополнительным перпендикулярным шипом рукоятью» [Coedes 1968: 6]. Юг Индии отмечен преобладанием мегалитических культур; археологи находят древние каменные захоронения-цисты; многие *джати* и племена Юга и сегодня хоронят своих мертвых в выложенных каменной кладкой могилах, например ремесленники *каммалан* (*Kammālan*).

Документированная реальность — это ранняя этнокультурная история севера и юга (полуостровной части) Южноазиатского субконтинента, которые довольно долго развивались вполне независимо друг от друга. Естественная граница этих ареалов проходит по горам Виндхья и р. Нармада и оставляет открытым путь на юг по Коромандельскому побережью. Регионы Севера неоднородны в ландшафтно-климатическом отношении. Так называемые Индо-Гангские равнины характеризуются плодородными аллювиальными почвами и сегодня практически полностью рас-

⁴ Характерно: термин «народная индийская культура» относится в индийском научно-идеологическом дискурсе к традициям кастовых групп, и они противопоставляются племенам и их культуре.

паханы, но долгое время центральные и особенно восточные части оставались облесенными и заболоченными; это зона устойчивого земледелия. Западная Бенгалия, Орисса и Бихар отличаются разнообразием природных ландшафтов и особой глубиной и вариативностью процессов этнокультурного развития. Западные области Северной Индии находятся в близости пустыни Тар; они примыкают к ареалу засушливого климата и неустойчивого земледелия в пустынях и полупустынях Синда и Юго-Западной Азии (север бассейна Аравийского моря). В Раджастане безводные пески и отдельно стоящие базальтовые горы покрывают значительную часть территории, и пригодная для земледелия почва — редкость. Остро не хватает воды. Местное население обеспечивает свою жизнь животноводством (верблюды, крупный и мелкий рогатый скот, лошади), выращиванием засухоустойчивых культур (просо, горчица), овощеводством, большим разнообразием ремесел, караванной перевозкой грузов. В Гуджарате близость моря и наличие речных долин делают предпочтительными приморский и земледельческий типы жизнеобеспечения. Район Качского Ранна — солончаки. Срединная Индия Мадхьядеша — преимущественно земледельческий регион. Центральную часть Индостана занимает Деканское плато, в сущности — раскаленная базальтовая плита, на которой немного участков с пригодными для земледелия условиями. Декан, начинающийся за горами Виндхья, — это мост между Севером и Югом; он долгое время оставался облесенным, и здесь обитали бесчисленные племена охотников и собирателей. Приморские низменности Юга, речные дельты — благодатнейшие плодородные края, издавна густонаселенные, где земледелие ведется круглый год. Уже в I тыс. до н. э. приморские долины орошались с помощью ирригационных сооружений: древние искусственные водоемы и системы шлюзов в Тамилнаде и Керале сохранены в работоспособном состоянии по сей день. Искусственное обводнение полей и строительство масштабных ирригационных систем характерно для дравидских культур. Жители Юга налаживали контакты морем по всему побережью Индийского океана на Запад и Восток задолго до I тыс. до н. э., и этнокультурное разнообразие приморских районов особенно велико. Таким образом, Юг — это скотоводческая традиция засушливого Декана и приморские культуры рисосеяния и морской торговли. В целом полуостровной Индостан и дельта Ганга входят в ареал так называемой «муссонной Азии» (экватор-

риальный, тропический пояс культур Азии) [Coedes 1968: 8]. Напротив, этническая история Северной Индии — это богатая событиями история этнокультурных контактов с Центральной, Передней и Средней Азией. Существует всего несколько маршрутов попадания в индийские пределы по суше: через горные перевалы в Гималаях и через Качский Ранн, и именно по ним сюда вошли несколько больших волн переселенцев и завоевателей. Сами кочевники *арии* (Ārya, букв. «благородные») пришли в Индию северо-западными маршрутами.

Взаимодействие и взаимовлияние многих народов и культур, как автохтонных, так и пришлых, определяло общий рисунок этнической и культурной истории Индии. Но то обстоятельство, что Индия ограничена естественными барьерами Гималайских гор, морей и океана, в историческом континууме оказывало существенное влияние на судьбы всей Южной Азии и стало одним из факторов возникновения и развития здесь особенной цивилизации, основы которой — индуизм (религия *дхармы*)⁵ и кастовый строй общества — не существуют один без другого и формировались одновременно в процессе складывания «территории *дхармы*» *дхармадеша/дхармабхуми* (dharmadeśa/dharmabhūmi).

Первоначально это была *Арьяварта* (Āryāvarta), в границах «земли, где в природе обитает черная антилопа» [Ману, II. 23], то есть комфортная для «благородного человека» природная среда западных и центральных областей Северной Индии, до гор Виндхья. С этого времени сохранились представления о нечистоте и даже губительности южного и восточного направлений движения и дислокации (опыт визитов на тропический Юг и принудительные «паровые ванны» болотистого Востока Индии сыграли свою роль). Со временем «территория дхармы» раздвинулась до природных границ Индийского субконтинента — от океана до океана, до Гималайских гор, то есть до тех пределов, «куда может докатиться колесо *дхармы*». В этом стремлении охватить все земные пространства и тем самым обезопасить себя от внешних угроз

⁵ Оригинальные, неевропеизированные названия этой религиозной системы *дхарма* (dharma), *вайдик* (ведическая) *дхарма* (vaidik dharma), *хинду дхарма*, *санатана* (букв. «существующая с незапамятных времен») *дхарма* (sanātana dharma); это последнее название — неологизм конца XIX в. Концепт *дхармы* как Закона Мироздания, безличного монистического принципа, является мировоззренческой основой практически всех рожденных на индийской земле религий, в том числе буддизма, джайнизма и сикхизма.

отразилась идея магического ритуального круга. Магический круг *Арьяварты* — это окормляемый ведическими ритуалами безопасный, открытый ветрам и солнцу «ритуально чистый» центр индоарийской жизни на северо-западе Индии, на периферии которого, «в лесу», «в пещерах», в этом символическом «пространстве без культуры и ритуалов», обитают недружественные сообщества непонятных людей и разных иных существ, например *киннара* (*kinpara*, букв. «что за люди?»), а еще далее простирается смертельно опасная тьма. Индуизм очерчивает свое пространство концентрическими магическими кругами все менее и менее «чистых» пространств; отсюда — осквернение пребыванием вне *Арьяварты*, вне дома, вне своего родственного круга. Но и за пределами *Арьяварты*, на Юге, в тамильской земле и на Малабаре, общинные поселения-деревни, а позднее целые храмовые города и сами храмы с их концентрическими «дворами» вокруг святилища зримо воплощают ту же идею. Обители людей и богов строятся по единой модели: в центре располагается алтарь (храм), вокруг него — жилые дома и необходимые постройки, а маршруты движения ритуальных процессий связывают эти строения в единое священное пространство. «Из селения нельзя выходить после заката и нельзя входить туда до рассвета. Во время общинных праздников тут не должны находиться посторонние, потому что ритуал объединяет его участников (и выделяет их среди всех остальных насельников космоса. — *Е. У.*). Границы его охраняют грозные стражи — боги Айянар и Каруппан» [Vayly 1992: 34–35]. Это верование абсолютно универсально, но, пожалуй, не многие могут сравниться с индийцами в стремлении и умении очерчивать бесконечные накладывающиеся друг на друга, пересекающиеся и уходящие в иные измерения системы концентрических кругов личных, общинных и космических пространств, которые необходимо регулярно освящать ритуалами⁶. Индийское социальное пространство включает мир богов и мир предков, и в центре социально значимого магического круга

⁶ Я думаю, что фрактальная геометрия Мироздания понята индийскими мудрецами уже в древности, и именно она формулируется в концепте *дхармы*. Научное осмысление вопросов организации социального пространства *дхармы* хорошо отражает теория сегментированного общества и государства. Аналитический подход, учитывающий особенности индийской цивилизации и ее когнитивной модели заметен, например, в исследованиях А. Хокарта и Б. Стайна [Hocart 1950; Stein 1980].

всегда брахман. *Брахман* с заглавной буквы в космосе и *брахман* с прописной — на земле. Эта древняя философия появилась как осмысление реалий архаического общественного быта, связана со стремлением мобилизовать человеческие возможности в противостоянии враждебным силам природы, силам зла и мрака. Она построена на осознании принадлежности к собственной общине и ее локусу (деревне, стоянке) как о залоге безопасности, как о главном условии выживания в беспредельном мраке неизвестности, который начинается сразу за пределами ритуального круга общинной территории, в ближайших джунглях. В североиндийских культурах влияние магико-ритуальных представлений менее выражено, чем на Юге, но черты первобытнообщинного мироощущения заметны повсеместно. Кастовая организация представляет собой вполне адекватный этому мироощущению социальный субстрат, потому что сама сохранилась от первобытного состояния общества.

Под влиянием изоляционистских идей огромная и лишь относительно недоступная для внешних воздействий «территория *дхармы*» сделалась самоограничивающимся изнутри и абсолютно самодостаточным, практически закрытым, жестко структурированным миром, сохраняющим свою энергию в себе. Все, что находилось внутри этого магического круга или попадало в него извне, поглощалось—усваивалось и скоро становилось органичным элементом общей картины. Кастовый строй документированно существует не менее 2.6 тыс. лет, и его формирование прямо связано с объединением этнокультурной множественности Южноазиатского субконтинента в одно целое.

На территории современного Пакистана в начале XX в. английские археологи обнаружили занесенные песками города древней (III—II тыс. до н. э.) цивилизации, которая получила название «протоиндийская», или «цивилизация долины Инда». В ее ареал входят районы Западной Индии: Калибанган в Раджастане, Лотхал в Гуджарате. Это была земледельческая цивилизация, которая поддерживала связь с Двуречьем морем. Городская культура характеризовалась высоким уровнем технологий: здесь были кирпичные двухэтажные дома, трубный водопровод, производство керамики, металла, окрашенных тканей. Одним из проявлений этой высокоразвитой культуры является письменность, образцы которой сохранились на резных стеатитовых печатях. Может

быть, это клейма торговцев. Протоиндийская цивилизация имеет дравидские коннотации, но «термин “дравидский” приложим сейчас к протоиндийской цивилизации, строго говоря, лишь в лингвистическом смысле. Это значит, что среди возможных этнических компонентов в создании хараппской культуры участвовали народы, по языку и культуре близкие дравидам, и их язык был официальным государственным языком в хараппских городах» [Альбедиль 1994: 19]. Ее создатели в той или иной мере оставили свой след в этнической истории долины Инда и больших сопредельных территорий.

С появлением в пределах Южной Азии племен кочевников-ариев в середине II тыс. до н. э. Индия обрела судьбоносный вектор развития. В последующие века в ходе контактов ариев с населением Северо-Запада Индии сложилось индоарийское сообщество создателей Книг Знания Вед и начали формироваться те особые сегрегационные модели межэтнического и социального взаимодействия, которые привели к формированию кастового строя и оказали решающее влияние на характер индийской культуры.

Арии, народ воинственных кочевников-скотоводов, организованный в небольшие племена, именовали себя «благородные». Названия некоторых племен ариев сохранились в современной этнокастовой номенклатуре: *бхарата* (bhārata), *дикишита* (dīkṣita), *кхаша/кхаса* (khāśa/khāsa) и др. Они вошли в Индию через Гиндукуш, вероятно, несколькими волнами, и это переселение заняло не одно столетие. Арии долго оставались в долине Инда, в Панджабе, перемещаясь со своими стадами по соседним территориям вплоть до р. Джамна. Здесь арии не строили ничего, не известно ни городов, ни храмов, ни письменности. Загоны для скота и укрытия для людей сооружались из деревянных брусьев, тростника и соломы. «Арии спали на своих седлах и переметных сумках» [Doniger 2009: 95]. Материальных следов культуры ариев этого периода не сохранилось; неизвестно даже, как они одевались, есть только предположения. Социальный и вещный мир ариев до некоторой степени представлен в текстах Ригведы (1700–1500 гг. до н. э.), которую исследователи рассматривают как исторический источник [Елизаренкова 1999]. Общество ариев было стратифицированным на два сословных подразделения. Воины, *кшатра* (kṣatra), они же пастухи и скотоводы, специализировались в военных набегах за скотом, и таким способом увеличивали

богатство и благосостояние племени. Пасли свой скот и уводили чужой, прятали его в горных пещерах: конфликты из-за скота были постоянными. Скот, корова — главная ценность, может быть, тотем ариев и объект почитания. «На огромное значение коровы в жизни семьи указывает то, что слово *духитар* (*duhitar*), дочь, буквально означает “та, кто доит”» [Шарма 1987: 57]. Известно, что ели мясо, и это не считалось неправильным. Самозабвенно играли в кости, отчаянно горевали при проигрыше, и эти страсти описаны в ведических гимнах (а позднее и в эпосах) очень проникновенно. *Брахма* (*brāhma*), жрецы, претендовали на то, что они как специалисты в ритуалах жертвоприношений обеспечивают благословение богов. Арии верили в невидимое присутствие своих богов, кормили их жертвоприношениями в огне и ожидали ответных благодеяний. Особенным почитанием пользовались Индра (*Indra*), предводитель воинов, первый в битве, «арийский супермен» [Thapar 1976: 43], всегда готовый разбить демонов и разрушить города, Бог громовержец, податель дождя, и бог огня Агни (*Agni*) — посредник между богами и людьми. «Образ Индры был воплощением предводителя отряда юношей-воинов, в силу своей принадлежности к соответствующей возрастной категории живших войной и разбоями и составлявших отряды отборных воинов — основную ударную силу раннего социума при конфликтах с соседями» [Кулланда 1995: 118]. Далее С. В. Кулланда отмечает, со ссылкой на М. Меерхофера, что «...само имя “Индра”, согласно наиболее достоверной этимологии, связано с русским “ядренный”» [Кулланда 1995: 122]. Огонь, тепло — это жизнь, и ритуалы жертвоприношения в огне поддерживают не только существование отдельного человека и его семьи, они обеспечивают существование мира. Арии считали необходимым поддерживать горящий в доме священный огонь как символ божественного присутствия. Обожеествлялись природные феномены — утренняя заря, ветер, гром и молния и т. д. Характер верований был типичным для живущих под открытым небом скотоводов-кочевников.

Главная загадка, оставшаяся от этого времени (2000–1500 гг. до н. э.), может быть названа, как говорит В. Донигер, «вещи без слов и слова без вещей» [Doniger 2009: 86]. Состоит она в том, что пока неясно, как соотносятся в истории географически близкие безмолвная для нас протоиндийская цивилизация, угасавшая на Северо-Западе Индии, и начавшая свое восхождение над гори-

зонтом индийской истории в верховьях Инда индоарийская культура, связанная с текстовой традицией Вед. Классической брахманической традиции протоиндийская цивилизация не была известна. Но брахманическая наука отреагировала на факт ее обнаружения концепцией преемственности между протоиндийской цивилизацией, ведической культурой и «современной культурой индуизма»: концепция называется «золотая цепь». Историк С. В. Кеткар выдвинул предположение, что принцип чистоты и осквернения, «на котором держится вся система», появился сначала у ригведических ариев, но мог быть унаследован и от цивилизации долины Инда. «В городах этой культуры строились бассейны для омовения, что говорит о том, что люди совершали ритуальное омовение и очищение» [Ghurye 1969: 145]. Предполагается, что арии при своем появлении в Индии все-таки разрушили некоторые периферийные очаги протоиндийской цивилизации, ослабшей и практически погибавшей от драматического ухудшения природно-климатической и экологической ситуации: разрушительные наводнения чередовались с парадоксальным обмелением и пересыханием водных артерий региона. Индийские археологи и антропологи не сомневаются, что арии «могли оказаться в селениях этой культуры в долине Инда, может быть, вошли также и в сам город Хараппу, но не обошли стороной и протодравидские поселения на территории современного Гуджарата, в Саураштре» [Majumdar 1965: 17]. В этих предположениях и утверждениях велика политико-идеологическая компонента. В целом цивилизация долины Инда рассматривается индийскими авторами как исконно индийская, предтеча многих более поздних культурных реалий, в том аспекте, который интересует нас, — как культура, которая имела общественный строй, «основанный на вызванном заботой об избегании скверны обособлении семейно-родственных групп» [Aiyangar 1995: 17]. Из книги в книгу повторяются предположения, о которых И. Карве пишет: «При раскопках в Хараппе была обнаружена целая улица с каменными ступами и жерновами, предназначенными для размалывания злаков в муку. Западные археологи в соответствии с преобладавшими в науке первой половины XX в. эволюционистскими представлениями назвали их кварталом государственных мастерских, где трудились рабы, или местом общественных работ. Но, возможно, это была улица, населенная представителями одной похожей на касту группы, которая специализировалась на размалывании зерна.

В таком случае начатки кастовой организации существовали уже в отдаленную протодравидскую эпоху» [Karve 1961: 18]. Идея преемственности в пространстве и времени между ведической и протоиндийской культурами легла в основу предположений о «культуре долины р. Сарасвати», процветавшей во II тыс. до н. э. Эта панджабская река высохла около 1900 г. до н. э., и известно, что в ее долине были поселения протоиндийской культуры. Создатели Ригvedы также знали р. Сарасвати [Doniger 2009: 94]. Но они не упоминают ни печати, ни торговлю с Месопотамией, ни купальни протоиндийских городов. С другой стороны, протоиндийская культура не знала лошадей, и значит здесь не было индоевропейцев. Эти культуры имели дело с разной природой, разной флорой и фауной: достаточно сказать, что для ариев слон — это «дикое животное с рукой». Известно также, что арии не знали пшеницы, основного продукта земледелия в долине Инда.

Арии осели на верхнегангских равнинах. Атхарваведа уже представляет духовные традиции и самобытные культы автохтонов Индии. В этот период основная социальная единица — большесемейная община *грама* (*grāma*), действующая едино в экономическом, социальном и ритуальном контекстах. В новоиндийских языках слово *грама* означает «деревня», но древние семейные общины были полукочевыми, обитали в повозках и кибитках. *Грихapati* (*gr̥hapati*, букв. «хозяин дома») — глава этой общины; постоянные эпитеты для него — «молодой и мудрый», «удачливый в добыче». В ранний ведический период *грихapati* — это лидер молодых женатых мужчин клана, отвечавших за защиту общины, ее процветание и благополучие, за правильное проведение ритуалов [Heesterman 1981: 251–271]. Категория *грихapati* являлась ключевой в половозрастной иерархии ведических ариев. «Поскольку принадлежность к некровнородственному половозрастному группированию была единственным показателем общественного статуса, <...> те или иные возрастные группировки в зависимости от их основных функций могли превращаться в те или иные сословия (воинское, жреческое), а их предводители закрепляли за собой соответствующее положение в социальной иерархии независимо от возраста» [Кулланда 1995: 105]. Этот процесс, по-видимому, прямо связан с процессом формирования варн у индоариев. Снаряжение ведического *грихapati*, *астхури* (*asthūri*), «повозка с более чем одной лошадей», описывается очень красочно как передвижное обиталище, которое

обеспечивает укрытие не только для людей вместе с их скотом, но и для священного огня каждой большой семьи (в Ведах сам бог огня Агни описывается как *grihanati*): «...богатое в коровах, лошадях и всяком потомстве, богатое всеми, кто там родился, и несвязанное путами <...> тебя, о наше жилище, как наших женщин, мы несем, берем куда захотим!» [Атхарваведа IX.3.13–14, 24; цит. по: Jaiswal 2000: 220]. В этом обществе большое значение имели нуклеарные семьи в составе: *grihanati*, его жена *patni* (*patnī*) и дети (упоминаются обычно только сыновья). «Хозяевами дома считались как муж, так и жена, поэтому оба назывались словом *dampati* (*dampati*, букв. “владелец дома”. — *Е. У.*)» [Шарма 1987: 62]. В Ригведе «многочисленны ссылки на семейные пары, моющие растения *soma* и отжимающие сок, а также поддерживающие огонь в своих жилищах *dama* (*dama*)» [Jaiswal 2000: 207]. И сегодня символ семьи — это собственный очаг, который возжигается при проведении свадебной церемонии и затем водворяется в доме новой семьи. Хозяйственная и воинская деятельность кочевников-ариев была тесно переплетена с ритуалом и даже обуславливалась необходимостью проводить общинные и домашние жертвоприношения, которые сопровождали мельчайшие детали хода жизни; для них требовались значительные средства. Религия ариев была, по выражению Ромилы Тхапар, «портативной религией». Священные тексты сохранялись в памяти и передавались изустно, и в этом арии видели особый смысл: так тексты были защищены от осквернения и профанного применения. «Ведические индийцы не знали храмов и изображений богов; объектом почитания был *vedu* (*vedī*) — священный алтарь, построенный в соответствии с определенными правилами на специально выбранном месте, и он становился местом, где боги *deva* (*deva*) и предки *pitru* (*pitṛ*) разделяли с людьми дары, предложенные в жертву» [Klostermaier 1989: 292].

Ведические источники отражают общение ариев с местным населением *dasa* (*Dāsa*) и *pāni* (*Paṇi*). Эти соседи характеризуются как «не приносящие жертв» и «сидящие по домам». *Пани*, кроме того, вошли в историю как воровавшие у ариев скот нехорошие люди. Отношения с ними налаживались довольно мирными способами: есть предположения, что *пани*, или *ваника* (*vaṇika*) были торговцами, которые наладили контакты с уцелевшими поселениями протоиндийской цивилизации и, как сказали бы в наши дни, завозили ариям высокотехнологичные товары [Ray

1933–1934: 222]. А вот с *даса* было долговременное противостояние за контроль в регионе, которое закончилось тем, что этноним *даса* в виде *даса-варна* (*dāsavarṇa*) стал означать покоренное, подчиненное, замирненное местное население. В этом словоупотреблении видна прямая аналогия с латинской лексемой *Slavi/Sclavi* «несвободный человек, раб», которая также восходит к этнониму и перешла в западноевропейские языки в обоих значениях. *Даса* были знакомы ариям еще в Иране, до прихода в Индию, они были земледельцами, имели скот и тучные поля. Веды свидетельствуют, что *даса* почитали «странных богов», в текстах ариев «заметна зависть к благополучию *даса* и их богатству, то есть к скоту», упоминаются «брахманы, которые были *даси-путра* (*dāsīputra*), то есть сыновья рабынь», а ритуалы *даса* описаны в Атхарваведе [Doniger 2009: 117]. *Ариш* и *даса* — это «мы и они», *даса* — «другие» люди, может быть, уцелевшие представители культуры Мохенджо-Даро и Хараппы. Они строили укрепленные места обитания *пур* (*pura*, в санскрите «крепость, замок, укрепленный город»), где жили за стенами. Однако внешний облик *даса* описывается таким образом, что их можно отнести к числу представителей протоавстралоидного антропологического типа. Из их языка (вероятно, дравидского) в санскрит и новоиндийские языки вошли ретрофлексные звуки.

Индийские специалисты [Шарма 1987: 88–101; Thapar 1976: 30] считают, что земледельческая культура серой расписной керамики, обнаруженная в верховьях Доаба, — это свидетельство образа жизни индоариев в 1100–500 гг. до н. э. Однако правильнее говорить о том, что эта археологическая культура отражает существование индоариев с автохтонными племенами. Создатели культуры серой расписной керамики знали земледелие, разводили скот, в том числе лошадей, знали медь и в свой поздний период — железо. «В ходе раскопок на территории Индо-Гангского водораздела и равнин по верхнему течению Ганга часто находят как изделия из серой расписной керамики, так и предметы из железа. Это главным образом наконечники копий, стрел, крюки и т. д.» [Шарма 1987: 93]. В сообществе индоариев по профессиональному признаку сформировались три варны-сословия: уже известные нам *брахма* (*brāhma*) и *раджанья/кшатра* (*rājanya/kṣatra*), а также *виши* (*viś*), сословие простолюдинов — земледельцев, ремесленников, пастухов. Р. Ш. Шарма предполагал, что слово *виши* производно от корня «оседать в каком-либо месте» [Шарма

1987: 85]. Похоже, что семейные общины *грама* не были специализированными по профессии: в составе отдельных *грама* находились представители разных профессий; тексты упоминают высококочтимых плотников, которые рубили каркасы домов, делали плуги и колесницы; уважаемыми были кузнецы, работавшие с медью, бронзой; упоминаются горшечники, дубильщики кож, ткачи, лекари, изготовители тростниковых циновок. Отсутствовали строгие правила экзогамии, не было табу на общение — индоариев было мало. Их дома были построены либо из саманного кирпича, либо на каркасной деревянной основе, стены — толстые маты из тростника, облепленные слоем глиняной штукатурки [Thapar 1976: 30]. В последнем случае археологическим находкам абсолютно соответствуют жилища, описанные этнографами у современных представителей «зарегистрированного» племени *баига-бхуя* (Bāiga-Bhuiyā): на каркас из веток и деревянных брусьев крепятся сплетенные из тростника *чирра* (cīrā) толстые маты, отверстия и щели забиваются соломой. Плетеные стены покрываются слоем саманной штукатурки из глины и злаковой шелухи. Крыша — тростниковая, проложенная дополнительно слоями листьев, на бамбуковых или деревянных слегах. Между крышей и стенами по всему периметру оставляют щель, чтобы выходил дым от очага и входил свежий воздух [Fuchs 1960: 28–30].

Лингвисты довольно хорошо представляют себе, как шло распространение индоарийских языков на севере, западе, востоке, частично на юге Индостана, включая Шри Ланку [Чаттерджи 1977: 75–103]. Оно было, как принято считать, напрямую связано с оттеснением доарийского автохтонного населения, аустроазиатов и дравидов, на юг Южноазиатского субконтинента: об этом говорят не только учебники истории, но мифы и эпические поэмы. Однако теория массовой миграции племен ариев теперь пересматривается. В санскрите, при всей его рафинированности, присутствует субстратная лексика: названия дикой флоры и фауны Индии, неизвестной дотоле ариям, названия культурных растений и сельскохозяйственных орудий труда, иные слова базового лексического фонда автохтонных языков. Наблюдения антропологов предоставляют многочисленные примеры сохранности доарийских культов и ритуалов, мифов и идей. Они говорят о культурном мире древнейших насельников страны, потомки которых, этнические общности дравидской языковой семьи и ветвей *мунда*

и *кхаси* аустроазиатской семьи, и сегодня живут в Индии⁷. Некоторая часть их входит в категорию «зарегистрированные племена»; это лесные племена охотников и собирателей тропического пояса, которые обитают в изоляции горных джунглей и обратились к земледелию сравнительно недавно. Дравидский компонент признается едва ли не основным. «В современной ткани индийской культуры и религии нить основы, по-видимому, дравидская, а уток арийский», — говорят авторы серии «История и культура индийского народа» [History and Culture 1996: I, 162]. Дравидские националисты ныне начинают свою историю со времен мифических материков, погрузившихся в океан, подчеркивая тем самым свою автохтонность. Некоторые индийские специалисты возводят дравидов к создателям крито-микенской цивилизации [см., напр.: Roy 1934: 287]. Считается, что к приходу ариев дравиды населяли Запад и Северо-Запад Индии как прямые потомки создателей протоиндийской цивилизации. Интересной, однако, представляется гипотеза о дравидском завоевании Индии, имевшем место приблизительно на тысячу лет раньше, чем аналогичное по масштабам «арийское завоевание». Дравиды могли проследовать в Индию из Западной Азии через долину Инда и Гуджарат, откуда попали на юг и в меньшей степени на север Индии. Эта гипотеза сформулирована Дэвидом У. МакЭльпином на основе предполагаемого генетического единства дравидских и эламского языков. Для земледельческой культуры дравидов характерны внимание к циклическим временам года, разливам рек и муссонам. Мифы и фольклор воспевают мужчин, подготовивших землю для жизни выжиганием и расчисткой джунглей. Тотемические культы сохраняются до сих пор и хорошо заметны в наименованиях дравидских *джати*, для которых характерно освящение клановой территории захоронениями умерших членов клана (предки, которые охраняют мир живых); в словарях каст и племен упоминания этого обычая многочисленны: сто лет назад он был широко распространен. Дравидские этнические общности сохраняют матрилинейный счет родства и практикуют кросскузенные браки, которые рассматривают как важнейший

⁷ Сегодня в составе населения Индии представлены носители языков и диалектов индоевропейской (73.4 %), дравидской (24.5 %), аустроазиатской (мунда) (1.4 %) и тибето-бирманской (0.7 %) языковых семей [Индия сегодня 2005: 53]. Правильнее говорить о тибето-бирманской ветви сино-тибетской семьи языков.

символ идентичности даже под давлением брахманической аккультурации. Культ богини-матери и начала тантры пришли в индуизм из этого этнокультурного пласта [Sharma 1974: 47–66]. «Они занимались земледелием, скотоводством и рыболовством. Они почитали своих богов, делая им подношения в виде цветов, сандалового масла и других ароматических веществ (ритуал, сходный с более поздним ритуалом индусов, — пуджа). Этим богам они считали манифестациями высшего духа, пронизывающего Вселенную» [Чаттерджи 1977: 77]. Однако этнографические описания индийских кастовых общностей свидетельствуют, что аустроазиатский культурный субстрат был не менее мощным, а его влияние на самих дравидов бесспорно.

Сегодня на аустроазиатских языках говорят представители и крупных, и небольших этносов; в их числе выделяются группа *мунда*: *сантал* (Santhāl), *мунда* (Mūṇḍā), *хо* (Ho), *бхумиджа* (Bhūmijā), *бирхор* (Birhōr), *кода/кора* (Koḍā), *тури* (Tūri), *асури* (Āsuri), *корва* (Korwa), *корку* (Korku) и др. и группа *кхаси*: *кхаси* (Khāsi) и *никобарцы*. Интерес к ним в индологии связан главным образом с изучением тотемических культов [Roy 1934; Jha 1974; Hoffman, van Emelen 1930–1941]. Французская школа специалистов по культуре Юго-Восточной Азии [Le May 1964; Coedes 1968] обогатила науку интереснейшими исследованиями, полезными для индологии. Аустроазиатские автохтоны Индии, по-видимому, селились в долинах рек и были сосредоточены в восточных районах Северной, во всей Восточной и Центральной Индии, особенно плотно в долине Ганга. Об этом говорит, в частности, само название реки, родственное гидрониму Меконг в Юго-Восточной Азии [Чаттерджи 1977: 68]. Для этого раннеземледельческого типа культуры характерно выращивание риса, одомашнивание буйвола, использование в охоте бамбукового лука, знаниековки самородных металлов, мореплавания и навигации. В древнеиндийской литературе они упоминаются часто, обычно под именем *нишада* (niṣāda), и описываются как невысокие люди с черными волосами, красными белками глаз и цветом лица «как обугленное дерево» [Jha 1974: 68]. Они жили рядом с ариями и даже соседствовали с ними, были вполне дружелюбны и участвовали в каких-то совместных ритуалах [Jha 1974: 69]. *Нишада* были многочисленными, занимались рыболовством и охотой [Manu 1886: X.48], собирали драгоценные камни в реке [Jha 1974: 74], умели дрессировать слонов и долгое время считались самы-

ми лучшими знатоками этого дела. В буддийских текстах говорится, что они умеют разводить кур, охотятся и занимаются рыбной ловлей [Jha 1974: 74]. Они не разводили скот и не пили молоко (они и сейчас этого не делают). «Аустрические народы вели образ жизни, основанный на примитивном земледелии, жили небольшими поселениями. Изображения своих богов, по их верованиям добрых и злых духов, в виде грубых фигур и каменных глыб они опрыскивали либо мазали кровью жертвенных животных или суриком, или же вместо него какой-либо другой красной краской. Первобытное общество аустрических народов обитало в условиях природного изобилия, в результате эти народы развили в себе чувство терпимости и приняли философию, суть которой выражена в словах “живи и давай жить другим”» [Чаттерджи 1977: 77]. В социальных отношениях отмечены высокое положение женщин и матрилинейная филиация. Сведения из области лексикологии и религиоведения особенно убедительны. Для *нишада* были характерны культ божества родной земли, почитание предков, захоронение мертвых в сосудах или дольменах, причем в честь предков устанавливались ритуальные «деревянные, похожие на пни невысокие столбы — они могут быть каменные и тогда более всего напоминают Шива-лингам, который исследователи считают ныне “додравидским заимствованием”» [History and Culture 1996: I, 150]. Из их языка вошли в санскрит названия флоры и фауны Индии, дотоле неизвестной ариям: рис, банан, кокос, бетель, баклажан, тыква, лайм, слоновое яблоко *джамбу*, хлопок, курица домашняя, павлин, слон, палка-копалка и *лингам* от нее и т. д. *Нишада* знали культивирование риса, выращивали овощи, делали сахар из тростника, считали двадцатками, использовали бетель, куркуму и киноварь в ритуалах и обрядах. Космогонические мифы индуизма восходят к этому субстратному пласту: «вепрь, держащий земную твердь» — это аустрическая мифологема, *аватары* Вишну, особенно инкарнация «черепаха», любимый на юге культ Минакши — «богини с рыбьими глазами, пахнувшей рыбой», змеи-*нага*, насельники вод и подземного мира, и многое другое, что не составляло ведический ресурс идей и персонажей, имеет аустрические корни. Из этой культуры пришел счет дней по фазам луны *титхи* (*tithi*), слова *рака* (*rākā* ‘полная луна’) и *куху* (*kuhu* ‘новолуние’), созвездие Плеяд *матарика* (*mātarikā*) и многое другое [см.: History and Culture 1996: I, 153–154].

Тибето-бирманские этносы появились на востоке Индии также около III тыс. до н. э., но вошли в орбиту кастового общества гораздо позднее — некоторые, например *хаджонг* (Hajong) Мегхалаи [Majumdar 1972] или *бхотия* (Bhotiyā) Кумаона [Srivastava 1966], лишь в середине XX в.

Историки академического направления отдают предпочтение археологическим находкам и текстуальным свидетельствам Вед. Для традиционной брахманической версии истории кастового общества важнейшими источниками выступают *пураны* (purāṇa), которые составлены позднее Вед, и классический эпос. *Пураны* обычно возводят генеалогические линии предков разных кланов и *джати* к героям Рамаяны и Махабхараты. Великая битва потомков Бхараты произошла, вероятно, в 900 г. до н. э. и связана с династическим раздором в племени *куру* (kuru). Основная сюжетная завязка эпической поэмы может отражать процессы становления патриархальных отношений, патрилинейного счета родства и прав наследования на фоне преобладания матрилинейных институтов. Не останавливаясь на рассмотрении сюжетных линий, отметим, что Кауравы и Пандавы были кузенами, и мифические особенности их появления на свет не меняют этого правового статуса. Пять братьев-Пандавов сохраняют свое прозвание по матери Каунтея, у них одна на всех жена Драупади, дети которой тоже получают прозвание по имени матери. Характер многих брачных союзов эпических героев также говорит о влиянии дорарийских обычаев. Рамаяна в свою очередь отражает процесс продвижения индоариев за пределы региона первоначального расселения, в ней осмыслен конфликт между земледельцами долины Ганга и племенами охотников и собирателей, обитавшими в горах Виндхья. Сегодня исследователи доказывают, что Ланка, вероятно, располагалась в центральной части Индии [Thapar 1976: 33]. Рамаяна составлена приблизительно через сто лет после того, как «около 800 г. до н. э. арии начали свое продвижение на восток, в Доаб, плодородный и стратегически важный» [Auboyer 1965: 6].

Срединная часть долины Ганга долгое время оставалась периферией Арьяварты, арии не могли туда пройти свободно: климат был более влажный, болота, непроходимые джунгли, тераи останавливали их. Арии шли по северному берегу; здесь жили неизвестные им племена, и некоторых они называли *кирата* (kirāta). Вероятно, это были тибето-бирманские этносы. Позднее

ведические источники, современные событиям Махабхараты и Рамаяны, знают уже широкую географию: «два моря», горы Гималаи и Виндхья, долину Ганга. Продвижение ариев по индийской земле осмыслено так: «Арии могли пройти там, где очищающий Бог Огня Агни опалил землю, и шли только там. Как перенести огонь через реку, рассказано в Шатапатха-брахмане» [1.4.1; цит. по: Бэшем 1977: 48–49]. Арии освоили это умение и перешли через многие реки. «Продвижение Бога Огня» означало и распространение культа Агни, и расчистку выжиганием территории, пригодной для обитания. Пригодные для обитания «чистые земли» — ранние государственные образования и селения, где правили кшатрии и с участием брахманов совершались ведические жертвоприношения (основная жертва — скот); составной частью этих ритуалов было совместное участие в невегетарианской трапезе. Важнейшим условием государственного ведического жертвоприношения являлось участие царя, правителя, кшатрия. «Брахмаварта <...> подходит для совершения жертвоприношения, за ее пределами находится земля *млеччхов*⁸, нечистых варваров. Дваждырожденные должны стремиться на эту [священную] землю и селиться в ней; шудра, однако, для того чтобы обеспечить свое существование, может жить где угодно» [Ману 1886: II. 21–24]. Понятие «дваждырожденные» имеет прямое отношение к традициям ариев. Несмотря на принадлежность к разным сословиям, они верили в одних богов и совершали одни ритуалы с рождения до смерти. Один из них — «второе рождение», инициация для мужчин, магическая имитация рождения. И все, кто его прошли, становятся «дваждырожденными» *двиджа* (dvija). *Млеччха* отличались от ариев своим внешним видом, одеждой, не знали обычаев, правил поведения, языка индоариев. Они характеризуются как нищие и жестокосердые люди, озлобленные на жизнь. Они разные между собой — по привычкам, образу жизни, по тому, что они едят. Они много грешат: не знают правильного языка, который понимают боги, убивают животных,

⁸ Санскритское слово-экзоэтноним *млеччха* (mleccha) относится, вероятно, к дравидам, является звукоподражательным и означает «непонятное бормотание, нечленораздельный лепет». Может быть, оно является санскритским произношением слова *милличар*, которым в дравидских языках обозначались жители Месопотамии, известные дравидам по морским контактам [Hellmann-Rajanyaagam 1995: 12]. Есть данные, что древние аккадские тексты называли долину Инда областью Мелухха [Альбедиль 1994: 15]. — Примеч. Е. У.

заклучают некультурные браки и т. д., «и даже, кажется, кусаются», почему и называются *анарья* (anārya), «неблагородные». О них говорится, что жили *млечча* «на границах культурных стран» [Jain 1947: 144].

VII–V вв. до н. э. стали рубежными в становлении кастового строя. Около 800–700 гг. до н. э. индийцы осваивают производство железа, начинается технологическая революция. К VI в. до н. э. центральные части долины Ганга становятся вдруг перекрестком истории, возникают многочисленные раннегосударственные образования и строятся города. Это был период поразительного, взрывного роста экономики: с появлением железных орудий труда стало легче расчищать территории и обрабатывать их. Здесь начали выращивать рис, в добавление к ячменю, овсу, сахарному тростнику и овощам. Утвердился новый способ жизнеобеспечения — пашенное поливное земледелие, которое оказалось очень продуктивным, давало хорошие урожаи и доходы, хорошо кормило людей — почвы не были истощены, аграрного перенаселения не наблюдалось. Началось выделение ремесел и торговли. Активно развивались металлургия, производство текстиля (из хлопка и шелка), изготовление кирпича и строительство, выделка кожи, гончарство, резьба по слоновой кости и дереву. Утвердилась профессиональная специализация кастового типа, ориентированная на клановые структуры, и одновременно создавались ремесленные коллективы цехового типа. Это все говорит о начале урбанизации региона. Река Ганг сделалась главной торговой артерией. Города возникли по ее берегам как торжища, и известно, что это была меновая торговля: коровы обменивались на все остальное [Thapar 1976: 36]. Города строились хорошо укрепленными, с удобной инфраструктурой. Например, г. Каши-Варанаси сделался крупным процветающим центром религиозной, культурной и экономической жизни: этот священный город и сегодня сохраняет свой особенный характер. Здесь производили все нужное для культа и ритуалов: прекрасные ткани, цветочные гирлянды, ароматические составы и свечи, косметические средства, продукты сандалового дерева. В городах появилось сословие богатых торговцев и посредников, тех, кто имел досуг и накопления. Появились и те, кто не имел ничего. Аскетическая традиция индийской жизни также восходит к этому времени. К VI в. до н. э. образовались монархии и вожества-*джананада* (janapada) с этнически однородным населением: Магадха, Коша-

ла, Ватса, Куру, Панчала, Шурасена, Каши, Митхила, Анга, Калинга, Асмака, Гандхара, Камбоджа. Они располагались на обширной территории от современного Панджаба до страны Анга (Бенгалии). Так, в Матхуре, Мальве и Саураштре (букв. «сто царств») укрепилось племя *ядавов* (*yādava*). В этих государственных образованиях племени *джана* (*jana*) состояли из общин *грамма*, вождь правящего клана назывался *раджа* (*gāja*). Старейшина большесемейной общины называется в источниках *кулаппа* (*kulappa*) [Thapar 1976: 37], и это очень показательное абсолютно дравидское заимствование, означающее буквально «папа кулы», где *кула* — экзогамный линидж глубиной в 3–4 поколения или клан (там, где потомки могут проследить свои родственные связи на большую глубину). Очевидно, что индоарии начали усваивать не только термины, но и автохтонные традиции социальной жизни, которые они приспособивали к своим патриархальным обычаям. Появление государственности и дальнейшее расширение территории *дхармы* — явления взаимосвязанные. Технологическая революция, знаменовавшаяся освоением производства железа, активное продвижение ариев по долине Ганга и развитие государственности — вот те исторические обстоятельства, которые стали фоном для кристаллизации основ кастового строя.

Брахманическая традиция объясняет возникновение кастового строя как способ контролирования шоковой (а потом и долговременной стрессовой) ситуации контакта между ариями и автохтонами Индии; ее наиболее современные, политически корректные варианты звучат так: «Главный момент кастовой системы, то есть правило эндогамии, или скорее ее ранняя форма — регламентированная гипергамия, была результатом желания тех ариев, которые расселились в долине Ганга, сохранить свою физическую чистоту и культурную целостность. Это предположение находит единодушную поддержку в данных по распределению физических типов Северной Индии. Грамматик Патанджали в 150 г. до н. э. писал, что “внешне брахманы светлокожие, с рыжевато-коричневыми волосами”. В лингвистических регионах и сегодня разные касты довольно близки между собой по физическому типу» [Chaudhuri 1979: 173]. Несмотря на риторику древнеиндийской классической литературы про варварские обычаи племен *даса*, *млеччха* и др. и несмотря на строгости созданной на этих представлениях охранительной стратегии, вполне правдоподобно предположить, что арии и местные племена довольно

миролюбиво общались друг с другом, уже хотя бы потому, что ариев было мало, чтобы полностью заместить первоначальников. Мне представляется, существенным стал тот фактор, что арии оказались в новых для себя экологических условиях и в вопросах жизнеобеспечения нуждались в помощи и услугах местных жителей. Их кочевнические навыки жизнеобеспечения не могли быть полезными в болотистых джунглях Индостана, поэтому арии долго оставались на сухих безлесных пространствах Пенджаба. «Они брали жен из местных племен, хотя не отдавали им своих дочерей, и это способствовало формированию широких слоев индоарийского населения, организованного в племена и родовые общины, которые впоследствии превратились в кастовые общины» [Кудрявцев 1971: 137–144]. Это логическое умозаключение ныне доказано. Т. Р. Тротманн, знаток дравидской родственной организации и терминологии родства, ссылаясь на свидетельства литературы, исторических и эпиграфических источников, исследование текстов Ригведы, доказывает, что «дравиды жили в долине Ганга» одновременно с первыми ариями и гораздо позже [Trautmann 1981: 311 ff]. Они не исчезли, но утратили свой язык, сохранив этнические особенности. Т. Р. Тротманн, в частности, видит в тексте дхармашастры Баудхаяны описание типично дравидских обычаев: Баудхаяна предлагает вести счет родства не только по агнатной линии, но и по боковым латералям; такой счет родства был нехарактерен для племен ариев, что ясно из ведической литературы, но он типичен для дравидов [Trautmann 1981: 311 ff]. В пользу этого предположения свидетельствует то, что например, говорящие на индоарийском языке *маратха* (Marāṭhā) ведут матрилинейный счет родства и предпочитают кросскузенные браки. Говорящие на дравидском *курги/корага* (Kōḍagā) имеют патрилинейную филиацию и экзогамию агнатного клана. И подобных примеров множество. Интересные данные содержатся в ранних буддийских и джайнских письменных памятниках [Chakravarti 1996; Jain 1947; Laidlaw 1995; Nakamura 1971]. Буддийские источники от первых веков до н. э. говорят о своих современниках-*гахарати* (gaharati), старейшинах больших семейных общин, как о жителях деревень, людях состоятельных, имеющих стада и богатства, а также укрепленные амбары и склады с продовольствием, которые они дарят буддийской сангхе на пропитание [Chakravarti 1996: 69]. В составе деревенских жителей упоминаются ювелиры, корзинщики, канатчики, ткачи,

красильщики, плотники, горшечники, домашняя прислуга, актеры. Джайнские тексты выделяют «шесть видов *арья*»⁹ [Jain 1947: 139–144]. «*Арья по стране*», то есть территории, по которым джайнские монахи и особенно монахини могут ходить по своим проповедническим делам, по пути Махавиры и других своих учителей, безбоязненно. Джайны насчитывали 25 с половиной «благородных стран». Это прежде всего Магадха со столицей в Раджагрихе, страна Анга со столицей в Чампе, Ванга, Калинга, Кошала, Видеха, Чеди, Лата и др. Нет никаких сомнений в том, что указаны земли и страны на Севере и на Юге, где население совершает ведические ритуалы. «Шесть уважаемых благородных *джати*»: *амбаттха* (*ambatṭha*), *калинга* (*kalinga*), *видеха* (*videha*), *ведага* (*vedaga*), *харита* (*harita*) и *тунтуна* (*tunṭuṇa*); все это этнические общности, население соответствующих стран. Среди «*арья по торговле*» находим торговцев пряжей, хлопковыми тканями, сахаром и специями, горшечников, «тех, кто носит паланкины и носилки». Среди «*арья по искусности и ремеслу*» перечислены портные, ткачи по шелку, изготовители кожаных мешков для воды, веревок, кисточек из перьев, наконечников для стрел, плетельщики циновок, сандалий и зонтов, художники, резчики по слоновой кости и раковинам моллюсков. Как видим, все это профессии, необходимые для обеспечения комфортной жизни. Искусные мастера и знатоки ремесел были отнесены к категории благородных. Очень вероятно, что их общины тогда же вошли в состав третьей варны. *Арья* — синоним слова «культурный», и он относится к тем, кто освоил брахманическую ведическую культуру.

Законы Ману отражают ситуацию начала н. э. Общество состояло из четырех иерархических варн сословного характера: 1) *брахмана* (*Brāhmaṇa*), то есть жрецы, наставники и учителя, чиновники; 2) *кшатрия* (*Kṣatriya*), или раджанья, — правители и воины, владельцы колесниц; 3) *вайшья* (*Vaiśya*), торговцы и земледельцы; 4) *шудра* (*Śūdra*) — ремесленники и иные обслуживающие общество группы. Первые три варны «дваждырожденных» представляли собой «культурное» сообщество «благородных» людей, понимающих необходимость совершать ведические ритуалы. На этапе налаживания взаимоотношений между ариями и автохтонами Индии они объединяли клановые структуры индо-

⁹ Здесь *арья* буквально означает «благородный» и не является этнонимом.

ариев преимущественно. Четвертая варна составила из всех обнаруженных индоариями групп местного населения. Категория *шудра* не была однородной, в ее составе были и те, кого признавали «культурными», и совсем неподходящие для общения группы. Так, о людях из этнических общностей *гандика* (*gandīka*, жители Гандхары), *шака* (*śāka*, шаки) и *явана* (*yāvāna*, бактрийские греки) в текстах говорится как о шудрах *аниравасита* (*aniravasita*), потому что металлические сосуды, использованные для еды этими шудрами *аниравасита* могут быть очищены от скверны прокаливанием на огне, но те, которые используются шудрами *ниравасита* (*niravasita*), такими как *чандала* (*caṇḍāla*) или *мритара* (*mritāra*), не могут быть очищены никаким способом [Jaiswal 2000: 13–14].

Существовала еще обширная неварновая периферия пока не покорившихся ариям народов, которые, как видно по приведенному выше джайнскому тексту, считались *анарья* на основании своей «некультурности», «неблагородства», неумения общаться, а не по фактору расы или этнического происхождения. Санскритские тексты содержат много названий для людей, стоящих вне кастового общества, — *чандала* (*caṇḍāla*), *паулкаса* (*paulkasa*, «работающий с тростником»), *антьяджа* (*antuaja*, «рожденный последним»), *швапака* (*śvapaṅka*, «тот, кто печет [и ест] собак») и др. Эти слои населения так и останутся изгоями в течение тысячелетий, и в новое время их будут называть *пария/парейя* (*Paṅaiya*), «неприкасаемые», криминальные касты, *хариджан* (*Harījan*, букв. «люди бога»), «зарегистрированные касты». Начиная с 30–40-х гг. XX в. они именуют себя *далит* (*Dalit*, букв. «угнетенные»). Численность этих «пятых», судя по самой разной литературе разных времен, неизменно колеблется около 20 %, и это поразительно.

Варны и *джати* существовали практически параллельно друг другу уже на самых ранних этапах формирования кастового общества [Ghurye 1969: 75]. К началу н. э. варны стали композитными, вобрали в себя многочисленные *джати*, и черты кастового общества уже вполне определились. Составитель Законов Ману объясняет, что *джати* много, в то время как варн четыре. Для объяснения, почему столь возросло количество *джати*, в тексте Законов Ману вводится учение *варна-самкара* (*varṇasamkara*, букв. «смешение варн» в браке). *Джати* якобы произошли от браков между представителями разных варн и *джати*, как результат нарушения основополагающего брачного закона. Он гла-

сил, что браки должны заключаться по правилу *анулома* (*anuloma*, букв. «по волосу»): жених и невеста имеют равный кастовый статус или невеста взята из семьи, кастовый статус которой на одну ступень ниже. Варианты *прапилома* (*pratiloma*, букв. «против волоса»), когда невеста выше жениха по статусу своей варны или *джати*, неправильные, чреватые плохими последствиями. Всевозможные правильные и неправильные варианты соединения варн и *джати* в браках привели якобы к создавшемуся многообразию *джати*. Легко заметить умозрительность логических построений автора Законов Ману. Например, разрешенные варианты *анулома* для всех трех варн дают шесть *джати*. Также могут быть шесть вариантов *прапилома*. Первые шесть имеют более высокий статус, чем вторые. Это первое поколение «размножающихся» *джати*. Затем эти «шесть и шесть» могут вступать в разные отношения: неправильные и правильные. В ходе всего двух поколений браков по математическим подсчетам получается уже 204 *джати*. Некоторые из создавшихся таким способом групп автор Законов Ману называет особыми именами, некоторые идут без названий, но вся ситуация с «размножающимися» *джати* выглядит чрезмерно механистичной. На практике масштабы «безнравственности» в обществе были далеко не столь катастрофичными, и, кроме того, положение бастардов в древнем обществе вовсе не было столь безысходным, как описывается в трактате, и это тоже известно из литературы. И. Карве считала, что теоретизирование автора Законов Ману говорит о том, что арии совсем не имели кастового деления, но они видели, что «каст много у местного населения». «Эту теорию придумал человек, выросший в традиции ариев, который старается понять и описать то многообразие социальных групп, которое он увидел. И оно ему непонятно. Это первый ученый-антрополог с его наблюдениями и теорией» [Karve 1961: 57]. В 1897 г. немецкий ученый Х. Ольденберг в статье «История индийских каст» объяснил, что «брахманическое учение *варна-самкара* представляет собой вымышленное объяснение тому факту, что местные племена и функциональные группы, которые изначально не входили в три варны, но выполняли необходимые функции, постепенно объединялись с варнами. В результате этого процесса три ригведические варны модифицировались до того, что развилось огромное количество каст» [цит. по: Hutton 1946: 154]. Сходные идеи высказывал Э. Сенар.

Однако было бы неверным думать, что кастовый строй — итог внутреннего развития сообщества ариев. Уже в приведенных выше обобщениях заметно: «четыре варны, состоящие из множества *джати*» появляются на этапе интенсивных межэтнических контактов и смешения культур. В дхармашастрах общество «четыре варны» объединяет иерархически ранжированное разнообразие множества *джати* населения, признающего власть брахманов. Характер этой ранней модификации кастового строя прямо связывается с этнической множественностью Индостана и рассматривается в противопоставлении индоариев разнообразным неподвластным брахманам автохтонным этносам, таким как *нишада*, *кирата* и др. «Четыре варны» — это стратификация, которая произошла под влиянием социально-экономических факторов, но она осмыслена как градация по уровню культурности этнических общностей.

Текстологи подтверждают, что термин *джати* впервые появляется в дхармашастрах. «Дхармашастры ввели в оборот термин *джати* в качестве обозначения неварновых этнических и других общественных групп и новообразований в отличие от варн» [Кудрявцев 1992: 196]. Отныне во всей санскритской литературе, а также в текстах на пали, в джайнских сутрах на пракритах для обозначения социальной группы используются слова *варна* и *джати*. Разработанная западными специалистами теория касты, к сожалению, практически не различает варну и *джати*, оба термина заменены словом «каста». В этом неразличении состоит широко известный недостаток исследований ориенталистского направления¹⁰. Наверное, это неразличение происходит от того, что пока не существует удовлетворительной теории кастового строя, ее отдельные понятия тоже имеют весьма противоречивое толкование. В итоге важнейшее свидетельство брахманических текстов о составе кастового общества игнорируется в общей теории касты. Факты этнической истории говорят, однако, что социальные категории «*варны*, состоящие из множества *джати*» формируются на этапе перехода к государству и включают автохтонные сегменты, а именно специализированные по профессии большесемейные общины. Этот процесс совпадает по времени со столкновением индоариев с инокультурной множественностью страны и первоначальным осмыслением этой ситуации. В Зако-

¹⁰ См. об этом: [Cohn 1987: 165–166].

нах Ману социальная структура «варна, состоящая из множества *джати*» превозносится как соответствующая *дхарме*, и она не должна быть нарушена вмешательством иных, неравных, посторонних *джати*, не имеющих места в варновой системе, общение и смешение с которыми приводит к нарушению миропорядка. «Дхарма четырех варн» *чатур-варна-дхарма* уже в тексте *Ману-смрити* выглядит как утрачиваемый на глазах социальный идеал однородного в этнокультурном отношении общества индоариев, на смену которому идет *адхарма* неконтролируемого смешения и «размножения» *джати*. Одновременно появляется личность, жизненные цели, социальные роли и нормативные правила поведения которой осмыслены в концепте *чатураширама*, основанном на институализации половозрастных статусов членов общества.

Градация возрастных статусов мужчин-брахманов, кшатриев и вайшья *чатур-аширама* (*catuṛāśrama*) — «четыре *аширама*», то есть «стадии жизни» (букв. «убежище, обитель») — предполагает последовательное пребывание в статусе ученика *брахмачарина* (*brahmacārin*, букв. «посвящающий себя Брахману»), домохозяина *грихастха* (*gr̥hastha*, букв. «находящийся дома»), отшельника *вананпастха* (*vānaprastha*, букв. «ушедший в леса») и аскета *санньясина* (*saṃnyāsina*, букв. «отрекающийся»). Полнотой прав в обществе обладают находящиеся на второй стадии жизни *грихастха* (*грихпатни*) высших варн. Эта половозрастная категория состоит из женатых мужчин в расцвете сил и возраста, молодых отцов семейств, «чьи жены рожают сыновей» и «у которых сыновья еще не родили собственных сыновей». Они главные добытчики и защитники общины, и их обязанность — «поддерживать других», в том числе правильным проведением ритуалов. В классических текстах *грихпатни* — глава большесемейной общины индоариев, в которой по возможности должны быть объединены представители четырех поколений, и его власть в этом домашнем царстве непререкаема. Но не абсолютна: он делит ее с супругой *грихпатни/патни*, без которой не может выполнять свои священные обязанности. Они такие: перед богами — выполнение жертвоприношений и иных ритуалов; перед предками — рождение сыновей, перед гостями (читай: брахманами), которых надо угощать и ублажать по бесчисленным важным поводам. Ублажать гостя необходимо — недовольный, он унесет благополучие хозяина и его дома. Респектабельная *патни* должна всегда находиться дома подле священного огня, хранить семейный очаг в прямом

и переносном смысле. Нельзя забывать и об особой роли индийской *патни* в распределительной экономике того исторического периода, когда составлялись дхармашастры — она заведовала запасами пропитания и их равноправным потреблением; ее хозяйственные обязанности соответствовали обязанностям *гриханати* в общинном ритуале.

Брахманические источники не оставляют сомнений, что уже к первым векам до н. э. первоначальные три варны индоариев приняли в свой состав, а также в пограничные категории «четвертая варна *шудра*» и «пятые *аварна*» все разнообразие местного населения. Это «включение» локализованных общин в систему экстерриториальных варн стало и принципом, и механизмом формирования кастового строя.

И. Карве, Р. Тхапар, С. Джаясвал, Д. Гупта [Karve 1961; Thapar 1978; Jaiswal 2000; Gupta 2000] высказывали предположения, что кастовая организация явилась результатом объединения разных социально-экономических моделей, соответствовавших ведической и доарийской автохтонной (дравидской и мунда) культурам Индии. И. Карве говорила: «Союз варны и касты (какой мы наблюдаем в более поздние эпохи. — Е. У.) — это результат объединения двух (социальных) систем, имеющих отношение к двум разным культурам» [Karve 1961: 58]. Но вопрос о том, какие именно были эти социальные системы, решается разными авторами по-разному. С. Джаясвал видит в ведическом обществе черты вождества, а сегменты общественной системы определяет как «конические кланы»: «Власть и управление принадлежат тем, кто имеет родственные связи с главой правящего линиджа, хотя продукция, приобретена ли она через труд или через набег и грабеж, делится на основе перераспределения, при котором обмен подарками играет центральную роль. Элита формируется на основе родства, по каналам генеалогических связей правящего линиджа» [Jaiswal 2000: 141]. В этих концепциях варна не принимается во внимание как категория идеологизированная и престижно-статусная уже во времена ригведических индоариев, а сама кастовая организация рассматривается как культурная особенность индоариев, изменившая и приостановившая самостоятельное развитие автохтонной, преимущественно дравидской, Индии. Кастовый строй рассматривается как крайняя форма экономической эксплуатации, прикрытие этнической дискриминации и даже как форма патриархальной эксплуатации женщин. Напомню, доарий-

ская Индия отличалась правовым доминированием женщин. С. Джаясвал говорит: «*Джати* возникли внутри варновой системы благодаря фрагментации, а также способом инкорпорации племенных сообществ в состав структуры, которая регулировала иерархию через правила брака и эндогамию и отдавала предпочтение наследственности или рождению в конкретном линидже, что приводило к использованию термина “джати” для обозначения членства в конкретной общине. Таким образом варны были расширены, чтобы обеспечить институциональную и идеологическую основу для роста более широкого общества» [Jaiswal 2000: 13].

Мне представляется, что идея кастовой сегрегации и капсуляции восходит к доарийским культурным традициям. Похоже, что автохтонные сообщества были сегментированными и состояли из кастоподобных образований уже тогда, когда пришли в соприкосновение с ариями. В пользу этого предположения есть несколько аргументов.

Кастовое общество и в фазе своего становления, и в период наивысшей функциональности состояло из локализованных сегментов общинно-клановой организации. И сегодня оно сохраняет этот характер. Матрилинейные клановые структуры, практикующие кросскузенные браки, особенно легко сегментируются, так как необходимость поиска брачных партнеров не заставляет их выходить за пределы уже существующих социальных связей; автохтонные этносы Индии отличались практически полным преобладанием матрилинейной филиации и распространенностью кросскузенных брачных обычаев. Для них были характерны магико-анимистические культы, влияние которых на формирование кастового строя очень велико, хотя далеко не все теоретики касты это обстоятельство признают.

В общей теории замкнутость (точнее сказать — дискретность) каст, по предложению С. Бугле, называется «сепарация» и считается явлением, сопутствующим эндогамии и поддерживающим ее [Dumont 1988: 21, 92–96 ff]. Связанные с сепарацией традиции кастового способа общения возводятся к «присущему культуре ариев» повышенному вниманию к соблюдению ритуальной чистоты, которым они, как полагают многие индийские ученые, отличались еще до того, как появились в Индии: они подчеркивают, что у иранских племен и современных зороастрийцев эти идеи развиты в большой степени [Roy 1934: 177; Ghurye 1969:

165]. Выше упоминалось, что многие теоретики касты вслед за археологами считают, что «по Хараппе видно, что дравиды были высокоорганизованными и умели жить кастами» [Ghurye 1969: 237–238]. Но более интересными и доказательными выглядят этнографические материалы и аргументация. С. Ч. Рой еще в 1934 г. формулировал доказательства, что доарийские племена в своих добрахманических верованиях развивали идеи, характерные для тотемических и магико-анимистических культов, о магической силе существ, субстанций и ситуаций, о жизненной материи — *мана* (*mana*), и о том, что качества субстанций и существ передаются через контакты [Roy 1934]. С. Ч. Рой отмечал, что доарийские обитатели Индии развили искусство магии в такой степени, что «иммигранты арии» называли его *асура видья* (*asura vidyā*), «знание, наука асуров» — местных жителей [Roy 1934: 126]. Уже в «Законах Ману» отражено полное понимание чуждых индоариям тотемических традиций индийских общин. Например, в главах, посвященных выбору невесты, говорится: «Пусть не женится на той, что названа в честь созвездия, дерева, реки, носит имя низкой касты, названа в честь горы, птицы, змеи, раба, чье имя возбуждает страх» [Manu 1886: III. 9].

Вопросами индийского тотемизма занимались многие исследователи, в числе которых назову прежде всего Г. Рисли, Дж. Хаттона, Дж. В. Феррейру. Представленные в их исследованиях материалы свидетельствуют, что клановые тотемы существовали практически у всех индийских автохтонов, и для них был характерен связанный с тотемическими культурами способ осмысления действительности, при котором проводится параллелизм между явлениями природного и социального мира. В условиях пышной тропической природы разнообразие тотемов огромно — это хорошо видно по описаниям в словарях каст и племен Э. Тэрстона [Thurston 1907–1909, 7 vols.], Р. Рассела и Р. Хиралала [Russel and Hiralal 1916, 4 vols.]. Особенно впечатляют познания о растительных видах, что неудивительно. В небрахманских кланах разных *джати* и сегодня распространена идентификация «по дереву», и члены *кулы* не должны губить, ломать или сжигать свои священные деревья, как и священные для всех *пинал* (*Ficus religiosa*) и *ним* (*Melia indica*). Считается, что у нескольких разных кланов может быть одна богиня-мать *кула-деви* (*kuladevī*), но разные «свои деревья», и, наоборот, у кланов разных *джати*, имеющих разные *кула-деви*, может быть одинаковое тотемное

растение, но сочетание «кула-деви и свое дерево» у всех кланов индивидуальное. Судя по всему, тотемические культы, сохраняющиеся в глубине народных верований и почитаемые в магических ритуалах, называются дравидским словом *бали* (*bali*) или, в индоарийских языках, словом *девака* (*devaka*, букв. «божок») [Ferreira 1965: 79].

Тотемизм в Индии связывают с широкой распространенностью представлений о жизненной энергии *мана* (*mana*)¹¹. Общее мнение таково, что термин *мана* пришел в науку из этнографии Океании и из полинезийской культуры. Но это понятие и само слово *мана* присутствуют в индийской традиционной культуре издревле. Корень *man-* ‘воспринимать, думать, мыслить’ есть в санскритских словах базового лексического фонда, таких как *манас* (*manas* ‘разум’) и соответственно *манушья* (*manuja/manusya* ‘человек’), а также мифический первочеловек Ману (*Manu*); он присутствует в слове *брахман* (имеется в виду магическая власть, сила заклинаний и ритуалов, которой жрецы умеют пользоваться). Это может послужить дополнительным свидетельством того, что Индия входила в ареал формирования аустрического ресурса идей и представлений, а сама культура индоариев обогатилась своими важнейшими, существенными терминами и понятиями уже на самых ранних этапах контактов с аборигенами Индии. С. Ч. Рой описывал *мана* как имманентную жизненную силу, мистическую энергию, которая разлита по всей Вселенной: «Эта всепроникающая жизненная сила содержится как латентная почти во всем и обладает особенно сильными потенциями в некоторых объектах и существах. Она может быть благоприятной, приносить счастье и удачу, если с нею правильно обращаться, и окажется зловредной, если манипулировать ею неверно. <...> Латентная *мана* может быть наведена, проявлена или усилена способом аскетического воздержания, подходящими религиозными ритуалами, но она иногда может быть утрачена в результате небрежения или беззаботности. Ее можно контролировать, соблюдая различные защитные предосторожности или табу. Другое характерное свойство *мана* состоит в том, что она легко передается от одной персоны к другой, к вещному объекту, а также от лю-

¹¹ Представление о жизненной энергии характерно для многих народов мира, оно становится одним из начал религиозных верований и из архаических пластов человеческой культуры дошло до настоящего времени.

бого иного вида приемника *мана* к другому. У разных народов есть разные объяснения природы этой силы и соответственно разработано множество способов, как иметь с нею дело» [Roy 1934: 106–107].

В индийской культуре и сегодня широко распространена вера в то, что материальные сущности внешнего мира — животные и растения (и, следовательно, пища), природные и созданные человеком объекты и даже некоторые нематериальные субстанции, такие как словесная формула, звукоряд, высказанное желание, имена и числа, являются обладателями *мана*. Индийцы верят, что в общении людей друг с другом и с внешним миром, в разных контактах (тактильных, зрительных, слуховых и иных) происходят тонкие межличностные энергетические трансакции и взаимодействия, совершается незаметный обмен тонкими материями, в результате чего задействованные личности и объекты могут трансформироваться, «принять на себя», измениться в благоприятном или неблагоприятном направлении. Поэтому глубоко развито представление о благоприятных и неблагоприятных объектах, ситуациях, временных периодах, обстоятельствах и персонах. Сами тонкие энергии, как считается, «входят» в человеческий организм через органы чувств¹². Современная психология и медицина признают принципиальную правоту древнеиндийских мудрецов, которые учили, что обладающие особым ритмом и частотой звука поэтическая речь и музыка, а также ароматы, пряные, острые, сладкие вкусовые ощущения, цветовое воздействие и восприятие являются наиболее сильными факторами, способными «наводить» и передавать энергии, модулировать настроение и психофизическое состояние. Это волновое воздействие описывается в Индии понятием *рага* (*gāga*) и хорошо изучено (точнее, классифицировано) традиционными брахманическими науками, поскольку жрецы пользуются этими знаниями и этими могучими средствами воздействия на психофизическое состояние людей в брахманическом ритуале¹³. Повторю, само название

¹² Индийские мудрецы каким-то образом поняли волновую физическую природу этих воздействий в глубокой древности.

¹³ В «ритуально чистых», священных звуках музыки и песнопений брахманических ритуалов и в самых правильных ароматах и вкусах пожертвований (благовоний, пищи) физические свойства факторов воздействия эмпирически подобраны так, чтобы модулировать нужные благотворные физиологические реакции в организмах участников ритуалов. Это область жреческих знаний

жреца *брахман* считается говорящим об умении управлять силами *мана*. На вере в *мана* построены неведический ритуал *пуджа*, распределение освященной пищи, исполнение гимнов и т. д. Эти верования имеют широчайшее хождение не только в многочисленных вариантах индуизма, но и во всех деривативных религиозных учениях, таких как буддизм или сикхизм. Они широко применяются в аюрведе и в бытовой культуре. Поскольку сверхтонкая передача энергий и впечатлений считается неизбежностью, индийцы стараются, чтобы в их жизни положительных и благоприятных взаимовлияний и благотворных энергетических трансакций было как можно больше, и задействуют все известные им способы генерирования добрых энергий. Вера в жизненную силу *мана* тесно связана с практикованием магии. «Везде, где есть вера в *мана*, мы находим соответствующее ей верование в ценность табу как защитного средства» [Hutton 1946: 161–162]. Представление о *мана* лежит в основе главенствующей заботы об избегании скверны и о соблюдении ритуальной чистоты, в высшей степени характерной для индуизма. Все обстоятельства жизни индийского человека подвергаются оценке с этой точки зрения. В религиозном быту, в повседневной жизни, в личных взаимоотношениях индийцы стремятся к преобладанию положительных эмоций и радостных впечатлений. Многие «опасные», эмоционально нагруженные и объективно тяжелые стрессовые жизненные ситуации (прежде всего кончина близких, но также и выезд за пределы родного дома и т. д.), а также ситуации, требующие особых гигиенических предосторожностей (такие как роды), попадают в категорию оскверняющих и переживаются по особым правилам, направленным на минимизацию вредоносных энергетических воздействий и травмирующих психику впечатлений, и даже на их избегание. Это все обдуманно и описано как условия и правила проведения ритуалов в книгах ритуалов. Индийское общество обладает глубочайшей рефлексией собственного бытия.

Связанные с тотемическими культами и магическими практиками жреческие и народные знания привели к появлению ха-

и умений. А вредоносное воздействие описывается, например, в легендах о феноменально действенном мифическом оружии богов, в частности таком, поражающие факторы которого выглядят как инженерное использование эффектов инфразвука, и т. д.

ракторной для индийской культуры межобщинной сегрегации, что тоже осмыслено как требование соблюдать ритуальную чистоту в «оскверняющем» общении с любыми чужаками¹⁴. М. Шринивас объяснял это так: «Идея осквернения руководит отношениями между кастами. Эта идея абсолютно фундаментальна для кастовой системы» [Srinivas 1965: 28]. Она приводит к охранительной минимизации и регламентации контактов, столь характерной для организации *джати*. Разработана градация контактов по степени возрастания близости: случайное столкновение «на дороге», пребывание в одном замкнутом пространстве, прикосновение, сидение рядом, принятие воды из чужих рук, принятие пищи из чужих рук, совместное курение, совместное принятие пищи и, наконец, брачные отношения. Чем больше близость, тем уже круг общения. «Принятие пищи и секс — это символы интимности во всех обществах, отсюда особый акцент на возможности совместной еды и брака с теми, у кого сходный статус» [Milner 2002: 441]. Общаться без предосторожностей можно только в безопасном кругу «своих», в собственной семейной общине, в собственном клане, в собственной *джати*. В индийских условиях относительная закрытость и капсуляция социальных групп имеет определенные преимущества, а кастовые ограничения часто выглядят как предписания стихийно осознанных начал личной и общественной гигиены и в целом являются адаптивной стратегией для условий тропического климата. По культуре и образу жизни разных *джати* хорошо заметно, что правила кастовой жизни ассоциируются с архаическими табу, характерными для индийского ареала, связаны с природным миром Индии, с его флорой и фауной. Наконец, эти верования связаны с миром ранних земледельцев, охотников и собирателей. Кочевые скотоводы арии этого мира еще не знали.

В развитие предложенной линии аргументации нужно сказать, что нет причин не принимать во внимание варны индоариев. Более того, соотношение «варна — *джати*», на мой взгляд, имеет важнейшее значение для выяснения вопроса о природе кастового строя.

¹⁴ Стремление кастовых групп минимизировать контакты с «чужаками» доходит до сегрегации целых общественных слоев, прежде всего так называемых «неприкасаемых».

Я предполагаю, что характерный для индоариев варновый (экстерриториальный сословный) принцип социальной стратификации под влиянием брахманической идеологии оказался наложенным на строй сегментированных общин, развившийся в культуре индийских автохтонов, и предоставил последнему способ статусного ранжирования локализованных социальных компонентов, в том числе и этнических. Выстраивание статусных схем общения (с брахманами во главе) сделалось основой кастового способа налаживания социальных связей.

Заметно, что в строе четырех варн, состоящих из множества *джати*, проявился особенный принцип структурирования, присущий кастовому обществу: в сословно-профессиональной специализации варн отражены хозяйственно-культурные типы (ХКТ) этнических общностей Южной Азии с характерным для них способом жизнеобеспечения. Ландшафтно-климатическая обусловленность хозяйственной деятельности разных этнических общностей принималась брахманами-идеологами кастовой организации как богоданная «доля». Поэтому уже на ранних этапах формирования кастового общества разные племена, фрагменты племен и комплексы племен, профессионально специализированные общинно-клановые структуры автохтонного и иммигрантского происхождения конституировались как компоненты определенных варн в точном соответствии со своей хозяйственной специализацией. Они получали соответствующий «своей» варне социальный и ритуальный статус, от которого зависели все схемы общения. В этой особенности заметно влияние первобытного способа осмысления социальных связей и первобытного способа распределения ресурсов.

В кастовом обществе кочевнический скотоводческий тип культуры жизнеобеспечения оказывался соответствующим кшатрийскому статусу. Этот тип хозяйственной деятельности со времен ариев считается наиболее почтенным и престижным из доступных простым смертным, он сообщает практикующим его *джати* очень высокий социальный статус: выше стоят только брахманы, в своей жреческой исключительности «равные богам». Подвижность, воинские умения и некоторая агрессивность в отстаивании своих интересов, а также способность налаживать административное управление на завоеванных территориях по каналам родственных связей — черты, характерные для хозяйственно-культурного типа кочевых и полукочевых скотоводов, —

позволяли им легко стать «воинами и правителями» в самых разных частях Индии даже еще в XVIII в. Скотоводы и пастухи представлены в Индии очень широко и разнообразно; практически всегда они специализируются на разведении определенного вида домашних животных. Земледелие считается ритуально нечистым занятием, несовместимым с ненасилием *ахимса* (букв. «отсутствие желания убивать»). Это представление прямо связано с учением о *сансаре*. В данном случае речь идет о том, что при возделывании культурных растений наносятся раны живой земле, повреждаются считающиеся живыми «комья влажной глины» и мелкие живые существа, обитающие в почве. Поэтому самый распространенный в Индии ХКТ оседлых пашенных земледельцев жаркого пояса придает практикующим его этносам невысокий статус и место в четвертой варне *шудра*. В итоге практически все аборигенные группы населения, обеспечивавшие себе жизнь земледелием и связанными с ним ремеслами, оказались в четвертой варне. Многие лесные племена охотников, собирателей и рыболовов тропического пояса в составе кастового общества сохранили свой традиционный образ жизни практически в неизменной форме до настоящего времени и входят в низшие слои *шудр* в качестве, например, *джати* плетельщиков корзин или сборщиков пальмирового сока *тодди* (*toddi*), из которого делают бражку. В этой категории встречаются вполне уникальные виды хозяйственной деятельности: например, ловля жемчуга и священных раковин, эндемичных для залива Маннар в близости Шри Ланки. В последнем случае обнаруживается, что специализирующиеся на этом занятии семейно-родственные группы владеют строго определенными участками побережья в качестве кланово-общинной территории, и эта ситуация не менялась столетиями, вплоть до самых последних лет. Есть уникальные *джати* мореходов, они тоже относятся к указанному типу, потому что морское дело является расширением сферы деятельности рыбаков. Подсечно-огневое и мотыжное земледелие сохранилось в заметных масштабах, но оно сосредоточено практически только в тех высокогорных или заросших джунглями районах, где по условиям природы и климата не может быть заменено на иные способы землепользования; занимающиеся им *джати* относятся к низшим слоям *шудр*.

Варна кшатриев, сложная по составу, принимала в свои ряды правящую элиту местных индийских племен и иноземных завое-

вательных армий; инициированные в статус кшатрия линиджи и кланы получали верификацию в статусной иерархии кшатриев. Так, как это произошло с раджпутами в течение VI–VIII вв. н. э. [см.: Успенская 2003: 28–64]. По генеалогическим спискам кшатриев в Бхагавата-пуране, Сканды-пуране, Агни-пуране, Бхавишья-пуране, а также в Махабхарате, Рамаяне и Раджатарангини понятно, что статусная идентификация в составе варны кшатриев имеет совершенно особенный характер, несоотносимый с иными видами кастовой статусной идентификации, — кланы и *джати* варны кшатриев связаны в так называемые генеалогические структуры. Я думаю, что структурирование этой варны происходит по типу кочевнических клановых объединений, разные варианты которых можно найти в описаниях кочевнических сообществ [см., напр.: Кляшторный, Султанов 2004]. В Индии и сегодня патрилинейные кланы кшатриев входят в ветви *шакха* (*śākhā*), объединяющие по несколько кланов, и собраны далее в Линии, или Династии *вамша* (*vaṃśa*). Принадлежность к одной из Линий — синоним определения «кшатрий». Раджпуты, например, унаследовали свои Линии от кшатриев во время своей аккультурации в индийской среде и тем самым признаются как прямые потомки ведических кшатриев и вписываются в древнюю традицию. Четыре главные кшатрийские Линии (Династии) суть следующие: Солнечная Линия *Сурьявамша* (*Sūryavaṃśa*); Лунная Линия *Чандравамша* (*Candravaṃśa*); Огненная Линия *Агникула* (*Agnikula*); Змеиная Линия *Нагавамша* (*Nāgavaṃśa*). Солнечная Линия состоит из двух больших ветвей; в Лунной их восемь. Б. Г. Баден-Пауэлл считал, что «арии Солнечной Линии пришли в Индию раньше и поселились на территории Хиндустана, где создали свои города и государства, а арии Лунной Линии долгое время жили в долине Инда и на Северо-Западе Индии, откуда пришли в центральные районы Северной Индии позже Солнечных» [Baden-Powell 1899: 3, 542]. При этом Лунные арии долгое время контактировали с *шакхами* (*śāka*), *гурджара* (*gūrjara*), *бала* (*bālā*) и другими племенами этих районов, а по приходе в Индию не оказались чужеродными ни для ариев первой волны, ни для более поздних переселенцев восточноиранского происхождения. Свидетельства в пользу этого мнения исследователи находят в преданиях раджпутских кланов. Характерный образец аргументации: одно из главных подразделений Лунной Линии, *Ядавы* (*Yādava*), сначала обитало в Матхуре и Дварке в Гуджарате. После

смерти Кришны, их правителя, они были изгнаны из этих мест, отошли за Инд и поселились в Афганистане. Позднее опять пришли и расселились в Панджабе и Раджпутане. «Это может быть связано с фактами истории — *шака*, которые жили в Гуджарате уже в I–II вв. н. э., были разгромлены правителем *андхров*, но вскоре смогли вернуться. Легенды и действительность говорят примерно об одном. Эти *шака* могут быть Лунными раджпутами» [Russel, Hiralal 1916: IV, 416; Smith 1914: 210]. На основании таких рассуждений ученые соотносят всю Лунную Линию раджпутов с кушано-бактрийскими и эфталитскими этническими корнями [Russel, Hiralal 1916: IV, 416] или с *шаками* [Russel, Hiralal 1916: IV, 414–415]. В эпической литературе рассказывается о постоянных войнах между разными ветвями одной и той же Линии и разных Линий между собой.

Иногда можно встретить в научной литературе сообщения, что Линии якобы составляют иерархическую систему в следующем порядке: Солнечная, Лунная, Огненная, Змеиная [Mauger 1970: 164; Mandelbaum 1970: I, 236]. Это связывают с правилами заключения брачных союзов. На практике действие эндогамии и экзогамии не распространяется на столь большие по численности группы людей, а главное — назначение Линий никогда не состояло в регулировании брачных отношений. Линии — это территориальные клановые объединения, и они соотносят клановые владения (пастбища) с направлениями движения «по сторонам света». В позднюю раджпутскую эпоху кшатриев (от VIII–XI вв. н. э.) эти смыслы Линий были утрачены, но сохранялось понимание, что Солнечная Линия наиболее престижная и ритуально чистая: к ней относятся индоарийские кланы кшатриев, ведущие свое начало от первых ведических кшатриев. Говорят даже, что первопредок этой линии, Икшваку, получил свое имя-прозвище за пристрастие к соку индийского сахарного тростника [Ray 1933–1934: 222], которого арии на своей родине не знали. Лунная Линия обладает высоким статусом, но известно, что именно она включила в свой состав хорошо определимые местные индийские пастушеские племена. Третья, Огненная, Линия была создана специально для раджпутских кланов, инициированных в статус кшатриев ритуалом жертвенного огня, о чем говорит миф «о творении на горе Абу» [Успенская 2003: 69–70]. Предложено толкование этого мифа как свидетельство того, что некогда «существовал обряд очищения огнем при индуизации иноземных

и арьянизации местных низкокастовых (элементов)» [Biswas 1973: 178] и что раджпутские кланы Огненной Линии были признаны кшатриями довольно поздно, лишь в благодарность за их борьбу с мусульманскими завоевателями в защиту индуизма. В таком случае речь должна идти о защите Синда от арабских завоевателей (VIII в. н. э.). Таким образом, в кшатрийских Линиях сохранилась память об этническом происхождении, о союзах племен древней эпохи, о некоей культурной общности между ними, что давало позднее генеалогам удобную возможность включать новые племена и этнические группы воинственных кочевников в эту схему, подыскав для них подходящего «патентованного» предка. Во всяком случае многие названия групп, составляющих все четыре генеалогические Линии, являются типичными этнонимами — *шака* (Śāka), *бала* (Bālā), *хуна* (Huna), *гурджара* (Gūrjara), *баргуджар* (Bārgūjar) и т. д. — еще с кшатрийских времен. *Нагавамша* (Змеинная Линия), судя по названию, должна включать представителей индийских лесных племен; в словари попал только один кшатрийский клан Нагавамша, происходящий из Центральной Индии.

Не менее показательная ситуация сложилась с варной *вайшья*. В ранний ведический период третья варна *виши* (viś, букв. «все, множество») объединяла ничем не примечательных простолюдинов, которыми правил раджа, называвшийся поэтому *вишвам-пати* (viśvampati, букв. «господин всех»). В ранней буддийской литературе *вайшья* уже предстает как состоятельный торговец, и он стоит в иерархии выше, чем человек, пасущий коров или земледелец. Эта трансформация *виши* в состоятельное торговое сословие знаменует собой новую социальную ситуацию — теперь в распоряжении высших слоев варнового общества есть масса завоеванного населения, которую можно заставить выполнять физически тяжелую и подсобную работу. Похоже, что *вайшья* фактически стали посредниками в движении продукта труда от работников из четвертой варны к тем, кто стоит выше *вайшья*, не хочет общаться с местным населением, но нуждается в товарах и услугах, произведенных работниками уровня *шудра*. *Вайшья* — своеобразный буферный слой между жреческой и властной элитами общества и производителями материальных благ. А количество всевозможных подрядчиков, посредников и перекупщиков, как показывает экономическая история и практика, в любом обществе может быть несоразмерно большим.

Кроме того, в связи с технологической революцией и ускорившимся экономическим прогрессом резко возросла роль торговли и торговых людей. «Многие стали могущественными землевладельцами, а другие занялись престижными и выгодными делами — стали экспертами по драгоценным камням и металлам, тканям, пряностям, специям и благовониям, и за эти знания их высоко ценили сами кшатрии» [Auboyer 1965: 27]. Из джайнских текстов известно, что те группы местного населения, которые имели профессии, неизвестные ариям, жителям степей, — изготовители зонтов, мастера разных изысканных ремесел, ювелиры и иные специалисты, чьи умения помогали наладить комфортную жизнь в непривычных экологических условиях, сохранили свои занятия и частично вошли в эту варну. «Буддизм рекрутировал своих наиболее ревностных сторонников из этой группы. Как класс они накопили огромные состояния, обретенные главным образом в морской и караванной торговле. Они создали гильдии, с которыми государство и власти должны были считаться» [Auboyer 1965: 27].

В четвертой варне *шудра*, как уже говорилось, оказались практически все аборигенные группы населения, обеспечивавшие себе жизнь земледелием и связанными с ним ремеслами, а также некоторые племена. *Шудрами* стали и многие доарийские земледельческие и охотничье-собирательские общины, разбросанные в обширных лесах. При этом они, как и раньше, обрабатывали землю и выращивали рис, сахарный тростник и хлопок на орошаемых полях, пасли свой скот и «восприняли плуг от завоевателей и пшеницу от представителей протоиндийской цивилизации» [Jha 1974: 87]. Из числа земледельцев выделились обслуживающие и ремесленные *джати*. В связи с технической революцией нужно было много рабочих рук: появились копи, в которых велась добыча руд, строились дороги, корабли, увеличились посевные площади. Тяжелый физический труд стал предназначением варны *шудра*. Законы Ману провозглашают: «Всего одно занятие Брахман предписал для *шудр* — служить подчиненно остальным трем варнам» [Manu 1886: 1.91]. Варна *шудра* не обладает внутренней стройностью рядов, она наименее структурированная и наиболее дробно сегментированная. «Особенность варны *шудра* состоит в том, что она содержит большее количество каст, чем любая другая из трех вышестоящих варн. Кроме ремесленных каст в нее входят касты рыбаков, лодочников, пас-

тухов, скотоводов (тех, кто занимается буйволами, коровами, отмечались даже свиноводы) и все те касты, которые состоят из безземельных земледельцев и других сельскохозяйственных работников. Она и сегодня включает около пятидесяти крупных многосоставных каст, и каждая такая каста состоит из пяти-пятнадцати отдельных эндогамных подкаст» [Karve 1961: 48]. Многие *джати* этой категории не имеют конкретного места в своем кругу, могут быть легко передвинуты вверх и вниз. Иерархия в ней «плавающая» и зависит от контекста. «На одном полюсе она включает богатые, могущественные влиятельные высоко-санскритизированные группы, а на другом — племена, ассимиляция которых в обществе индуистов весьма маргинальная» [Srinivas 1991: 30]. Особенности структурирования этой варны говорят о том, что включенное в ее состав индийское земледельческое население изначально было сегментировано на профессионально специализированные общины. Эта модель стала основной для кастового строя уже потому, что четвертая варна численно преобладала.

Многочисленные бесправные и, видимо, «неумелые», по каким-то иным причинам не подходящие чужаки, так и не сумевшие подтянуться под заданный стандарт общения, стать нужными, остались вне варн. Я предполагаю, что они, вероятно, не имели общинно-клановой организации и были бродячими охотниками и собирателями. Среди них, вероятно, не нашлось тех, кто мог вести переговоры с брахманами в качестве жрецов и руководителей. Такие сообщества составили группу *аварна* (*avarna*), «пятых», предшественников «неприкасаемых» каст. В отношении самых первых в истории изгоев-неприкасаемых можно сделать некоторые предположения. Заметна интересная корреляция: наиболее многочисленными из «неприкасаемых» каст являются на Севере *чамар* (*Chamār*), «кожевники», на Юге — *парейя* (*Paraiya*), то есть парии. Скотоводам-ариям, по-видимому, помощь в черной работе с животными была по-настоящему нужна, и этим можно объяснить номинальную специализацию большинства «неприкасаемых» Севера, которые должны выносить за пределы поселений павший скот и заниматься дублением кож. Но для этой работы ни сегодня, ни когда-либо в истории не нужно было столько *чамаров*, сколько их есть. Дальнейшая специализация по типу производимой ими продукции (кожевники, башмачники, изготовители сандалий или упряжи для животных,

сумок и т. д.) — это все способы статусного различения, потому что индийцам не нужно столько кожаных бурдюков и особенно (по условиям климата) сапог и ботинок, сколько их могли бы изготовить *чамары*. Индийцы высоких каст стараются вообще не носить «чужую кожу» на себе ни в каком виде. Тамильские *парейя* (парии, букв. «люди барабана») стали неприкасаемыми для брахманов потому, что «имели отношение к темным магическим силам и особенным ритуалам, умели своими барабанами разгонять опасности и навлекать бедствия; как всякие язычники, они стали для ортодоксов нежелательными элементами». Такое предположение высказал специалист по древней тамильской литературе Дж. Харт [Hart 1975: 119 ff]. Но и сегодня *парейя* и равные им по статусу *джати* и касты, несмотря на свою неприкасаемость, являются едва ли не главными участниками южноиндийских праздников, сопровождающихся оргиастическими ритуалами и демоническими плясками, в том числе знаменитого праздника Онам. В таких ситуациях они не считаются оскверняющими остальных. Это наблюдение говорит о преобладании этнических традиций над кастовыми правилами поведения.

Варна брахманов структурирована совсем по-особенному. Брахманы не поддерживают в своей среде клановую родственную самоорганизацию. Каждый из брахманов во время инициации индивидуально присоединяет себя к линии духовного родства *готра* (*gotra*), возводимой к одному из великих мудрецов-*риши*; *готра* брахмана — не всегда *готра* его родного отца, гораздо чаще это *готра* его духовного наставника-гуру. Однако члены одной *готры* позиционируют себя как коллектив родственников. При этом каждый брахман получает своеобразный шифр, магическую формулу *правара* (*pravara*), и она выглядит как блок из нескольких священных лексических форм, которые составляют для отдельных брахманов буквально как цифровой код в замке, и совпадения этих кодов нечасты. Брахманские *готры*, таким образом, структурируются как фиктивный круг родства, а наличие *правара* помогает детализировать экзогамные ограничения. Все эти технологии делают практически невозможным неконтролируемое присоединение к категории брахманов. Статусные символы варны брахманов — обладание Ведами, священным знанием и владение санскритом. Такое сочетание статусных маркеров недоступно жрецам добрахманических религий, и они остались вне брахманского «профсоюза». Однако они и сегодня контролируют

неведические небрахманические ритуалы низких каст и отдельные добрахманические культы. Их влияние очень велико в так называемой Малой традиции индуизма. Профессиональному наблюдению небрахманских жрецов подлежат некоторые события в женской культуре разных небрахманских *джати* (например, ритуалы изгнания духов болезней). И это «некультурные», несанскритские ритуалы и обычаи, которые занимают огромное место в культовой практике индуизма, славящегося своей эклектичностью. Западная «наука о касте», зачарованная разъяснениями брахманов и их текстами, совершенно не видит небрахманские модели социального и религиозного быта Малой традиции.

Таким образом, принципиально важное изменение в составе общества, а именно институализация четвертой варны и выведение за пределы варн «пярых» инокультурных групп, отражало процесс абсорбции местных племен в складывающееся кастовое общество. Сама категория «варна, состоящая из множества *джати*» также представляет собой результат межэтнического взаимодействия. Механизм «включения» территориальных общинно-клановых структур и *джати* в систему экстерриториальных варн и в статусные схемы организации *джати* — это механизм формирования кастового строя. Кастовая организация явилась результатом наложения двух социальных моделей, соответствовавших ведической и доарийской автохтонной (дравидской и мунда) культурам Индии. Общественное разделение труда у ведических ариев привело к формированию сословий-варн, и этот тип организации существовал уже в период Вед, хотя арии со своими кочевыми кибитками выглядели, вероятно, менее благополучными, чем жители укрепленных селений, упоминаемые в Ведах «богатенькие *асуры*», встреченные ими в Западной Индии. Стратификация доарийского населения шла по пути развития сегментированного общества, с характерным обособлением клановых общин на основе их профессиональной специализации; в этой культуре развился тотемный способ распределения ресурсов и разделения труда и была органичной кастоподобная капсуляция социальных сегментов. В структуре кастового общества хорошо заметно, что варны, то есть социально-экономические категории ведического общества, сословно-корпоративные по характеру (жрецы-брахманы, воины и земледельцы), стали сегментированными, усложнились присоединением к ним явно самодостаточных социально-экономических, этнических, кланово-общинных групп местного

населения. В обществе *чатур-варна* произошло ранжирование сегментов общества по хозяйственно-культурному типу, или по особенностям культуры жизнеобеспечения, и это ранжирование следовало варновой модели. С начала систематических контактов между разными индийскими этносами варны приобрели значенные статусных категорий как вполне виртуальные объединения однотипных по хозяйственной специализации общинных структур. Но в каждом конкретном случае, «на земле», это наложение и объединение произошло в форме кастовой общины *джаджмани*, а выстраивание статусных схем общения (обычно вокруг жрецов) сделалось основой кастового способа налаживания социальных связей. С тех пор в каждой общине соседствуют линиджи своих брахманов, кшатриев, вайшья, шудр и вневарновых тружеников, чей труд комплиментарно обеспечивает этой общине жизнь и правильное проведение ритуалов. Эта организация развивалась в строй сельских кастовых общин, объединяющих в своем составе территориальные сегменты профессионально специализированных кланов. Брачные круги этих кланов будут представлять собой *джати*, и этих *джати* будет много на одной территории: появится, так сказать, слоевая иерархия. Во многих случаях *джати* — это дошедшее до наших дней архаическое племя, в остальных вариантах — это новообразованное квазиплемя (ремесленные *джати*, брахманы и др.). Кастовая община стала представлять собой базовую форму организации производительного хозяйства в индийском традиционном обществе и сделалась основой государственности. Индийские историки вслед за шастрами развивают общинно-кастовую теорию государства. Это неудивительно, поскольку природно укорененная в общине и в земле власть кшатриев, доходящая до каждого подданного, идеологически санкционированная индуизмом, приобретала со временем характер выросшей на индийской почве органичной для индийского общества государственности.

Концепт *джати* строится на статусе рождения, и поэтому обладающие общими статусами коллективы родственников имеют в этой системе преимущественные права; попасть в этот круг можно только по рождению и по браку, и пользоваться правами можно только по рождению. Существуют важные свидетельства, подтверждающие высказанные предположения. Одно из них содержится в классической книге Дж. Хаттона «Каста в Индии» как цитата из исследования по палийским текстам немецкого ученого

Р. Фика (1897 г.). В Северо-Восточной Индии в ранний буддийский период, как утверждал Р. Фик, «термин *джати* применялся только к брахманам, кшатриям, чандала, нишада, и др., то есть к варновым и племенным группам, в то время как торговцы и ремесленники называются словами *камма* (kāmma) и *сиппа* (sippa). Эти последние были организованы в профессиональные гильдии — *шрени* (śreṇī)» [цит. по: Hutton 1946: 154–155]. Ремесленные гильдии-*шрени* известны и по многим другим материалам, их деятельность была весьма характерной для определенного этапа развития индийского общества. Многие теоретики касты считают, что *шрени* превратились со временем в ремесленные касты. Вот как видит процесс Г. С. Гхурье: «В этих *шрени* профессия становилась наследственной, и гильдии под влиянием страха осквернения (который был характерным для дравидских аборигенов) становились все более и более обособленными, пока не превратились в настоящие касты» [Ghurye 1969: 155]. Логика теории предполагает подобное развитие событий — с единственным, но очень существенным уточнением: не страх осквернения заставляет *шрени* капсулироваться, а стремление не потерять и защитить от посягательств посторонних людей свой «участок кормления», свое место в структуре занятости. При этом с самого начала формирования кастового общества профессиональная специализация сделалась очень дробной, чтобы обеспечить как можно больше рабочих мест для тружеников. «Уже в буддийских текстах отдельные касты различаются в соответствии с инструментами, которые они используют, или по виду рыбы, которую они ловят, по тому, как одеваются. Сегодня те, кто делает тюрбаны, отличаются от тех, кто делает кушаки. Среди кожевников одна каста делает сандалии, другая их ремонтирует, а еще одна формует кожаные фляжки. Нет такого, что один человек пашет плугом и он же ухаживает за тем тягловым животным, которое этот плуг тянет. Некоторые смотрят за коровами и продают молоко; другие молоко покупают и делают масло на продажу. *Кумхары* Ориссы делятся на *урия кумхар*, которые работают стоя в больших ямах, и *каттья кумхар*, которые сидят у гончарного круга, делая мелкие сосуды. Кули, который носит груз на голове, не станет носить его на плечах. Каждая из каст домашних слуг имеет свой круг обязанностей и энергично отказывается делать чужую работу. С вершины до дна индийского общества аккумуляция функций запрещено в принципе» [Bouglé 1991: 66].

Варна становится статусной категорией с момента включения в нее многих *джати*, которые несут основную функциональную нагрузку и в разделении труда, и в воспроизводстве кастовых отношений. В дальнейшем воспроизводство кастового общества идет по типу *джати*, и это достигается требованиями морали индуизма. Индуизм как этическое учение ориентирован на категории родственности — экзогамные *кула* (кланы) и эндогамные *джати*. В этом факте я вижу важнейший аргумент в пользу высказанных предположений. В целом можно утверждать, что кастовая организация консервирует архаические форматы отношений и идентификаций. Образ жизни каст и племен, относимых ныне к категории «зарегистрированных», позволяет с большой долей достоверности предполагать, как выглядели добрахманические формы социальной организации у автохтонов Индии. Описания их многочисленны и детальны — в словарях каст и племен и в специальных публикациях [см. напр.: Tribes of India 1950–1951].

Брахманическая натурфилософия *джати*.

Начиная с VIII–VI вв. до н. э. Индия вступила в период кристаллизации сущностных начал кастового строя; одновременно развивалась кастовая идеология. Резкие изменения в социально-экономическом и государственно-политическом развитии, связанные с технической революцией и урбанизацией, привели к формированию нового социального пейзажа и нового отношения к жизни. Скорее всего и острее всего люди почувствовали изменения в общественной психологии: создалась общая атмосфера, которая получила образное название «рыба поедает рыбу», или «большая рыба глотает малую», что бывает якобы, когда «рыбы сошли с ума». Это ощущение крушения основ было так сильно, что память о нем осталась в истории, а сама ситуация описывается в источниках как непонятная, несправедливая, недобрая жизнь, когда «сильный топчет слабого», нет никаких ограничений, царит анархия [Thapar 1976: 46]. Это было время больших перемен в индийском укладе жизни. Общество стало резко стратифицироваться, активизировалась борьба за власть, за место в рядах элиты, возросло стремление к установлению контроля и достижению управляемости в обществе. Брахманы готовились упрочить свое положение и в новых условиях. Возникающие государства и правящие династии, как обычно, подпадали под

влияние брахманов-министров, наставников, советников и жрецов, контролирующих все частности личной и общественной жизни людей: не надо забывать, что лишь себе брахманы отводили интеллектуальную сферу деятельности и настоящую грамотность. Ритуалы и жертвоприношения ведического типа постепенно развились в высокосложные, растянутые на много месяцев кровавые культовые действия, которые обогащали жрецов и не предполагали участия в них большинства населения. Нормой стали пожертвования (то есть сжигание в огне) огромных стад животных, ценной пищи (только такая подходит для богов), масла, дров и т. д., и брахманы требовали для себя вознаграждение в виде коров, домов, одежд, нарядных женщин, колесниц с лучшими конями, хорошей земли и тучных полей. Некоторые из них очень разбогатели, обзавелись стадами и иными богатствами, занимали наемных работников на своих полях, полученных от влиятельных местных правителей в уплату за совершение ритуалов. В буддийской и джайнской литературе этого времени брахманы представлены как алчные и жестокие эксплуататоры [Chakravarti 1996: 43]. Эти тенденции вызвали неприятие в обществе. Антибрахманский протест не замедлил себя ждать. Он возник в среде горожан, тех, кто возвысился в новых государствах и рассчитывал встроиться в формирующиеся социальные страты, а не в деревенские общины с характерной для них иерархией кастового типа и полной зависимостью от брахманов. В развивающихся государствах центральных и восточных районов долины Ганга правящее сословие относилось к варне кшатриев, и известно, что по крайней мере правящие линиджи этих государственных образований назывались *джати* — *Шакья джати* (*Śākya jāti*), *Личхави джати* (*Licchāvi jāti*) и т. д. Кшатриям не могло нравиться давление начетчиков-ритуалистов брахманов, которые вели себя «как боги на земле» — эта формула часто применяется к брахманам. Историческое противостояние брахманов и кшатриев за власть и контроль в обществе существует столько, сколько существуют сами брахманы и кшатрии¹⁵. На сей раз осознание интересов кшатрийской воинской и управленческой элиты выразилось в появлении антибрахманских неведических учений Махавиры Джинны (джайнизм) и Гаутамы Шакьямуни Будды (буддизм) в VI в. до н. э. Буддизм практически сразу начал проявлять себя

¹⁵ Оно отражено в эпосе и мифах, в частности в мифе о Парашураме.

как кшатрийский социальный проект, опора государственности и высоконравственной царской власти; апофеозом этой роли буддизма стало правление Ашоки Маурья (268–233 гг. до н. э.), на определенном этапе правления ставшего эталонным *дхармаджей* (dharmaṅga). Этот характер буддизма позднее ярко проявился в тех странах, где он был усвоен местными «воинами и правителями» (Китай, государства Юго-Восточной Азии, Япония). В джайнском вероучении в свою очередь были детально разработаны этические аспекты, приведшие к запрету кровавых жертвоприношений, появлению концепта ненасилия *ахимса* (ahiṃsā, букв. «отсутствие желания убивать») и традиции вегетарианства, и эти достижения были усвоены складывающимся индуизмом. Но это будет чуть позже, а пока в городской культуре, где развивались новые социальные слои, стал выделяться интеллектуальный труд. Вероятно, начали разрушаться семейные и кастовые деревенские общины. Люди задумались над кастовой предопределенностью: резко возросшая социальная мобильность вошла в противоречие с кастовым способом организации жизни. Индийские авторы подчеркивают также, что войны, переселения больших масс людей, распространение эпидемий и болезней в городах вызывало у многих стремление отойти за пределы населенных мест и способствовало распространению мысли, что жизнь представляет собой сплошное страдание. В середине I тыс. до н. э., может быть, впервые в индийской истории, появляются целые социальные слои эскапистов и незанятых никаким иным трудом интеллектуалов, искателей истины. Эти отшельники, мудрецы, философы происходили из небрахманских слоев; их называли *паривраджака* (parivṛājaka), буквально «бродячие», не имеющие семьи и дома, и скоро появилось около десятка орденов аскетствующих философов и проповедников — *адживики* (ājīvika), *чарваки* (carvāka), последователи Джины Махавиры и Будды Шакьямуни, и др. К этим аскетам и отшельникам относятся термины *санньясин* (saṃnyāsīn), если речь идет о последователях брахманических учений, и *шрамана* (śramaṇa), если имеются в виду джайнисты и буддисты. Собственно, брахманические учения как раз и возникли в этот период «конца Вед» *веданта* (vedānta), в ходе наступившей ревизии и реформирования накопленного фонда духовных достижений. Ведические ритуалы и жертвоприношения получали новую интерпретацию и дополнялись философским осмыслением картины мира, человеческого бытия и небытия.

В ведической религии главенствовала идея необходимости и достаточности жертвоприношений, человек «питал» богов, давая им силы сражаться с асурами и поддерживать миропорядок. Теперь возникает мир моральных ценностей и мир правильного поведения, способного поддерживать вселенскую *дхарму*.

Аскеты не все сидели по лесам и на вершинах гор в медитации. Они стремились учить, и их учения, представленные в *араньяках* (*āraṇyaka*), букв. «лесных книгах», и в *упанишадах* (*upaniṣad*)¹⁶, заложили концептуальные основы философии индуизма. Дискуссии и философские споры между представителями разных школ стали заметным явлением общественной жизни, обмен идеями привел к кристаллизации сущностных понятий. Наступила эра великих философских прозрений и формулирования впечатляющих доктрин, вошедших в мировой фонд культурных достижений. В создающиеся новые доктрины вошли и добрахманические представления, и новые идеи, в том числе и те, которые были сформулированы в антибрахманических учениях. Две феноменальные идеи развились в этот период: первая гласит, что существа возрождаются в *сансаре* (*saṃsāra*) снова и снова, и вторая, — что это результат *кармы* (*karma*), которая созрела в прошлых жизнях. Теория реинкарнации пришла в индуизм из буддизма. Идея *кармы* восходит к добрахманическому пласту представлений: считается, что она развилась у доарийских племен¹⁷, и оттуда попала сначала в периферийные небрахманические учения, а потом в буддизм, джайнизм и индуизм. «*Дхарма* была кодифицирована где-то между III и II вв. до н. э., когда появились составленные в прозе *дхармасутры*, или правила социальной жизни и религиозного поведения» [Doniger 2009: 278]. Эти концептуальные идеи имеют первостепенное значение в объяснении природы кастового строя. Цитируемый во всех исследованиях о касте ведический миф о космическом жертвоприношении первочеловека Пуруши и происхождении из его уст, рук, бедер и стоп четырех варн людей является поздним дополнением

¹⁶ Само слово *упанишад(а)* производно от глагола «подсаживаться (к учителю)» и означает «сокровенное наставление».

¹⁷ Она выглядит как логический предел в столь характерной для этих культур теории симпатической магии и трансакций: любое деяние оставляет свою энергию на деятеле («как невозможно поест меда не испачкав руки»), и при этом энергии не липнут к человеку буквально, они формируют «энергетическое тело» вокруг него, и этих тел может быть несколько.

к Ригведе и не объясняет в кастовой идеологии ничего. Можно утверждать, что кастовый строй получил свою глубокую и действенную идеологию в учениях *веданты*. И она родилась как синтез идей, развившихся в разных культурах в период формирования кастового строя и государственности. Идеологемы кастового строя вошли в брахманическую литературу, имеющую статус священных книг индуизма *смрити* (*smṛiti*). Но они распространяются в народных массах не через санскритские тексты, а в пересказе пуран, в том числе в *джати-пуранах* («историях отдельных *джати*»). По этим классам источников можно составить представление о философии кастового строя.

Индуизм — это религия *дхармы*, и специалисты-религиеведы обычно дают приблизительно такие объяснения: «*Дхарма* открывается людям в Веде. Это ближайший семантический эквивалент в санскрите слову “религия”, хотя оно имеет и более широкое значение, включающее идеи истины, долга, этики, закона и даже естественного права» [Flood 1996: 11–12]. Индийское аутентичное понимание *дхармы*, однако, гораздо глубже. «Уже самые ранние дошедшие до нас гимны Ригведы отражают чувство восхищения масштабами мироздания и сияющей роскошью природы, ее благими и угрожающими благополучию людей силами, в них содержится представление о неподвластном человеку, не воспринимаемому чувствами законе, который регулирует все проявления природы» [Sources of Indian Tradition 1988: 7]. В характерном для индуизма осмыслении устройства мира с ведической древности существует понимание системности мироздания, а закон, отражающий системный принцип мироздания, есть *дхарма* («Закон Мироздания», часто переводится как «закон жизни»). Это свойство мироздания выводится из активного начала мира — Брахмана. Одновременно есть понимание, что свойство системности не зависит от того, как мы, люди, сможем увидеть и описать объективные закономерности системы мироздания. В одном из гимнов *бхакти* это выражено таким образом: «Небо отражается в тысяче горшков с водой, и если горшок разбивается, небо остается на своем месте». Можно сказать, что *дхарма* — это закон структурирования космоса и ноосферы, охватывающий своим действием все многообразие божественных артефактов мира, все то, что мы называем природой, в том числе и разумной жизнью. «*Дхарма* — это социо-космический порядок» [Biardeau 1989: 29]. *Дхарма* вечная, безначальная, бесконечная — это монистический принцип,

действию которого подчиняются даже боги. Человеческое общество осмысливается как естественный компонент космического миропорядка, Вселенной, где каждый, бесконечно большой и ничтожно малый, элемент необходим в общей гармонии и имеет собственный участок ответственности в поддержании Вселенской *дхармы*, то есть имеет «собственную *дхарму*» *свадхарма* (*svadharma*). Для социальных компонентов мироздания *свадхарма* — это адресное религиозное наставление. Например, это будут *варна-дхарма* (*varṇadharma*, «дхарма варны»), *джати-дхарма* (*jātidharma*, «закон жизни *джати*»), *кула-дхарма* (*kuladharma*, «закон жизни семейно-родственной группы»), *деша-дхарма* (*deśadharma*, «дхарма страны») и т. д. Всякая активность населения космоса (в том числе и людей) должна быть сингармонична Вселенской дхарме, *свадхарма* каждого компонента мироздания должна неукоснительно выполняться — и тогда универсальный Мировой Закон торжествует. Часто цитируется максима Законов Ману: «*Дхарма* не должна нарушаться, а иначе, нарушенная, она уничтожит нас» [Manu 1886: VIII.15]

Слово «дхарма» производно от корня *dhṛ/dhar-* ‘держать’ и может быть истолковано как «основа жизни», а также «закон, обязанности, справедливость, религиозный долг». Сюда входят моральные правила, этические нормы, верования, культовые практики, обряды и традиции, которые в конечном счете призваны поддерживать и воспроизводить стабильный социальный и космический порядок. Все санкционированные индуизмом в лице брахманов феномены общественной и духовной жизни, такие как магические и культовые ритуалы, нормы этикета и поведения, общественные предписания и запреты, даже трудовая деятельность, призванные укрепить космическую гармонию и кастовый социальный строй, способные противостоять разрушительным тенденциям, грозящим системе изнутри и извне, составляют *дхарму*. Это совокупность освященных религией правил и обычаев, соблюдение которых («закон») является необходимым для поддержания миропорядка; этот миропорядок драматическим образом нарушается, если каждый не осознает и не соблюдает своей *дхармы*. Вопрос состоит только в том, осознают ли эти компоненты необходимость соблюдать *дхарму*. Обладающие разумом существа должны и осознавать свою *дхарму*, и выполнять ее. Выполняя режим своей унаследованной от родителей социальной группы *джати* и ведя предписанную ей «правиль-

ную» жизнь, индуист получает право думать, что он будет за это кармически вознагражден. *Джати*, как характеристика индийца «по рождению», определяет его социальное положение (я бы даже сказала, положение в пространстве *дхармы*) на данном этапе существования его души. Индуисты знают, что рождение в конкретной *джати* предопределено *кармой* прошлых жизней, проведенных также в определенных *джати*, чаще всего не в облике человека. Рождение в облике человека, в высокой касте, в качестве мужчины, в хорошей семье и т. д. также обусловлено *кармой* индивидуальной души и плодами ее прежних деяний. В эти категории не попадешь случайно — душа должна была для этого сознательно потрудиться на предыдущих этапах существования. И это очень редкая радость — родиться человеком. Хорошо известен философский образ: «Душа в череде своих перерождений рождается в качестве человека реже, чем слепая морская черепаха, всплывая, проходит точно через дыру в бревне, плывущем по океану». Это результат факторов и условий высшего свойства, поэтому нужно уважать человеческую жизнь. Душа скитается по все новым и новым воплощениям, зависит от все новых и новых тел (*сансара*), и это считается достойным сожаления. Поэтому нельзя упускать возможности, открывающиеся с рождением в качестве человека, — возможности познания Истины и Спасения. На этом учении стоят все индийские религии. Только варианты познания истины и варианты спасения у всех разные.

Брахманы числят человеческие *джати* в ряду природных феноменов, созданий божественного творчества, насельников космоса. Э. Дэниэл отмечает: «Термин *джати* относится не только к социальным категориям, но и ко всем категориям существ. Насекомые, растения, домашние животные, дикие звери и небесные жители — все это различные *джати*, и неудивительно, что различия между человеческими *джати* могут считаться такими же значительными, как различия между разными биологическими видами. Члены одной *джати* имеют одинаковую телесную субстанцию, и эти субстанции ранжируются иерархически» [цит. по: Flood 1996: 59]. Боги по сравнению с Брахманом такие же феномены его деяния, как и все остальные. Философема единства форм жизни и систематика биологических видов разработана и сформулирована в разных философских школах с небольшими отличиями, но вполне единообразно. Это понятно по *упанишад*ам и иным текстам. В кастовой идеологии эти вопросы, как и все остальные, рас-

сматриваются профанным способом, но вполне точны в деталях. Тематика многих по-настоящему интересует и имеет большое воспитательное значение. А сама брахманическая систематика биологических видов (форм жизни) и связанная с ней санскритская терминология имеют прямое отношение к социальным реалиям. Под влиянием европейской науки, не только этнологии, но и лексикологии, брахманические термины, как правило, утратили аутентичность. С целью внести некоторую ясность есть смысл провести семантический и лингвистический анализ социальной терминологии индийского традиционного общества.

Санскрит — особенный язык (букв. «обработанный, улучшенный, окультуренный»); он выстроен способом феноменальной, исключительно красивой логической игры ума; он не только системно структурирован сам, он структурирует мысль, понятия и системы понятий. В санскрите слово *варна* означает, судя по словарям, «цвет» и даже «цвет кожи» и обычно соотносится с корнем *varṇa-* ‘красить, рисовать, изображать’. Это понимание имеет прямое отношение к брахманической теории расового конфликта между первыми ариями и местным населением. Действительно, ведическая литература говорит о различиях между *арья* и *даса*, *арья* и *анарья*, *арья-варна* и *даса-варна*, но не столько по «цвету», сколько по иноязычной речи, бытовым нормам и физическому облику. Ассоциации со значением «цвет» стали совершенно непреодолимыми с началом научных исследований, предпринятых европейскими колониальными чиновниками, и теперь лексическая пара «варна — цвет» используется при всех описаниях варн. Такое толкование понятия *варна*, является, вероятно, следствием не очень удачной полевой работы: задавая наводящие вопросы, колониальные этнографы получили от брахманов сообщение, что варны-де для различения между собой символически соотносятся с цветами спектра (белый, красный, желтый и черный соответственно). В исторической действительности все-таки не было такого обычая, чтобы представители варн носили одежду символического цвета¹⁸. Это правда, что белый

¹⁸ Известно, что представители «дваждырожденных» варн носили разные священные нити: брахманы — хлопковые, кшатрии — шерстяные, вайшья — льняные (конопляные). Сейчас все носят хлопковые, но, как говорят, цвета могут различаться: у брахманов белый, у кшатриев красный и вайшьев желтый. Это соответствует, как считается, «цветам ума» того, кто носит священный шнур [Stevenson 1920: 32]. Мне не приходилось видеть цветные шнуры.

как цвет ритуальной чистоты особенно уместен для брахманов; красный как цвет крови и жизненной силы подходит для кшатриев; желтый «цвет золота и зерна» уместен для торговцев; черный цвет по понятным причинам подошел бы шудрам. Но и в таком случае цвета можно расценивать как статусные маркеры; это не причина структурирования по типу варн. Иногда встречается соотнесение варн с тремя *гунами* (*guna*). Качества-*гуны* представлены во всем сущем и в своем сочетании дают характерные особенности всех видимых явлений. Свойства трех *гун*, то есть фундаментальных качеств божественных артефактов, определяются количеством божественного начала в них. Макс Мюллер объяснял: «Все, что рождено в природе, и разум человека тоже, заключает в себе три *гуны*, борющиеся за главенство» [Muller 1919: 337]. Эти *гуны* суть такие: *самтва* (*sattva*) — ясность, чистота, совершенство, радость; *рад-жас* (*rajas*) — страстность, энергичность, активность, страдание; *тамас* (*tamas*) — неясность, неточность, низменность, пассивность. *Самтва* — высшая из гун и соотносится с благочестивыми брахманами; *гуна раджас* наилучшим образом соответствует характеру воинов-кшатриев; вайшья представляют собой сочетание двух высших гун; *гуна тамас* характеризует шудр. В этом соотнесении заметна попытка систематизировать идеальные поведенческие стереотипы и даже психотипы (как говорят индийцы, «цвета ума») представителей разных варн, но это тоже никак не объяснение сути варн. Я думаю, что в обоих случаях мы имеем дело с проявлением ассоциативного образного способа мышления, особенно развитого в бесписьменных культурах.

С наименьшим успехом слово *варна* можно трактовать как производное от глагола *vr̥/var-* ‘выбирать’, что дает значение «избранный, отобранный», и тогда возможно толкование: в варне находятся избранные, в то время как все остальные люди относятся к категории *виши* — «все». Также это слово может быть возведено к корню *vr̥/var-* ‘накрывать, брать под защиту’, этот корень дает значение «покров, оболочка», что наиболее удачно подошло бы к семантическому значению понятия *варна* как категории, объединяющей в своем составе более мелкие таксономические единицы. Даже непонятно, почему эти очень правдоподобные объяснения и словарные формы никак не фигурируют в кастовых теориях. В санскритской грамматике со времен Панини (IV в. до н. э.), великого создателя грамматических и фонологических правил санскрита, превративших его в рафинированный

«окультуренный» язык божественной речи, принята чрезвычайно глубоко проработанная система классификации, которая на тысячи лет опередила большие открытия современной западной лингвистики, в частности теорию фонем. В древнеиндийских лингвистических трактатах понятие *варна* активно используется для обозначения классов фонем (например, пять видов звука «а», различаемых по способу звукообразования в гортани и ротовой полости и называемых соответственно «зубные, заднеязычные, небные» и т. д., составляют варну). Алфавит *деванагари* (*devanāgarī*) и его предшественники составлены на основе этого принципа и представляют собой *варна-малу* (*varṇamālā*), «гирлянду варн». На этом заимствованном из индийской культуры принципе построен даже японский алфавит. В грамматическом контексте *варна* означает «класс», или «разряд», то есть композитная категория явлений одного рода — а именно звуков или букв. На систематике Панини основана индийская научная классификация, и многие таксономические ряды строятся и разъясняются по типу известной всем образованным брахманам и хорошо понятной им лингвистической систематике. В брахманической систематике биологических видов *варны* — это существующие от природы категории, многосоставные части целой картины, включающие в себя множество однотипных компонентов: такие явления, как, например, цепи гор, которые считаются живыми и могут быть описаны с использованием термина «варна» (в данном случае — горных вершин), или человеческие коллективы, объединяющие в своем составе более мелкие группы по некоему видовому признаку. В социальной систематике поэтому правильнее всего трактовать понятие «варна» как сословие, ранг, разряд, статусную категорию, состоящую из множества вполне субстантивированных (имеющих свою самость) дискретных сегментов-*джати*.

Компоненты *варны*, то есть *джати*, отличаются от *варны* тем, что являются категориями родственности, и это видно по самому слову, производному от глагола «рождаться». Термин *джати* имеет в брахманическом социальном учении значение «природной, полученной по праву рождения сущностной характеристики», и соответственно *джати* могут быть разными и многочисленными. Этим словом называются видовые категории созданий Божественного творчества, насельников космоса — от богов и микробов до камней и «комьев влажной глины», которые все имеют душу. Все *джати* характеризуются индивидуаль-

ной «сущностью и качеством». Что такое «сущность и качество» *джати*, брахманы разъясняют так: «Когда мы просим привести корову, то просим привести конкретную корову или какую-нибудь корову, но не “корову вообще”. Вот эта “корова вообще” и есть “коровья *джати*, коровья сущность, качество быть коровой”» [Nakamura 1971: 45]. Обладатели разных сущностей — необходимый элемент в гармонии мироздания, и они имеют конкретные жизненные предназначения. Брахманы учат далее, что человеческих *джати* существует огромное множество, а не один, как считаем мы, биологический вид *Homo sapiens*. Различия между разными *джати* людей (брахманами, водоносами, гончарами, кузнецами и т. д.) принципиально такие же, какие есть между разными видами одушевленных существ в мире природы среди растений, животных, камней и т. д. И главный маркер и суть этого различия — *свадхарма*, то есть врожденное жизненное предназначение, или специализация по роду деятельности. Все *джати*, как учит индуизм, для чего-то необходимы в гармонии Мироздания, если Бог их создает и допускает их существование несмотря ни на что. Говорят так: «Гусеница рождается, чтобы грызть листья, горшечник — чтобы лепить горшки». Брахманы, например, рождаются для того, чтобы совершать жертвоприношения и читать Веды, учить и наставлять людей — в этом состоит их *дхарма*. Ткач рождается, чтобы создавать одежду и храмовые ткани. *Дхарма* воинов включает вероятность убийства, а *джати* воров характеризуется предназначением воровать. Индуизм учит, что «злодеи тоже нужны в этой пьесе жизни»¹⁹, потому что, как говорит один из гимнов *бхакти*, «не зная, что такое несчастье,

¹⁹ Брахман-Абсолют «занимает себя» снова и снова разыгрываемой им «для себя» пьесой, спектаклем сотворения миров — *лила* (*līlā*, букв. «игра, представление»). В Брихадараньяка-упанишаде 1.4.17 говорится: «В начале Брахман был одинок там. Он мечтал: если бы была у меня жена, я мог бы родить сына. Если бы было у меня имущество, я мог бы совершать ритуалы» [цит. по: Viardeau 1989: 38]. Эта необходимость заставляет Его творить миры, считают *джати-пураны*. Неведические учения *бхакти* предлагают вербализованный на житейском языке вариант объяснений на эту тему: Брахман создает паутину этого мира, и сам в ней находится, но наступает момент, и он разрушает ее и, опять оставшись один, создает новую. Вселенная — это манифестация сути Брахмана, и она реальна; но одновременно она непочна и подвержена изменениям и разрушениям в том спектакле *джагат-тамаша* (*Jagat tamāśā*, букв. «мир — театральное зрелище»), каким постоянно занят Брахман, потому что это его «жизненное предназначение», для этого он существует.

не поймешь счастья». *Дхарма* и вообще этические аспекты индуизма специализированы по *джати* — для кшатрия этично применять насилие, для вора — красть, для купца — обманывать. Кузнец может прикасаться к оружию только пока его делает, но и он грешен: в огне его горна погибают многочисленные невинные души — мошки и мотыльки; земледелец ненамеренно губит червяков и иных обитателей почвы, и т.д. Подобные особенности *свадхармы* не расцениваются с точки зрения морали, они принимаются как данность и становятся основой статусной оценки занятий разных *джати*. Брахман и закон кармы так устроили, что они для этого рождены. Как видим, индийцы расценивают свой «мультикультурализм» как полезную и удобную богам множественность разных типов насельников космоса. Правильное взаимодействие разных *джати* гарантирует благополучие общества в целом и способствует поддержанию гармонии во Вселенной. Разнообразные *джати* распределяются по четырем статусным категориям, каждая из которых имеет «жизненное предназначение», то есть специализацию по способу добывания средств существования (формируются варны жрецов, скотоводов-воинов, земледельцев-шудра, варна разнообразных обслуживающих *джати*); так выглядит общество культурных людей. Иерархия варн выстраивается по параметру отношения к ведическому ритуалу и по степени культурности (это, как считается, вещи абсолютно взаимосвязанные). Брахманы-жрецы совершают ритуалы не только для себя и своей семьи, но и для всего общества; кшатрии и вайшья могут лично совершать ритуалы для себя, но на семейные и общинные приглашается брахман; шудра только присутствуют при общинных ритуалах, и любые обряды для них проводит брахман. Шудра не имеют права изучать Веды и знать санскрит, в то время как представители трех высших варн изучают под руководством брахманов и санскрит, и Веды.

Эта идеология находит объяснения, почему нужна кастовая община. В кастовом обществе разные виды профессиональной деятельности закреплены за отдельными *джати* как их жизненное предназначение, и оно вербализуется в адресном религиозном наставлении для каждой отдельной *джати*, которое называется *джати-дхарма* («закон жизни *джати*»). Все *джати* обязаны помогать друг другу в организации «культурной» жизни на «территории *дхармы*», потому что, специализируясь на одном виде труда, они не обладают самодостаточностью в жизнеобеспече-

нии. Разделение труда (или это все-таки распределение ресурсов?) между ними реализуется в форме кастовой общины. Налаживается комплиментарное участие локальных групп разных *джати* в создании экономических условий существования, в поддержании порядка и в выполнении ритуалов, то есть в обеспечении самодостаточной гармоничной жизни на началах взаимопомощи, причем далеко не только в деревне, но и в городском квартале, и в заморской иммигрантской группе, тут же становящейся общиной. Это трактуется как «взаимопомощь» *дждаджмани* и прямо предписывается всем соблюдающим *дхарму* «компонентам мироздания» как моральный долг, поэтому кастовая община формируется и воспроизводится везде, где есть хотя бы две семьи разных *джати*. Кастовая община существует при всех моделях макроэкономики и, я бы сказала, при любом способе фискальной эксплуатации этих общин. Она занимается жизнеобеспечением конкретных семей разных *джати*, оказавшихся в данное время в данном месте, и не ориентирована на товарное производительное хозяйство. Именно в кастовой общине выстраивается иерархия статусов, которая всегда конкретизирована на региональном уровне, потому что это практический вопрос общения. Так осмысливается и жестко закрепляется разделение труда в кастовом обществе. Более того, можно говорить, что совокупность всех *джати* выстраивается в территориальную макрообщину, обитающую на «территории дхармы» всего Южноазиатского субконтинента и налаживающую распределение ресурсов и разделение труда, но уже не между клановыми сегментами, а между сегментированными на множество *джати* варнами; агенты в разделении труда (распределении природных ресурсов) на уровне макрообщины — варны. Системный принцип индийской культуры, как уже говорилось, фрактальный. В пространстве *дхармы* на всех уровнях, во всех измерениях и масштабах повторяется самоподобная структура магического круга («общины»), внутри которого есть все, что нужно для самодостаточного автономного существования.

У всех *джати* кастового общества есть особенный статус, место в брахманической системе классификации живых существ, прямо связанной с концептом переселения душ. Разнообразие одушевленных сущностей, или различных *джати* насельников космоса, — это спектр возможных вариантов перерождения, и границы между людьми и их соседями в этом континууме тва-

рей нечеткие. «Способность чувствовать боль, испытывать страдание — это фундаментальное свойство существования в сансаре, по крайней мере на земле. Невозможность ощущать боль рассматривается как признак полной бесчувственности, и таких можно исключить из ряда одушевленных существ» [Schmithausen 1991: 95]. Списки всего спектра тварей есть в упанишадах, дхармашастрах, философских трактатах буддизма и джайнизма, даже в Махабхарате. Наиболее детально классификация *джати* разработана в джайнизме, но размышления и абстракции на данную тему относятся к общеиндийскому ресурсу идей. Основная мысль такая: нет принципиальной разницы между человеком и животным. Как и животные, человек эгоцентричен (поддается своим чувствам), желает удовлетворять свои желания, страдает от неудач²⁰. «Индийцы думают о человеке как об одном из видов “живых существ”. Моральные правила, которые регулируют человеческие взаимоотношения <...> распространяются на отношения между людьми, животными и другими живыми существами <...> Тексты говорят, что все живые существа имеют глубокую любовь к жизни, хотят телесного комфорта, и с ними не надо обращаться жестоко. В идеале даже муравей на дороге не должен быть раздавлен» [Nakamura 1971: 123–124].

Простейшая классификация такая: есть две группы *джати* — *чара* (сага), способные к движению твари, и *ачара* (асага), то есть растения и «неживые», хотя и одушевленные (обладающие чувствами и разумом) природные феномены.

С ведических времен разработана иерархия существ по наличию органов чувств и органов действий. В такой классификации земля, вода, огонь, ветер, растения обладают только одним чувством — осязанием и отвечают только на него. Например, листочки растений типа мимозы сжимаются от прикосновения. Когда мы прикасаемся к огню, он «чувствует» это и обжигает нас. «Обладающая одним чувством» вода отвечает на наше прикосновение, то есть проявляет себя как живое существо, только если она проточная; поэтому именно проточная вода бывает ритуально чистой (если нет возможности совершать омовение в реке, это делают из пруда, но воду обязательно льют на себя сверху из специально предназначенного для этого сосуда). Червяки и всякие головоногие обладают двумя чувствами — они чувствуют при-

²⁰ Мы обычно думаем, что животные в чем-то похожи на людей.

косновение, и они «едят только то, что им нравится». Муравей обладает тремя чувствами, у него добавляется зрение, пчела — четырьмя, потому что умеет различать запахи. Человеку даны пять чувств: осязание, вкусовые ощущения, зрение, обоняние и слух. Он воспринимает эти ощущения соответствующими органами, которые индийские мыслители называют органами познания. Также у него есть пять органов действия, и они выполняют определенные функции; это рот, руки, ноги, половые и выделительные органы. Оба типа органов для человека одинаково важны. Пять чувств развились также у богов, существ ада, слонов, павлинов, рыб. Столь разнородная категория делится на две группы: те, которые имеют разум, и те, которые его не имеют (рыбы и иные морские обитатели). Таким образом, в классификации по наличию органов чувств и органов действий небесные существа, существа ада, слоны, павлины стоят к людям ближе остальных. Далее других отстоят от людей земля, камни, вода, огонь, растения. В середине шкалы — муравьи и пчелы.

Самая практически важная классификация — по способу рождения. Она имеет несколько модификаций. Джайнские тексты выделяют три группы *джати*: 1) божества и существа ада — нерожденные, случайно появившиеся; 2) рожденные через лоно (с плацентой, без плаценты и через яйцо); 3) все остальные, которых может быть два подвида: рожденные сгущением жидкостных сред (клещи и другие кровососущие) и рожденные через семязародыш. Айтарея-упанишада, Махабхарата и иные брахманические книги говорят о четырех группах живых существ: рожденные из плаценты; рожденные из яйца; продуцируемые влагой и теплом (различные кровососущие); развивающиеся из зародыша (то есть растения). Человек относится к животным, как рождаемый через плаценту [Nakamura 1971: 125]. Эти четыре категории конкретизированы. В Законах Ману, например, дается следующее перечисление: «*Киннара* (класс полубожественных существ. — *Е. У.*), обезьяны, рыбы, птицы разных видов, домашний рогатый скот, олени, люди, плотоядные звери с двумя рядами зубов, маленькие и большие черви и жуки, мотыльки, блохи, мухи, пауки и сороконожки, все кусающиеся и кровососущие насекомые и некоторые виды неподвижных вещей (это *джати* тварей. — *Е. У.*). Их порядок по способу рождения: крупный рогатый скот, олени, плотоядные звери с двумя рядами зубов, раکشасы и люди рождаются в матке; из яйца рождаются птицы, змеи, крокодилы, рыбы,

черепахи и похожие на них земные и водные морские животные; из жаркой влаги происходят все кровососущие насекомые, блохи, моль, мухи, пауки, сороконожки и им подобные. Все растения, распространяемые семенами или упавшими кусочками, растут от корней; однолетние растения такие, которые, принеся много цветов и плодов, погибают после их созревания; те деревья, которые дают плоды без цветов, называются *ванаспати* (*vanaspati*, букв. «хозяева леса»), но те, которые дают цветы и фрукты, называются *врикша* (*vṛkṣa*); различные растения с множеством стеблей, растущих от одного или нескольких корней, разные виды трав, ползучих и карабкающихся лиан — все они произрастают из семян или отпавших кусочков» [Manu 1886: 1.39–1.48]. Далее Законы Ману провозглашают: «Из созданных существ наиболее совершенные те, что обладают душой; среди одушевленных те, которые существуют разумом; из имеющих разум — люди; из людей — брахманы; из брахманов те, которые обучены Веде; из ученых те, которые осознают необходимость и способ выполнения предписанных обязанностей; из тех, кто обладает этим знанием, — те, которые выполняют эти предписания (ритуалы. — *Е. У.*); из выполняющих — те, которые понимают, что такое Брахман» [Manu 1886: 1.96–1.97]. Человек имеет много общего с другими живыми существами. Но он все же стоит неизмеримо выше, чем они, в своем развитии. Человек — это думающее животное: санскритское *манушья* этимологически связано с корнем *man-* ‘думать’. В тексте Айтарея-араньяки разъясняется: «Сок бежит в сосудах растений и в разуме человека. В человеке душа наиболее ясно видна, потому что человек награжден разумом. Он смотрит, видит и объясняет, что он при этом думает, знает, что такое “завтра”, и стремится к нему, различает между реальным и нереальным миром и старается достичь бессмертия, хотя знает, что он смертен» [Nakamiga 1971: 125]. Человек имеет разум, который дает ему возможность осознать стоящие перед ним жизненные цели и определить задачи для их достижения. Человек не только, как всякое живое существо, удовлетворяет свои инстинкты и природные нужды, например голод и потребность в продолжении рода. Человек имеет и возвышенные потребности. Главная из таких потребностей приводит человека к раздумьям над смыслом жизни и к поискам пути спасения. Человек отличается от других существ тем, что ему дарована способность выполнять *дхарму*. Человеческая жизнь — единственное состояние, когда душа может

освободить себя от бесконечного круговорота рождений и смертей и достичь спасения [Nakamura 1971: 126]. Чандогья-упанишада наставляет: «Человек, у которого в этом мире *дхарма* выполнена хорошо, будет снова рожден как брахман, кшатрий, вайшья. Наоборот, те, кто поступал плохо, будут рождены снова «в матке собаки, свиньи или *чандалы*» [Nakamura 1971: 126]. Есть вероятность выпасть в самый низкий ранг и оказаться среди кровососущих и микробов.

«Технические детали» новых воплощений таковы. Есть два пути для вечной души после кончины очередного тела: «путь богов» (*devayāna*) и «путь предков» (*pitṛyāna*). Эти варианты представляют собой странствия души по пространственно-временному континууму. «Путь богов» таков, что душа входит в огонь погребального костра, оттуда — в пространство светлого дня, далее — в ту половину месяца, когда Луна прирастает, из него — в ту половину года, когда Солнце движется по эклиптике в направлении на север, — это все светлые, благоприятные половины временных периодов. Из этих месяцев душа попадает в мир богов, где пребывают Солнце, огонь молний и зарниц. И потом она входит в мир Брахмана, откуда никогда не вернется в земной мир. Тот, кто своими жертвоприношениями и аскетизмом заслужил для себя «путь предков» *пित्रияна*, входит в дым своего костра, а далее в ночь, в убывающую Луну, в половину года, когда Солнце движется на юг, попадает из этих месяцев в мир духов предков, где остается на какое-то время, чтобы стать пищей для богов. Луна на небе тоже убывает потому, что они ее подьедают. Затем душа начинает обратный спуск в земное пространство: она входит в небо, в воздух, с дождем падает на землю. Далее ее ждут варианты перевоплощений. Наиболее недостойные «рождаются из жаркой влаги». Так можно оказаться в числе крошечных существ, жизнь которых эфемерна, и они бесконечно крутятся в кругу мельчайших существ, червей и насекомых, имея лишь ничтожные шансы выбраться из этого мира. Это самые страшные муки, как учат упанишады, и попадают в этот круг живых существ «из темноты». Трудно выбраться из категории растений. В них попадают буквально как дождь с неба. Эти души вырастают в качестве риса или ячменя, трав и деревьев, кунжута и бобов, и есть лишь небольшая вероятность выйти из этого разряда: в том случае, если кто-то поел эту растительную пищу «и испустил семя» — тогда через семя душа могла бы переместиться в другой

класс, животных или людей. Через семя душа может попасть в яйцо (если зерном питалась птица) и в «разные матки», если кормится зверь или человек. Попадание в матку собаки считается очень неудачным. Вариант пути по сансаре может быть, например, таким: червь, насекомое, рыба, птица, лев, вепрь, носорог, тигр, человек. В континууме одушевленных *джати* стоят не только существа рая и ада, но и кристаллы, камни, «комья влажной глины». Семена и клубни, которые «могут прорасти», тоже живые. Великий философ Рамануджа полагал, что возможны также воплощения в виде камня, комка земли, водного животного [см.: Schmithausen 1991: 4].

Буддисты и джайны в своей натурфилософии вывели из континуума одушевленных *джати* растения, потому что «иначе нечего было бы есть». По представленным в буддийских текстах размышлениям хорошо понятно, как расцениваются одушевленные *джати*. Живое растение — «дающее побеги, полностью развитое зеленое, свежее, не поврежденное срезанием, не вырванное с корнем, то, с которого не сорваны листья, почки, бутоны, фрукты» [Schmithausen 1991: 5]. Эта характеристика имеет первостепенное значение для буддийских и джайнских монахов и монахинь, которые озабочены тем, чтобы не нанести вреда живым существам. Поэтому формулируются пять требований к еде для аскетов: они могут употребить в пищу лишь «то, что повреждено огнем, ножом, ногтями (при сборе), уже свободно от семян и зерен (перезрело и начало подгнивать, упав с растения: это значит, что дерево само отдает свои плоды. — *E. V.*)» [Schmithausen 1991: 37]. С точки зрения *ахимсы* важно, чтобы монахи не повредили растения сами: это должен сделать кто-то другой. Так появляется особое правило для подаваемой аскету еды: фрукты, растения, семена и зерна обращаются в пригодную для аскетов пищу способом надрезания их ножом. Это вполне формальный акт: достаточно поцарапать один из фруктов в корзинке, чтобы сделать их пригодными для монахов и монахинь [Schmithausen 1991: 40]. Строгим вегетарианцам нельзя есть «куски растений, которые могут укореняться» (такие как сахарный тростник): они живые. Не стоит есть клубни и луковицы растений по тем же соображениям.

Общеиндийским является представление, что соблюдающий правила человек не станет «не только копать землю, но и проводить борозды, выжигать, процарапывать поверхность земли, вты-

кать палки или колышки, не будет провоцировать обвалы и оползни на берегу реки» [Schmithausen 1991: 49]. Напротив, дороги считаются безжизненными, потому что по ним «проезжают колесницы», идут тягловые животные с телегами, ходят люди. Эту территорию можно осквернить дополнительно, в частности по такой надобности, какая несколько раз в день бывает у всех живых существ. *Бханги* и иные «неприкасаемые» эти дороги чистят.

Вплотившись, то есть родившись в конкретной *джати* в присущей ей форме, существа имеют «общую судьбу» с другими представителями своей *джати*, в том числе с биологическими родственниками. Поэтому в мире индуизма не принято рефлексировать по поводу своего общественного статуса: кем родился, так и живешь. «*Дхарма* — удовлетворенность тем, что имеешь, своей жизнью» [Manu 1886: II, 6]. Комплексовать в связи с собственной *дхармой* не принято. «Общая судьба», связывающая и благополучных обывателей, и изгоев-неприкасаемых, «некультурных дикарей» всех типов, «бродячих артистов и разбойников» и т. д., делает обладателей этих, как достойных, так и незавидных, статусов весьма сплоченными, способными отстаивать свои интересы на всех уровнях общественных отношений, и это их право признают представители всех остальных *джати*. В кругу «общей судьбы» всегда налаживается своя независимая от чужих условностей и сокрытая от чужих оценивающих глаз жизнь. Это верование индуистов ответственно за тот высокий уровень самооценки, который характерен для любого, даже внешне мизерабельного существа в мире индийских *джати*. Все выполняют богоданные жизненные предназначения.

В описанном биосоциальном континууме одушевленных тварей человеческое общество занимает очень небольшой участок, но его жизненные предназначения огромны: люди сознательно поддерживают Вселенскую Дхарму, совершая ритуалы и не разрушая природных начал космоса. Отсюда скрупулезная регламентация и ритуализация хода жизни, столь характерная для кастового строя, и экологическая направленность систем жизнеобеспечения индийских общин. Брахманическое наставничество неизменно отдает приоритет адаптивным технологиям хозяйствования. В этом контексте особенно показательна *шилпа-шастра* (*śilpaśāstra*), система знаний о строительстве, архитектуре и связанных с ними ремеслах, имеющая отношение к Ведам. Можно сказать, что *шилпашастра* — это наука о создании ис-

кусственной среды обитания. В специальных книгах данного направления рассказывается о ритуалах и обрядах, связанных с этими видами работ и профессиональных обязанностей, рассматриваются научные основания форм и видов искусства, разъясняются технологии и техники создания предметов материальной культуры. Дело серьезное: *шилпа* (*śilpa*), работа рук человеческих, говорится в Айтарея-брахмане, является имитацией божественных форм; применяя те же «пропорции и ритмы», которыми руководствуется в своем творчестве Брахман, мастера вводят в жизнь эрзац-творения, подражание видимому многообразию результатов божественного творчества. Если не следовать канонам *шилпашастры*, то можно нарушить миропорядок, и столь драматически нарушить, что неизвестно, как потом справиться с получившейся дисгармонией. Поэтому классические *шилпашастры* наряду с технологическими тонкостями профессиональных знаний разъясняют и их магико-ритуальные аспекты (не всегда санскритские).

Жизнь в соответствии с *дхармой*, понимание *дхармы* и ее выполнение — это культура. Культура отличает людей от иных одушевленных тварей, от первозданной натуры. Культура рассматривается как процесс и результат осмысленной человеческой деятельности. С глубокой древности «культурный» образ жизни ассоциировался прежде всего с осознанием необходимости совершать ведические ритуалы и, в частности, с принятием брахманических ритуалов сопровождения жизни обрядами *санскара* (*saṃskāra*, букв. «усовершенствование» души и тела)²¹. «Во всей религиозной литературе индуизма ответ один: именно способность совершать ритуалы, и как ее венец, способность освободиться от совершения ритуалов — это то, что отличает человека и от животных, и от ведических богов. Животные, которые по рождению не наделены возможностью знать Веду, также не могут совершать ритуалы, которые она предписывает. Пураны говорят, что животные полны темноты, невежества и инерции; *миманса* (*mīmāṃsā*) говорит, что они не в состоянии ставить перед собой цели <...> Принципиально только неспособность совершать ритуалы делает животных расположенными ниже суще-

²¹ В связи с этой необходимостью принимающие власть брахманов общины должны были буквально кормить живущие около них колонии брахманов в обмен на их профессиональные услуги.

ствами, наказанными изживать в этой жизни грехи, которые были совершены в прошлой человеческой жизни. Над людьми выше стоят небесные обитатели — боги, и они тоже не могут совершать ритуалы и желать освобождения из круговорота перерождений. Пураны объясняют, что боги счастливы, и им нечего желать, поэтому ничто не может заставить их делать что-нибудь вообще. *Миманса* более прозаически рассуждает, что они не могут совершать жертвоприношения потому, что над ними нет других богов, которым надо делать жертвоприношения» [Biardeau 1989: 35]. Понятно, почему самый совершенный вид человека — брахманы, которые постоянно имеют дело с ритуалами жертвоприношения. Напротив, представители четвертой *ашрама*, а также равные им по образу жизни и по статусу «профессиональные» отшельники и странствующие аскеты *санньясины*, которые обитают в «лесу», «в пещерах», «на горах», где нет алтарей и ритуального жертвенного огня, пребывают вне очищенного, освященного ритуалами пространства и вне общества, и общество имеет право не принимать во внимание их интересы. Им не полагается иметь при себе огонь — этот символ семьи и жертвоприношений остается в культурном мире, *санньясины* отказываются от него во время ритуала отхода от социальной жизни. Они могут рассчитывать только на себя и очищают свой дух и свое тело внутренним огнем *тапаса*, который разогревается и аккумулируется аскезой. Достигнутое состояние ритуальной чистоты они поддерживают и тем, что соблюдают *ахимсу* — не лишают жизни другие одушевленные существа, потому что, пребывая в статусе *санньясина*, аскеты не поддерживают огонь, не готовят себе еду, не совершают ритуалы; они питаются только подаванием и тем, что могут найти в лесу. Их антиподы домохозяева *грихастха*, напротив, в своей хозяйственной деятельности и при совершении ритуалов постоянно вынужденно отнимают жизнь у других тварей, например, у сгорающих в огне жертвенного очага «живых душ», обитающих в дровах, и у мошек, прилетевших на огонек, у зерна, которое в каждом доме растирают в жерновах для получения муки, у находящихся в воде мельчайших существ, которые погибают при ее процеживании для питья, и т. д. Кастовое общество не только осознает, что *санньясины* проходят «испытание жизнью», когда они пребывают вне домашней обустроенности, но и развивает по этому поводу особую систему идей, расценивающих лишения как вариант религиозного благочестия. И эта философия антибрахманиче-

ская: она признает возможность морального совершенства, обретенного не по статусу рождения, а через личные заслуги. Кстати сказать, чем более ужасающим обывателей аскетическим подвигам подвергает себя отошедший от общества *санньясин*, тем лучше оно его кормит. Это заметили еще первые буддисты, которые, однако, отказались от практикования жестких аскетических вариантов благочестия, достигаемых путем истязания плоти.

Социальное пространство индуизма включает домашних животных: вспомним конфигурацию семейной общины ариев, состоящей из «чад и домочадцев» в виде «всех, кто рождается в доме»: лошадей, коров, детей. Домашние животные могут быть принесены в жертву богам и таким образом участвуют в ритуалах. Поэтому они имеют более высокий статус, чем дикие звери, «на которых охотится ритуально нечистый охотник». Среди всех животных корова занимает привилегированное положение, и это связано с ее значением в ритуалах и в жизни жрецов: продукты коровьего молока составляют важную часть пожертвований, и «брахман без коровы — это неполный брахман» [Biardeau 1989: 35]. Корова почитается «как мать», потому что кормит людей своим молоком. Этим объясняется ее уникальный статус среди всего природного окружения индийца.

Итак, участие в ритуалах служит основанием для выстраивания иерархии внутри кастового общества. Варны и *джати* ранжируются по этому признаку. Высокий статус мужчин обусловлен участием в ритуалах. *Дхармашастры* кодифицируют патриархальное установление: женщина становится признанным членом общества лишь как жена своего мужа и как мать сына. Она иницируется в социальный коллектив во время брачного обряда, и участие в ритуалах совместно с мужем и в помощь ему становится одной из ее главных забот на весь период жизни в супружестве: индуизм учит, что жена является нераздельной частичкой существа своего мужа. Женщины, таким образом, в обществе стоят ниже мужчин; женская жизнь — это вариант искупления за грехи прошлого рождения. Представители пограничной варны *шудра* находятся в сходном положении. Их единственное врожденное предназначение — «служить подчиненно остальным трем варнам» [Мани 1886: I.91]. И тем и другим надеяться не на что, кроме как на лучшее новое рождение по результатам наработанной в нынешнем рождении *кармы*. В этой жизни придется потерпеть. Считается, что души, попавшие в низкие «неприкасаемые»

джати (собираательно в текстах — *чандала*), а также в *джати* небесных существ, животных, растений, существ ада, не имеют разума, и поведение их, как мы сейчас говорим, ситуативное. Они могут лишь реагировать на внешние и внутренние раздражители. Они, в частности, как учит индуизм, не могут контролировать процесс воспроизводства своей *джати*. У них нет привязанности друг к другу и особых правил сохранения чистоты своей *джати*, они не опасаются инцеста и промискуитета и демонстрируют всякую иную некультурность.

Культура понимается как сопровождение брахманическими ритуалами любой активности (и труда, связанного с жизнеобеспечением, и физиологической деятельности), что доступно только разумному человеку и отличает его в мире одушевленных существ. В своем нынешнем жизненном предназначении человек практически ничего изменить не может, его *свадхарма* — данность, и сейчас необходимо накопить хороший баланс деяний к следующей жизни. Для этого нужно совершать лично и заказывать брахману весь спектр ритуалов. Нужно трудиться, но любая трудовая деятельность, по мысли брахманских идеологов, есть вмешательство в результаты божественного творчества и поэтому должна сопровождаться ритуалами и магическими предосторожностями. Особенно труд ремесленника, подражающего в своем труде Богу-Творцу и привносящего в мир то, чего не сделал Брахман; он видоизменяет природные материалы и создает новые, и это чревато опасностями. Производство продуктов питания, изготовление и употребление пищи — тоже обрядовая практика, и она подробно регламентирована для разных кастовых общностей. Гигиенические процедуры строго ритуализованы. Вся жизнь человека рассматривается в этой системе представлений как один непрерывный ритуал, одно большое жертвоприношение, призванное способствовать поддержанию нормального течения дел — восходу Солнца, росту Луны, смене времен года и развитию растений, рождению детей и благополучию праотцев в загробном мире и т. д. Выполнение собственной *дхармы* — это ритуал длиною в жизнь не только потому, что необходимых обрядов и ритуализованных ситуаций бесконечно много и на их проведение могло бы уйти все время, но и потому, что всякая активность, любые жизненные проявления и даже частности физиологического характера в той или иной ситуации или под тем или иным углом зрения рассматриваются как своеобразное жертвоприно-

шение богам или как необходимые элементы дхармического порядка. «Тип поведения, который ведет к накоплению хорошей кармы, описывается таким образом: делать хорошее для других, накормить голодного, не красть, не желать жены ближнего. К этому добавляются: кормить брахманов, выказывать должное уважение старшим и, самое главное, безропотно выполнять всю работу, определенную для вашего положения в жизни, то есть присущую вашей касте, вашей семье, стадии жизни в соответствии с вашим местом в процессе вечного движения. С другой стороны, воровство, прелюбодеяние, предательство, жестокость к людям и животным и неподчинение старшим (в числе которых и высшие касты) ведут в нижние миры» [Karve 1961: 92–93].

Во всех этих представлениях прочитывается главная идея панэнтеистической религии: если мы не можем управлять силами природы, то можем их контролировать с помощью ритуалов. Философия индуизма поддерживает кастовый строй через концепты *дхармы*, *кармы* и *сансары* и антитезу «природа *пракрити* (*prakṛti*) — культура *санскрити* (*samskr̥ti*)». Таким образом, *джати* рассматриваются в индуизме как классификационные единицы природного разнообразия биологических видов, или биосоциального континуума *джати*. Человеческие *джати* классифицируются наряду с иными одушевленными тварями, в число которых входят и кристаллы, и «небесные жители». Очень важно подчеркнуть, что при отмеченном подходе к делу в брахманической идеологии расовая проблема, вопреки мнению многих научных работ, практически не звучала. Иного рода бесчисленные преграды стоят между каждым и любыми *джати* этого общества. Но внутри каждой социальной, культурной *джати* отношения определяют взаимопомощь и постоянное стремление к поддержанию и регулированию контактов.

Самое важное в традиционной организации *джати* — это структурирование рядов, выстраивание паритетных и иерархических схем доступа отдельных *джати*, групп (комплексов) *джати* (каст и варн) и кастовых общин к ресурсам и возможностям (в том числе к участию в ритуале), регламентирование и «окультуривание» желаний и стремлений, жесткая канализация всякой деятельности в пределах разрешенных «коридоров». Концепт *кармы* и идеологема опасного для *дхармы* неритуализованного деяния также работает на поддержание достигнутого *status quo* и однажды обретенного равновесия в системе. Эта жесткая рас-

пределительная регламентация пользования жизненно важными ресурсами и возможностями, сопровождаемая адресными религиозными наставлениями отдельным общинам и кастовым коллективам, проводится в интересах всего общества и доведена в кастовой социальной модели до виртуозной степени. Но она заметна уже у первобытных сообществ, которые осмыслиют и вербализуют весьма похожий способ регулирования своей жизни. Вероятно, в своей развитой до логического предела форме архаическая первобытная модель структурирования связей в обществе становится кастовой моделью.

Подтверждение вышеизложенным соображениям я нахожу в уже упоминавшейся работе К. Леви-Стросса «Медведь и цирюльник» [Lévi-Strauss 1963]. Автор не исследовал индийскую касту детально и предметно, но, судя по всему, был уверен, что она стоит близко к первобытности. Вероятно, только искусственность научного образа касты и то, что в литературе не представлены специальные исследования об индийской традиционной категории *джати* (так сказать, истинной, а не придуманной касте), помешали К. Леви-Строссу расставить точки над «i» в вопросе о природе индийского кастового строя. Заметно, что относясь с уважением и доверием к мнению специалистов по касте, К. Леви-Стросс не акцентирует свои предположения и приостанавливается в своих размышлениях и сопоставлениях: он говорит лишь о «симметрии» и «параллелизме» обеих систем. Полезно учесть объяснение автора рассматриваемой статьи, что, пользуясь понятием «тотемизм», он «никогда не относит это понятие к чему-то существовавшему в прошлом или настоящем, но относит его только к инструменту классификации, с помощью которого дискретные элементы внешнего мира ассоциируются с дискретными элементами социального мира» [Lévi-Strauss 1963: 7]. В итоге он формулирует ошибочный, на мой взгляд, вывод, что «те огромные различия, которые существуют между тотемными группами и кастовыми системами, несмотря на их логически перевернутое сходство, могут быть приписаны тому факту, что касты правы и тотемные системы ошибаются, когда они верят, что предоставляют реальные услуги подобным себе группам» [Lévi-Strauss 1963: 10]. На мой взгляд, социальная форма *джати* и модель взаимодействия между разными *джати* абсолютно органична для тотемического способа выстраивания социальных связей, как описывает эту тотемическую модель К. Леви-

Стресс. Поэтому сам ход рассуждений К. Леви-Стросса очень интересен и полезен для индологии, хотя пока остается ею невос- требованным. Я возьму на себя смелость сделать некий конспект из существенных положений статьи К. Леви-Стросса, которая не принадлежит к числу его широко известных работ, но очень важ- на для нашей темы.

К. Леви-Стресс основывался на ранних этнографических описаниях; в частности, в словаре каст и племен Э. Тэрстона опи- саны тотемные кланы дравидских племен и кастовые подраз- деления. К. Леви-Стресс обратил внимание на то, что в ранних исследованиях по Австралии (1830–1850 гг.) секции и подсекции часто описывались с использованием термина «каста»: «Это, я думаю, нельзя оставлять без внимания. <...> Даже при поверх- ностном взгляде заметно некоторое сходство между австралий- скими племенами и кастовыми обществами; каждый сегмент вы- полняет особую роль, которая направлена на благо всего общества и комплиментарна функциям, переданным другим сегментам» [ibid.: 3–4]. К. Леви-Стресс делает важнейшее для антрополо- гической концепции кастового строя сравнительное исследова- ние о механизме обмена «едой, нужными для жизни товарами и услугами, а также женщинами» [ibid.: 4] между тотемными группами и в кастовой среде. Автор статьи приводит примеры из антропологии Австралии, Америки и Африки. Особенно вырази- тельные примеры почерпнуты из исследования Дж. Роскоу по культуре *баганда*. «Нам говорят, что баганда имели около 40 клан- нов, каждый обладал двумя тотемами, из которых первый имел отношение к запрету на пищу “для того, чтобы сделать ее доступ- ной другим в большем количестве”, что является приблизитель- ной аналогией австралийского верования в то, что, воздерживаясь от употребления в пищу своего тотема, каждый клан обретает силу увеличивать его (количество). Так же как и в Австралии, каждый клан был связан с территорией, которая, в случае с *баган- да*, обычно располагалась на священном холме. Кроме того, каж- дый клан имел множество привилегий, обязательств и запретов, таких, например, как причастность к царской власти и другим (знакам) величия, предоставление жен царям, изготовление регалий и забота о них, обеспечение других кланов определенными видами пищи, а также особое профессиональное занятие. Клан Грибы, например, был известен как единственный изготовитель одежды из луба, а все кузнецы, как предполагалось, вышли из

клана Бесхвостая Корова. В таких случаях мы можем резонно спросить себя — имеем ли мы дело с тотемными кланами, профессиональными кастами или с промежуточной формой, объединяющей оба эти типа?» [ibid.: 4] Далее автор углубляется в рассмотрение вариантов классификационного соответствия между социальными сегментами и природными биологическими видами, и оказывается, что возможно «перевести или перекодировать “тотемическую” систему в кастовую систему и наоборот, а также дать конкретные примеры обществ, которые фактически сделали это» [ibid.: 6]. К. Леви-Стросс полагает, что в социальной культуре австралийцев присутствует «один из вариантов кастовой системы», нечто вроде кастовой системы (a kind of caste system). В случае с *баганда* «касты и их взаимные отношения кодируются, так сказать, в соответствии с природной моделью, по примеру разнообразия биологических видов, как это происходит с тотемными группами» [ibid.: 6]. В примере с племенами североамериканских индейцев К. Леви-Стросс говорит: «Племена мускоги составляли некое связующее звено между “истинно” тотемными обществами равнин и единственным “настоящим” кастовым обществом, известным в Северной Америке — натчезами. Таким образом, я установил пока, что в двух частях мира, традиционно воспринимавшихся как “тотемические”, так называемые тотемные группы Австралии могут интерпретироваться как группы, специализированные по занятиям, в то время как в Америке социальные сегменты, которые могут на самом деле функционировать как касты, осмысляются по тотемной модели» [ibid.: 6]. Затем К. Леви-Стросс переходит к рассмотрению ситуации в Индии, «классической стране каст». Следуя общей теории касты, автор статьи говорит: «Здесь, вместо того чтобы осмыслять касты по природной модели, наоборот, проявляют тенденцию к осмыслению остаточных тотемных групп по культурной модели» [ibid.: 7]. Изложенные выше мои материалы по натурфилософии *джати* убеждают, как я хотела бы надеяться, в том, что *джати* осмысляются именно «по природной модели», но эти вещи, не интересующие теоретиков касты и доселе не описанные в литературе о кастах, оставались неизвестными К. Леви-Строссу. Соответственно все его дальнейшие размышления и сопоставления носят несколько умозрительный характер. «Представляется вероятным, что в то время как в Америке касты не были распознаны и были описаны в системе тотемных классификаций, в Индии

<...> остатки тотемных групп стали использовать символизм технологических и связанных с профессиональными занятиями определений для выражения различий между социальными группами» [ibid.: 7–8]. Здесь автор имеет в виду номенклатуру каст (в моей концепции — *джати*), которая обычно включает названия по профессии, иногда с детальными уточнениями технологической специализации. Он объясняет далее, что «экзогамные группы часто склонны определять себя как тотемные группы, потому что помимо экзогамии они нуждаются в объективной модели, в соответствии с которой они могли бы выразить свое социальное разнообразие. В обществах, где разделение труда и профессиональная специализация не существуют, единственная возможная объективная модель может быть найдена в естественном разнообразии биологических видов. Потому что существуют только две объективно данные модели действительного разнообразия: одна на уровне природы, и она составлена из таксономической системы естественных видов, и другая на уровне культуры, и она представлена социальной системой занятий и профессий» [ibid.: 8]. Это глубокие наблюдения. Очень жаль, что индийская традиционная естественнобиологическая классификация *джати* и, судя по всему, сами *джати* не были известны К. Леви-Строссу и это обстоятельство не позволило сделать решающий шаг в осмыслении природы кастового строя. Искусственно созданные «касты» (не *джати*) не могут быть классифицированы на объективных основаниях. Поэтому в ходе дальнейшего рассмотрения темы К. Леви-Стросс приходит к выводу, что «и кастовая система, и так называемые тотемные системы постулируют изоморфизм между природными и культурными различиями. Применение этого постулата вовлекает в каждом случае симметричные и перевернутые (*inverted*) отношения. Касты определяются в соответствии с культурной моделью и должны формулировать свой брачный обмен по натуральной модели. Тотемные группы берут за образец брачного обмена культурную модель, но сами должны быть определены через натуральную природную модель. <...> В тотемных системах мужчины культурно (устанавливая правила тотемной экзогамии. — *Е. У.*) обмениваются женщинами, которые производят их природным образом, и претендуют на то, что производят культурным образом (своим трудом и усилиями. — *Е. У.*) виды животных и растений, которыми они обмениваются природным способом: в форме продуктов питания,

которыми можно обменяться, потому что любой биологический индивидуум может обойтись без одного вида еды и прожить на других. Поэтому, можно сказать, истинный параллелизм существует между обеими формулами и можно кодировать одну в терминах другой. В действительности этот параллелизм более сложный чем мы думали вначале», — заключает К. Леви-Стросс [ibid.: 9]. Выше мною показано, что индийские *джати* классифицируются по модели природного континуума и определенно ведут себя, согласно терминологии К. Леви-Стросса, как тотемные системы, а разделение труда и распределение ресурсов, в том числе и вновь созданных, в кастовом обществе происходит определенно по тотемной модели. Создается по-своему равновесная и жизнеспособная «биосоциальная система».

Идеология кастового строя основана на сакрализации варн («дхарма/закон четырех варн»), связана с представлениями о ритуальной чистоте и оскверненности организмов, субстанций и ситуаций, поддерживается важнейшими мировоззренческими концептами индуизма (*дхарма, сансара, карма*), но в сущности направлена на достижение упорядоченности и управляемости во всем спектре социально-экономических взаимоотношений через выстраивание разноплановых иерархических и паритетных статусных схем между обособленными и профессионально специализированными *джати*. Статусы кастовых общностей передаются по наследству в собственном закрытом кругу; они выражаются в терминах принадлежности к одной из варн (или по невключению в строй варн), соизмеряются по параметрам доступа к духовным ценностям брахманизма-индуизма (Ведам и ведическому ритуалу), по степени «культурности» и ритуальной чистоты их профессии (способа добывания средств существования), по степени «культурности» их брачных обычаев, бытовых норм, диетических предпочтений и иных особенностей образа жизни, в том числе по положению женщин в общине. Варны, таким образом, сохраняют свое значение иерархической системы социальных (по способу жизнеобеспечения) и ритуальных (по отношению к ведическому ритуалу) статусов²². А осознание ландшафтно-климати-

²² Наблюдения антропологов показывают, что в обычных условиях «передвинуться» в статусах через границы варн никому не удастся: варновый статус является определяющим. Подвижки в этой статусной системе становятся замет-

ческой обусловленности хозяйственно-экономической деятельности человека надо назвать в числе удивительных для своего времени и своей среды прозрений брахманской теории и практики.

Кастовая модель воспроизводства развилась из архаического представления о том, что лишь замкнутый коллектив фактических и потенциальных родственников — *джати* (напомню, слово *джати* буквально означает «рождение, родня») — может рассчитывать на то, чтобы разделить одну на всех «общую судьбу», то есть единый для всех образ жизни и способ добывания средств существования (то, что наука называет «наследственная профессия»), и эти основы жизни с посторонними не делят, соблюдая строгую эндогамию своей *джати*. Воплотившись, родившись в конкретной *джати*, существа имеют, как считается, «общую судьбу» (*бирадари*, или *бхаичара*, букв. «братство, единая братская судьба») с другими представителями своей *джати*, в том числе с биологическими родственниками. Разнообразие и статусное ранжирование обособленных вариантов «общей судьбы» принимает вид индийского традиционного общества, составленного из множества *джати*. *Джати*, этот самый коллектив имеющих «общую судьбу» людей, становится основной функциональной ячейкой кастового общества. «*Джати* характеризуется тремя принципами организации: общностью происхождения (родством и наследованием), территориальной локализацией и общностью культа» [Das 1990: 57].

Становится понятен масштаб деяний традиционной элиты кастового общества — прежде всего духовной и жреческой. Брахманское жречество через морально-этический императив религии поддерживает воспроизводство кастового строя в череде веков и поколений, поскольку видит в нем эффективный механизм власти и консервации неравенства. Управленческие умения брахманов явились результатом многовекового взаимного обогащения в идеях и практическом опыте со жрецами автохтонных культов и племен, многие из которых вошли в число брахманов. Брахмань-жрецы действовали в тандеме с мирской властью в лице кшатриев. Учения брахманов психологически точно выверены и отлича-

ными в периоды масштабных социальных потрясений и смут. Перепись населения, затеянная колониальными властями, по своим результатам оказалась событием сравнимого масштаба.

ются большой рациональностью. Долговременность кастовой организации индийского социума связана с тем, что она предоставляет людям всеобщую занятость и гарантированный сбыт продуктов труда, обеспечивая их средствами существования в соответствии с кастовым статусом. Кастовый строй индийского традиционного общества имеет черты приспособительной стратегии, оказавшейся исторически эффективной в условиях Индии. Эта социальная модель создавалась как отрегулированный в мельчайших деталях способ жизни многочисленного, многосоставного, разнородного социума, обитающего в условиях агрессивного тропического климата, в обстоятельствах феноменального этнического и культурного разнообразия, демографической и аграрной (в районах с благоприятными для земледелия природными условиями) перенаселенности, нехватки ресурсов и вынужденного постоянно искать ответы на внешние вызовы. Концептуализация опыта жизни этого общества оказалась великолепно продуманной и отлаженной и дала действенные идеологемы индуизма, «ответственные» за кастовую специфику индийской традиционной социальной организации. Со временем кастовый строй стал механизмом консервации социального неравенства, но он сыграл главную роль в недопущении опустошительных пандемий и даже в налаживании относительно мирного сосуществования различных этнических общностей. Сегодня, как и две с половиной тысячи лет назад, индуизм имеет ярко выраженный характер высокоэффективной социальной технологии, основным инструментом которой является кастовый способ организации социальных коллективов по типу капсулированной *джати*.

Глава 2

САНСКРИТИЗАЦИЯ

В науке об индийской касте много исследовательского пессимизма. В частности, широко распространено мнение, что брахманическая социальная теория *дхармашастр* и практика жизни в кастовом обществе сопрягаются слабо, а детально прописанные брахманами в законоучительных текстах¹ нормативные модели поведения для разных социальных групп предельно идеализированы и практически недостижимы. Это неудивительно. Сегодня каждый шестой житель Земли живет по законам кастового общества, которых придерживаются не только индуисты. Сами индуисты отличаются поразительной множественностью моделей религиозности, стереотипов поведения и бытовых норм. Словари каст и племен огромны по формату и содержат описания тысяч вариантов «характерных особенностей» разных кастовых общностей. Рассказ о неких усредненных или идеализированных обычаях, возможный при этнографическом описании некоторых иных стран и народов, для Индии не подходит. Совсем не случайно многие авторы не делают генерализованных обобщений в этнографических описаниях и знают, что обязательно надо указывать, в каком конкретном месте и в каком социальном слое сделаны наблюдения. Но отказываться от попыток как-то систематизировать эти, по выражению В. Донигер, «джунгли культурных феноменов» [Doniger 2009: 7] не приходится. Наш шанс понять, как устроено, как формировалось и как функционирует кастовое общество, кроется во внимательном рассмотрении идеологии индуизма. Надо признать за брахманами полное понимание того факта, что на окормляемом ими пространстве *дхармы* существует бесконечное разнообразие обычаев жизнеустройства, вызванное этнической неоднородностью населения страны. Социальная форма жизни глубоко изучена брахманической наукой и в интересах брахманов, и в ней речь идет о всем многообразии традиций и норм, с которыми должно было работать брахманское жречество. В брахманическом учении о варнах и *джати* заложе-

¹ В ряду *дхармашастр* см., напр.: [Вишну-смирита 2007; Дхармашастра Нараяды 1998; Законы Ману 1989; Самозванцев 1994]. Ни одна из них, естественно, не говорит о кастах — только о традиционных варнах и *джати*.

ны в высшей степени действенные социально-моделирующие потенции, которые придают ему характер системообразующей идеологии, приводящей к воспроизводству сегментированной общественной системы и сегрегационно-комплиментарного взаимодействия между капсулированными социальными ячейками, или, если говорить иными словами, к достижению дхармического порядка на «территории *дхармы*». Жреческая и управленческая элита научилась решать свои задачи в этой реальности и прекрасно контролирует свое общество. Все говорит о том, что кастовый строй формировался под влиянием разработанного древними мудрецами системного принципа организации жизнеустройства на «пространстве *дхармы*». Принцип этот стоит на антитезе «первозданность, натура, природа *пракрити* (*prakṛti*) — культура *санскрити* (*saṃskṛti*)» и может быть назван **санскритизация**, или «брахманическая аккультурация».

Понимание связанных с санскритизацией принципиальных начал системной организации *джати* открывает возможность увидеть в этом, казалось бы, эклектичном неортодоксальном конгломерате культурных традиций красивую и поучительную внутреннюю логику и даже предвидеть те отклонения от идеала, которые определяют реальную картину жизни сообщества индустов.

Санскритизация как брахманическая аккультурация.

Культура сообщества индустов дискретно-вариативна, и это результат брахманической практики налаживания межэтнических отношений способом сегрегации и кастовой капсуляции. Кастовая организация славится своей жесткостью; однако она же позволяет кастовым общностям сосредоточиваться на собственном внутреннем мире, так как внешнее взаимодействие между ними построено на началах минимизации контактов. Многие ячейки кастового общества сохраняют глубокое своеобразие этнической культуры, донесенное до наших дней со времен докастового состояния и даже усиленное под влиянием кастовой замкнутости, и заметен, например, хозяйственно-культурный тип охотников-собирателей в кастовом занятии «сборщики цветов *махуа* (*māhuā*)² и лекарственных трав» *кальвар* (*Kalwār*).

² Эти цветы используются для изготовления алкогольного напитка.

В целом можно говорить о том, что добрахманические традиции автохтонов Индии не были уничтожены, их разные потоки остались вполне узнаваемыми и просматриваются ныне в ткани общеиндийской культуры. Чтобы увидеть эти субстратные основы, нужно обратиться и к антропологическим исследованиям, и к историческим источникам.

Строй *чатурварна* (*caturvarṇa*, букв. «четыре варны»), как показано в предыдущей главе, на этапах своего формирования структурировал макросоциум уникальным образом. Четыре варны не просто принимали в свой состав сегментированные и профессионально специализированные семейные общины и линиджи жрецов, воинов, земледельцев, ремесленников и специалистов, занятых бытовым обслуживанием всех предыдущих тружеников. Варны индийского общества следовали цивилизационным типам культуры жизнеобеспечения этносов — в этой характеристике «созданных богами» *джати* брахманы видели их богоданное жизненное предназначение и полезность для всего макросоциума; характеристика по кастовой профессии с тех пор считается главным показателем социального статуса. Варны отражают общественное разделение труда на уровнях макросоциума, объединяющего насельников всей известной и подчиняющейся брахманам земной тверди (Южноазиатского субконтинента, Бхаратварши). Среди этих «созданных Брахманом» насельников земли брахманские мудрецы увидели целые народы и племена «воинов и правителей», которые были отнесены по своему социальному и ритуальному статусу к варне кшатриев: таковыми были признаны скотоводы, имеющие собственных коней и самое главное богатство — стада коров, — мобильные, сильные, решительные мясоеды; для этого хозяйственно-культурного типа характерна генеалогическая социальная структура и государственность кланового типа. Брахманы определили статус земледельческих народов — в кастовом обществе они составляют варну *шудра*; в рядах этой земледельческой варны сформировались и даже сегодня вновь возникают (способом «почкования») капсулированные *джати* ремесленников. Брахманы оценили с точки зрения хозяйственно-культурного типа племена охотников и собирателей, рыбаков и лесных жителей, которые могут при определенном стечении обстоятельств или стать воинами-кшатриями, или перейти в разряд неквалифицированных обслуживающих тружеников, или остаться за пределами варн в качестве «лесных пле-

мен» *ваньяджати* (*vānyajāti*). Промежуточная между «дважды-рожденными» и всеми остальными третья варна *вайшья* является буферной и посреднической: торговля и иные коммерческие трансакции и предпринимательство предписываются ее членам. Ремесленники и торговцы — это результат дальнейшего, более дробного общественного разделения труда, поэтому их варновый статус плавающий, «соподчиненный» базовым варновым квалификациям: некоторые из них *вайшья*, некоторые *шудра* (а если торгуют углем, например, то рассматриваются практически как «неприкасаемые»). Есть пятая категория непонятных жрецам — теоретикам и практикам социальной работы — людей и коллективов, живущих неизвестно чем (например, ритуальными танцами и битьем в барабаны, причем кастовые общины их тоже кормят, не задавая вопросов)³, и они уже оказались выведены за пределы четырех варн, стали *аварна*. Туда же попали «нечистые *чандала*» и иные «неприкасаемые», чей образ жизни сделал соседство с ними неприятным для большинства остальных кастовых тружеников. В центре этой по-своему стройной и логичной макросоциальной модели, смыкающейся на своих границах с мирами предков и богов⁴, а также с природным миром флоры и фауны (так

³ Знаток восточных философских систем Хаджиме Накамура отмечает: «Если говорить о морали и этике в области экономики, то индийцы делают акцент на распределении, а не на производстве средств потребления, потому что они не имеют активного отношения к природе. В тех природных условиях, в которых они живут <...> все производство продуктов питания контролируется силами природы, и мораль распределения активизируется, преподается и акцентируется как акт религиозной добродетели. Уже в Ригведе есть около 40 гимнов, воспевающих акт дарения, в которых брахманские поэты восхваляли царей, отдававших им коров, лошадей, слуг и т. д. С этого времени добродетель *дана* (*dāna*, букв. «давание». — *Е. У.*) стала преобладать. Даже бедные получают наставление делиться чем могут» [Nakamura 1971: 84]. Этика естественного права характерна для распределительной экономики доземледельческих обществ. В основе ее лежит идея о богоданности всего сущего. Упомянутый концепт *дана* стал в буддизме первостепенной религиозной заслугой, но он является очень существенным в иных дхармических религиях. Например, огромно значение концепта *каньядана* (*kaṇyādāna*, букв. «дарение дочери») как основы брачных установлений «культурных» индуистов. Подобные наблюдения и факты подтверждают мнение о том, что кастовый строй и его идеология архаичны и архетипичны по своей природе.

⁴ Многие небожители — боги и мудрецы-*риши* — считаются генеалогическими предками ныне живущих людей, прежде всего из числа кшатриев и брахманов.

выглядит биосоциальный континуум разных *джати*), пребывает ее Солнце — Создатель-Брахман. На земле в центре событий находится брахман-жрец, он организует поддержание дхармического порядка на вверенной ему (часто занятой явочным порядком) территории, где вокруг него формируется кастовая община *джаджмани* (*jaḍmāṇī*) с характерным для нее разделением труда и комплиментарностью взаимных услуг, и помогает ему в этом «поддержании дхармы» авторитетом своей власти и оружия правитель-кшатрий. Во внутренних вопросах оружие применялось нечасто: кшатрии не должны были выглядеть более сильными, чем жрецы; в гармоничной по-индийски картине мира кшатрии нужны для защиты от внешнего нападения «некультурных» чужаков, грабителей и врагов. Надо признать, что в их число попадали и представители «пятых» *аварна*, если не вели себя безропотно, и даже организованные в воинственные банды отшельники-*садху* (*sādhu*), иногда буквально отбивающие себе пропитание у мирных крестьянских общин. Такое тоже бывает в индийской жизни. Причем статусное ранжирование проводится и в этих событиях как соразмерное применение силы: первых и вторых наказывают дубинками местные деревенские кшатрии (раджпутские парни, например), а завоевательные армии встречали настоящий боевой отпор, организованный на уровне государства. Вопросы государственной организации и государственного управления осмыслены и конкретизированы в наставлениях Артахаштры [Артахаштра 1959]. Под влиянием брахманического учения разнородные группы населения Индии должны были выстраивать свое общение в быту, в брачных отношениях и в хозяйственной деятельности на началах обособленности и регламентированного взаимодействия, что приняло форму кастового социального строя.

Многое говорит о том, что именно брахманический идеологизированный механизм социализации работал и работает во всех случаях, когда речь идет об этнически и культурно инородных соседях уже существующего кастового общества, причем на протяжении всей истории кастового строя. Понятно, что для ариев такими чужеродными общностями были все встреченные ими в Индии «виды» населения (*джати*). Эти этносы в подавляющем большинстве вошли в состав кастового общества на правах корпоративных членов, точно так, как раньше других это сделали представители варны *шудра*. Многочисленные волны более позд-

них, чем сами арии, иноземных завоевателей и переселенцев (персов и греков, шаков-скифов, эфталитов-белых гуннов, шанов и многих других) также оказались «окультуренными» и ныне входят в состав населения Индии в виде «каст этнического происхождения» или этнокастовых общностей. Эти новые *джати* приобрели общественный и ритуальный статус в зависимости от ритуальной чистоты своего «врожденного» занятия. Уже внутри кастового общества продолжались процессы «усовершенствования» культуры низких *джати* до уровня приемлемых стандартов брахманической нравственности, поскольку совершенно очевидно, что всеобщей унификации не произошло, и разнообразие обычаев, моделей поведения и вариантов образа жизни бесконечно велико. Эта ассимиляция и аккультурация проходила в своеобразном индийском стиле и связана с процессом расширения и обустройства «территории дхармы».

Брахманическая геополитика ставила своей целью объединение под «зонтом» религии *дхармы* всего космического разнообразия природных начал индийской цивилизации, в числе которых рассматривалось, естественно, множество «классов» (*варн*) и «видов» (*джати*) людей. В Индии на всем протяжении ее истории государственная раздробленность наблюдалась чаще, чем объединение в составе великих империй. Но эта пространственная дискретность ни в коем случае не считалась препятствием для духовного объединения: территория *дхармы* должна освящаться ведическими ритуалами, поэтому брахманическая экспансия (так называемое «арийское завоевание») приняла форму распространения брахманического образа жизни на все более и более широкие круги иноплеменного населения [Sources of Indian Tradition 1988: 206–208]. Собираение земель и народов носило постоянный и целенаправленный характер и обычно описывается как «арьянизация», «брахманизация» или «индуизация». Но правильнее определять это явление с помощью термина «санскритизация».

Этот термин создал и ввел в науку знаменитый индийский этнолог Майсор Шринивас. Производный от санскритского слова *санскрити* (*saṃskṛti*, букв. «культура») термин родствен названию самого древнеиндийского литературного языка. Санскритизация, таким образом, — «окультуривание», или аккультурация. Определение «санскритизации», данное М. Шринивасом [Srinivas 1965: 30], звучит в моем переводе так: «Кастовая система совсем

не является жесткой системой, в которой положение каждой составляющей ее касты зафиксировано на все времена. Движение, изменение всегда было возможно, особенно на средних уровнях иерархии. Низкая каста могла в течение уже одного-двух поколений подняться на более высокую ступень в иерархии в результате принятия вегетарианства и отказа от употребления спиртных напитков, а также *санскритизируя* свой ритуал и пантеон. Короче говоря, она присваивала, насколько это было возможно, обычаи, обряды и верования брахманов, и подобное перенимание брахманского образа жизни низкой кастой происходило, по-видимому, довольно часто, хотя теоретически это запрещено. Такой процесс называется “*санскритизация*” (выделено мною. — Е. У.). Западная антропология с готовностью восприняла это наблюдение М. Шриниваса, и понятие «санскритизация» получило широкое признание — как разъяснение механизма вертикальной (восходящей) мобильности внутри кастовой системы или, как трактовал это понятие Л. Дюмон, «имитации образа жизни брахманов» [Dumont 1988: 31]. Заметим, эта имитация и приводит к повышению кастового статуса.

Однако относить понятие «санскритизация» только к продвижению низких каст вверх по иерархической лестнице в пределах кастовой системы или к имитации низкими кастами нормативного для высоких каст культурного стереотипа значило бы обеднять выдающееся открытие М. Шриниваса. Если исходить из параметров процесса санскритизации, обозначенных в вышеприведенном классическом определении М. Шриниваса, и из реалий жизни кастового общества, то закономерно предположить, что санскритизация есть механизм социализации племенной периферии и даже иноземцев в кастовом обществе в такой же степени, как механизм социальной мобильности внутри кастового общества. Санскритизация — универсальный и системный метод, действующий и внутри кастового общества, и на его границах, причем на всех уровнях. Это расширительное толкование термина «санскритизация» не противоречит формальной логике и хорошо согласуется с наблюдениями культурологов и социальных антропологов. Множество недавних исследований в русле «деревенской этнографии», особенно в отношении племен *адиваси* (*ādivāsī*, букв. «первонаселенники») и этнических групп, находящихся на географической или социальной периферии «территории *дхармы*», свидетельствуют о примерах активной социальной мобиль-

ности на границах современного кастового общества. Археологи супруги Р. и Б. Алчин пишут: «Источники предполагают длительные и хорошо установившиеся прочные отношения между общинами, находящимися на разном культурном и технологическом уровнях, иногда настолько близкие, что могут быть описаны как симбиотические. Низшие уровни индийской социальной иерархии содержат сегодня много общин, живущих на периферии современных деревень и городов; про них известно, что они недавно отказались от независимого племенного образа жизни, но продолжают практиковать некоторые традиционные занятия, такие как плетение корзин, матов, которые используются как подстилки для сна, циновки и других предметов, которые они могут продать горожанам. Они нанимаются на работу в сельском хозяйстве и на городские виды работ» [Allchin & Allchin 1974: 48]. Племена «входят», инкорпорируются в кастовое общество и социализируются в нем. Изменения происходят на уровне этнокультурных процессов, в области ритуала, в экономическом взаимодействии, в бытовых стереотипах, и наконец не только становятся признанными в собственной социальной среде, но и находят отражение в административно-политическом преломлении произошедших инноваций. И такая пограничная мобильность, как можно заметить, тоже носит характер санскритизации, так как абсолютно соответствует параметрам, перечисленным М. Шринивасом.

Возможность расширительного толкования понятия «санскритизация» была отмечена и самим М. Шринивасом, который в позднейших работах давал уточнения к первоначальному определению, например такое: «Санскритизация относится не только к индуистским кастам, но случается среди племенных и полуплеменных групп, таких как *бхилы* (Bhīl) Западной Индии, *гонды* (Goṇḍ) и *ораоны* (Orāṇ) Центральной Индии и *пахари* (Paḥārī) Гималаев. Это обычно приводит к тому, что племя, проходящее санскритизацию, претендует быть кастой и таким образом стать индуистами (Hindu). В традиционной системе единственный способ стать индуистом — принадлежать к касте» [Srinivas 1967: 7]. Но эти авторские уточнения малоизвестны, и подавляющее большинство индологов остается верным первому впечатлению от термина и узкому значению понятия «санскритизация» [Кудрявцев 1992; Куценков 1983; Маретина 1993]. Лишь немногие специалисты, прежде всего знатоки индуизма, применяют в своей

работе расширительное толкование понятия «санскритизация» [см., напр.: Klostermaier 1989; Doniger 2009], хотя не всегда встречают понимание коллег. Между тем обрисованная научная проблема имеет не только формально-логический, но и антропологический вариант аргументации в пользу расширительного толкования процессов санскритизации [Успенская 2003: 9–13; 2005: 162–168; 2010: 119–144].

Для теории кастового общества открытие М. Шриниваса имеет выдающееся значение. Я считаю, что М. Шринивас увидел в подчеркнуто бытовом, хорошо понятном всем индийцам механизме кастовой вертикальной статусной мобильности глубину, смысл и значение системного принципа кастовой организации. Поэтому рассматриваю санскритизацию как выработанный брахманской элитой принцип геополитики и социальной работы, который сыграл феноменальную роль в истории индийской культуры и общества: санскритизация привела к формированию уникальной по своей структуре кастовой цивилизационной модели. «Кастовое общество имеет целлюлярную (ячеистую) структуру, оно составлено так, как живой организм составлен из клеток, но каждая отдельная каста, чтобы существовать, нуждается в определенном типе контактов и взаимного обмена с людьми других каст» [Карве 1961: 106]. На современном уровне развития науки можно говорить о сегментированном обществе. Сегментированную природу имеет в итоге и сам индуизм, кристаллизовавшийся в ходе санскритизации. Концепция санскритизации (в ее расширительном толковании) имеет, как я уверена, большое научное значение и большое будущее, поскольку способна раскрыть природу характерных особенностей социокультурного развития Индии и саму логику процесса формирования индийской цивилизации.

Идея структурной целостности и самодостаточности «территории дхармы» уже в древности стала стержневым понятием брахманической историософии, а ее расширение приобрело характер дхармической обязанности для правителей. Ядром санскритизации стало индоарийское общество создателей варн и Вед, к началу процесса обитавшее в Арьяварте (VI–V вв. до н. э.). Свою роль в этом историческом процессе брахманы расценивали как цивилизаторскую: Индия, *Bhārat* (Bhārat), — это территория *дхармы*, и здесь должны жить культурные люди, которые обустроили гармоничную жизнь, умеют общаться между собой

и достойно выглядеть перед лицом Создателя-Брахмана. В замкнутом пространстве Бхаратварши «созданная Брахманом» этническая мозаика рассматривалась как одна из граней космического разнообразия природных начал индийской цивилизации, как необходимая компонента в гармонии мира. И она, отличающаяся от иных созданий природы своей разумностью, может осознанно «поддерживать *дхарму*».

Брахманическая традиция стоит на том, что брахманы являются прямыми потомками жрецов ведической религии, сохраняющими в чистоте и неприкосновенности священные тексты Веды и культуру ариев; совершение ведических ритуалов — их жизненное предназначение. Все остальные должны повиноваться указаниям брахманов, которые одни «подобны богам» в понимании того, как устроен мир.

С точки зрения социальной антропологии брахманы — это большая группа (комплекс) *джати*, высшая в кастовой иерархии; в ее состав вошли многие доарийские жреческие линиджи. Как жрецы и наиболее образованный слой традиционного общества, они стали его интеллектуальной элитой, наставниками, советчиками, учителями, авторами законов, философских комментариев и иных влиятельных текстов. Они всегда претендовали на абсолютную власть в обществе, которая оспаривалась правителями-кшатриями — и в претензии на лидерство, и даже в области религии (как кшатрийская ересь брахманизма начинались и развивались буддизм и джайнизм). Самодостаточные правители-кшатрии практически нигде не принимали верховенство брахманов, но не препятствовали тем заниматься жреческими делами и учительством. Поэтому на всем протяжении истории наиболее надежным местом кормления для брахманов были государства новых династий. Новые правители, часто выходцы из социальных низов, получали от какой-нибудь группы брахманов санкцию на правление, обретали статус кшатрия (через инициацию), иногда по нескольку раз (как это было, например, с маратхским лидером Шиваджи Бхонсле), и их государства становились гарантированным местом кормления для получивших покровительство царской династии брахманов-советников, министров, ученых. Одновременно на новые земли прибывали целые колонии брахманов для работы с населением, и принимающие власть индуизма общины должны были буквально кормить и одаривать тех в обмен на профессиональные услуги (совершение ритуалов,

учительство, составление гороскопов и т. д.)⁵. Вот что говорит Сильвен Леви, знаток культуры Юго-Восточной Азии, испытавшей на себе мощное воздействие брахманической санскритизации: «Брахманизм, аморфная религия без лидера, духовенства, ортодоксии или программы, тем не менее объединил Индию и до сих пор делает это на наших глазах. Он рекрутирует новообращенных неустанно. Даже племена из джунглей могут надеяться, что приобретут своих собственных брахманов. Брахман, который оказался в их местности намеренно или случайно, начинает распознавать в фетишах клана переодетую *аватару* своих божеств; затем он делает открытие, что генеалогия правителя, вождя клана, имеет отношение к эпическим событиям и героям; в отплату за это он предлагает свой культ, в особенности почитание коров, самый начальный пункт своей веры» [цит. по: Coedes 1968: 25]. На уровне деревенских общин верховенство брахманов оспаривается нечасто; сегодня это позволяют себе лишь так называемые «доминантные касты», владеющие землей.

С социологической точки зрения санскритизация — это расширение рынка сбыта услуг множющихся брахманов. В моих словах нет никакого преувеличения: в дальнейшем мы увидим на конкретном примере, как удобно обустроили свою жизнь сибаритствующие общины брахманов в Тханджавуре (Танджоре), самом благодатном тамильском крае, ставшем очагом брахманической святости.

С исторической точки зрения процессы расширения «территории дхармы» — это создание новых государств и консолидированных империй во имя *дхармы* во главе с правителем *дхарма-раджей* (*dharmarāja*), например, во времена Ашоки Маурья. К началу н. э. Индия почувствовала себя способной к *дигвиджая* (*digvijaya*), «завоеванию сторон света», и во второй половине I тыс. до н. э. — первой половине I тыс. н. э. под властью индийских династий и духовной властью индийских религий (брахманизма, буддизма, джайнизма) были объединены не только пространства Южноиндийского субконтинента⁶, но и огромные

⁵ Индуизм учит, что само присутствие персоны брахмана освящает любое пространство (и помещение), делает его ритуально чистым. За это надо платить!

⁶ Приблизительно в это время индоариям стали известны названия дравидских племен: *андхра* (*andhra*), *драмира* (*dramiḍa*), *карната* (*karnāṭa*), *керала* (*kerala*) [Чаттерджи 1977: 75].

территории Азии вплоть до Шри Ланки, Фуннани и Кашгара. Обширная территория позволяла разным этническим общностям выстроить «горизонтальное» соседство, без необходимости глубокого проникновения в жизнь друг друга, по модели капсулированной *джати*. Эта парадигма будет воспроизводиться вновь и вновь на всем протяжении истории кастового общества. Присоединение, «соседское» объединение на началах обособленности и взаимопомощи в разделении труда — это найденный брахманами ключ к выстраиванию межэтнического мирного сосуществования, и схема работала без сбоев до начала периода мусульманской власти в Индии (XII в.). При преобладавшем типе социальной организации реальными агентами процессов межэтнического взаимодействия были разнородные племена и общины первоначальников Индии и новоприбывших иммигрантов.

Это удивительно, но проблема индуизации (брахманической санскритизации) соседних стран (так называемой Великой Индии) в первые века до н. э. — первые века н. э. свободно формулируется в науке и изучена несравненно лучше, чем «внутренняя» индийская санскритизация. Описанные в науке концептуальные и фактологические особенности процесса индианизации Юго-Восточной Азии⁷ имеют прямые аналогии в этнокультурной истории самой Индии. Ж. Седэ объясняет: «Можно предположить, что те первые жрецы, которые осветили брахманические и буддистские святилища, и те ученые, которые составили первые санскритские надписи, имели предшественников: это были мореплаватели, торговцы, иммигранты, основатели первых индийских поселений. <...> Приход индийцев сюда нельзя сравнить с появлением европейцев в Америке, потому что здесь переселенцы не были путешественниками, открывающими новые земли. Это был практически регулярный поток взаимного общения. <...> Происходила “посадка”, прививка ростков своей цивилизации в землях неодетых дикарей: это было не влияние, а самая настоящая коло-

⁷ В индийских пуранах и джатаках, сохранивших память о контактах древних индийцев со странами Южных морей, эта земля описывается как «девять островов Бхаратварши» и называется *Суварнадвипа* (Suvārnadvīpa, букв. «окруженная морем страна (остров) золота», Эльдorado) или *Двипантара* (Dvīpāntara, букв. «внутри островов»). Высоко ценилась привозимая оттуда пряность, известная нам как «гвоздика», которая природна на островах. Она называется на санскрите *лаванга* (lavāṅga). Считалось, что сами острова пахнут ею: ветер, который дует оттуда, полон ароматов этой самой *лаванги*.

низация. Они насадили здесь, в этих плодородных дельтах, свои обычаи и законы, алфавит и язык учености, всю свою социальную и религиозную инфраструктуру, с максимально возможной похожестью на свои касты и культы. <...> Индианизация Юго-Восточной Азии — это продолжение в заморских землях той брахманизации, которая началась задолго до Будды и продолжается в наше время в Бенгалии и на Юге. И фактически самые ранние санскритские надписи в Юго-Восточной Азии появились ненамного позже, чем первые санскритские надписи во многих местах самой Индии. Индуизация должна пониматься как экспансия организованной культуры, которая была основана на индийском концепте царской власти, характеризовалась индуистским или буддийским культами, мифологией пуран, соблюдением дхармашастр и изъяснялась на санскрите. Именно по этой причине мы иногда говорим о санскритизации, а не об индианизации. Эта санскритская, или индийская, цивилизация, пересаженная в Юго-Восточную Азию и называемая по стране индо-кхмерская, индо-яванская и т. д. культура, может быть прослежена по археологическим и эпиграфическим источникам и в принципе не отличается от санскритской цивилизации в Бенгалии или дравидских землях» [Coedes 1968: 15–16]. В этих фразах сквозит великолепное знание предмета. Я поразились, когда прочла цитированную книгу крупнейшего специалиста по культуре Индокитая Ж. Седэ «Индианизированные государства Юго-Восточной Азии» и эти его слова: в индологии тема столь четко не звучит, правильнее сказать, что она и вовсе не формулируется, как очень болезненная. Дело в том, что в самой Индии брахманам не понравилось бы, если бы обнаружилось, что кто-то обсуждает мотивы и скрытые пружины их деятельности: вторжение в область жреческого тайного знания ими, естественно, не приветствуется. Но обратите внимание на термин «санскритизация» — книга Ж. Седэ издана впервые в 1935 г., за двадцать лет до классической работы М. Шриниваса. Позднее Ф. Стааль рассмотрел связь языка санскрита и процессов санскритизации в самой Индии [Staal 1963]. Уже поэтому, как мне кажется, трудно возражать против адекватности термина «санскритизация» описываемым процессам: идея лежит на поверхности. В западной науке на эту тему давно не спорят. Единственное, что можно тут уточнить, — языком санскритизации Юго-Восточной Азии были не только санскрит и индоарийские диалекты, но и дравидские языки, а также пали,

с которым в эти страны пришел буддизм *тхеравады*. Поэтому правильнее связывать термин со словом «культура», хотя, конечно, оба задействованных термина, *санскрит* (*saṃskṛta*) и *санскрити* (*saṃskṛti*), лексически и семантически очень близки.

Естественно, по индийским материалам можно исследовать всю полноту процесса санскритизации, увидеть его существенные аспекты и закономерности. Они говорят о глубинных параметрах санскритизации, а не только о «пространственном» расширении сфер приложения труда и мест кормления ритуалистов-брахманов. Эти сущностные смыслы санскритизации проявились, когда она стала системным принципом формирования кастового строя.

Рассмотрение вопросов системной санскритизации удобно начать с хорошо документированной истории аккультурации раджпутов — «кшатриев наших дней».

Раджпуты (*Rājput*) — особая сложноорганизованная группа в составе населения Индии, имеющая иноземные этнические корни. В кастовой иерархии они воины и правители, защитники брахманов и индуизма. Влияние раджпутов на политическую и общественную ситуацию в стране было особенно велико в VII–XVIII вв., когда в их руках находились властно-административные и воинские функции в большинстве государств Северной Индии. Сегодня они живут повсеместно в Северной и Западной Индии, где составляют до 15 % населения, в штате Раджастан — 21 % [Singh 1993: 13]. Исторические области Мальва и Бунделкханд (совр. Мадхья Прадеш) — вторая по численности и по плотности раджпутского населения часть Индии, где и при англичанах сохранялись раджпутские княжества Джханси, Датия, Орча, Рева и др. Раджпутов много в Гуджарате и Уттар Прадеше. В пригималайских районах сложилось сообщество иммигрантов с равнин, «горных раджпутов», культура которых сохранила в условиях изолята многие архаичные особенности. Здесь «горные раджпуты» вошли в состав этнических общностей *пахари*, *догра*, *непали* и др. На юге и востоке Индии раджпутов практически нет: по-видимому, совсем неслучайно они сосредоточились в ландшафтно-климатических условиях Западной и Центральной Индии, которые резко отличаются от соседних Хиндустана, где основой жизни является пахотное земледелие, и от влажных западных приморских районов Юга, где тысячелетиями выращива-

ются рис и драгоценные пряности. Раджастан, половину территории которого занимает пустыня Тар, а также излюбленные раджпутами Гуджарат и соседние области примыкают к ареалу засушливого климата и неустойчивого земледелия в пустынях и полупустынях Синда и Юго-Западной Азии (север бассейна Аравийского моря).

В исторических судьбах и культуре синдхов, белуджей, гуджаратцев и жителей Раджастана не меньше общего, чем у раджпутов с близкими им группами населения Хиндустана и пригималайских районов. «Они произошли от завоевателей шаков и юэчжи, которые в течение первых пяти веков н. э. были абсорбированы в местное индоарийское население Синда и сопредельных территорий, а после V в. с эфталитской волной расселились по всей Северной Индии» [Munshi 1955: 2]. Предки раджпутов, скотоводы-кочевники (номады) засушливых степей и полупустынь, пришли в Индию как завоеватели и переселенцы и остановились в своем продвижении на восточной границе родного для себя экологического ареала. Они отвоевали себе эти территории у местных доарийских этносов: *бхил* (Bhīl), *мина* (Mīnā), *сахария* (Sahādīā), *гондов* (Goṇḍ), *бхаров* (Bhār) и т. д. Сегодня местные жители занимаются разведением домашних животных (крупного и мелкого рогатого скота, верблюдов, лошадей), земледелием и овощеводством, выращиванием технических агрокультур, разнообразными ремеслами, караванной перевозкой грузов. Традиционная культура жизнеобеспечения раджпутов имеет такие особенности, которые не соответствуют высоким брахманическим стандартам и свидетельствуют о том, что их кочевые предки, пришедшие в Индию с эфталитской волной, не знали лесов, гончарного дела и земледелия. Но они хорошо знали культуру коневодства, что для Индии огромная редкость [Успенская 2001], и, как считал В. Смит, «по-видимому, были огнепоклонниками» [Smith 1920: 137]. Воинский образ жизни был для них так же естествен, как для других кочевых племен Центральной и Передней Азии. Он оказался хорошо соответствующим кастовому предназначению кшатриев — воинов и правителей. Появившись в орбите кастового строя, кочевники подпали под влияние брахманизма-индуизма и идеологический контроль брахманов. Они сумели вписаться со своим хозяйственно-культурным типом и умениями и в экологическую, и в социальную ниши Северной Индии, что обусловило их успешность и процве-

тание. По всем правилам кочевнической экономики раджпуты наладили в Индии взаимодействие со своими оседлыми соседями-земледельцами, лесными племенами охотников и собирателей и даже джайнскими общинами торговцев и счетоводов.

Одним из эфталитских племен было, как установили историки, *гуджар/гурджара* (gūjar/gūrjara) [Munshi 1955: 4]. Эти *гу(р)джара* на всем протяжении истории тесно связаны с раджпутами. Самое раннее упоминание о них относится к VII в. н. э., когда они расселились по территориям современных Северной и Западной Индии и Пакистана, где и сегодня живут их потомки. Это видно по топонимам региона: штат Гуджарат, город Гуджранвала, округ Гуджрат и др. В Гуджарате древняя гуджарская этническая общность стала основой и ядром «титულიной» этнической общности штата — гуджаратцев. Гуджарат входил в историческую территорию раджпутов, здесь издревле существовали раджпутские государства, и влияние раджпутов на общественную жизнь было очень велико. Население Гуджарата и Раджастхана обнаруживает близость по многим параметрам. Считается, что название «гуджар» происходит от тюркского корня со значением «кочевать, кочевник, кочующий» (как и сами эти слова в русском языке, и как слово «кучер»). Может быть, оно связано с иранской лексемой, имеющей значение «горцы». Все группы современных кастовых и племенных гуджаров — пастухи, основная их специализация — разведение молочного скота. В пригималайской области гуджары перекочевывают со своими стадами с горных пастбищ в долины дважды в год. Некоторые их группы исповедуют ислам. Другая близко связанная с раджпутами кастовая общность — *джаты* (Jāt). Раджпуты, джаты и гуджары сегодня подчеркнута держат между собой дистанцию, хотя для джатов и гуджаров родство с раджпутами составляло и составляет предмет особой гордости и является основанием для завышенных по сравнению с реальным положением в кастовой иерархии социальных притязаний. У всех трех групп есть понимание общности своего происхождения и близости культуры, сохраняются однотипная традиционная социальная организация и одинаковые самоназвания племен и кланов, такие как Джадон (Jādon), Чаухан (Cauhān), Бхатти (Bhatti). У них есть древние генеалогические документы, существует большая историография, богатая устно-поэтическая и литературная традиция, и именно эти источники зафиксированы первыми исследователями радж-

путской культуры Дж. Тодом и А. К. Форбсом [Tod 1978; Forbes 1993].

Феномен индийской жизни состоит в том, что многочисленные волны иноземных завоевателей и переселенцев нашли себе здесь пристанище, большая часть их вошла в кастовое общество через принятие индуизма. Восточноиранские по происхождению гуджаро-джато-раджпутские племена активно включились в процесс санскритизации сразу после появления в Индии и очень скоро сумели стать правящей прослойкой общества. Как многочисленные успешные завоеватели, они вошли в состав кастовых общин в качестве защитников мирных земледельцев (получив за это землю), были санскритизированы в VI–VIII вв. н. э., заняли социальную нишу, ко времени их появления в Индии уже вполне свободную от древних ведических кшатриев, и с тех пор считаются полноправными наследниками кшатриев, воинами и землевладельцами-правителями; индийское традиционное общество эту их претензию признает как совершенно обоснованную. «Дошедшие до нас исторические источники показывают, что династии правителей многих как мелких, так и крупных княжеств, возникших в эту эпоху в северо-западной части субконтинента, были генетически связаны с родовой знатью сако-тохарских и хионитских племен» [Ганковский 1964: 94]. Сами их титулы *«рана (gāṇa)»*, *«рао (gāḍ)»*, *«рав (gāv)»* — это формы, связанные с титулами на кушанских и шакских монетах, а не с санскритом [Baden-Powell 1899: 3, 542]. Кушаны, как считается, стали буддистами потому, что не хотели принимать кастового ранжирования. Династия Майтраков, свергнувшая на рубеже V–VI вв. власть Гуптов на Катхиаваре и основавшая государство со столицей в г. Валлабхи, была восточноиранского происхождения. Харша (Харшавардхана), великий правитель и завоеватель, был, как считается, раджпутом клана Баис, правил в Тханесаре и Канаудже и завоевал территорию всей Северной Индии до р. Нармады на юге, включая и Раджпутану. После кончины Харши в 647 г. начался период анархии, но по его окончании вдруг обнаружили многочисленные государства, во главе которых стояли различные раджпутские кланы, уже считавшие себя потомками кшатриев. Хронологически самой ранней (VIII–X вв.) и исторически наиболее значительной была держава раджпутской династии Гурджара-Пратихара со столицей в г. Канаудже, в состав которой входила огромная территория на севере и западе Индии. Самая ранняя от-

носящаяся к ней надпись найдена в Гвалиоре, она недатированная, но сделана ранее 893 г. и рассказывает в самых восторженных тонах о правителе Бходже I [Banerjee s.a.: 4]. В ней говорится о принадлежности правителей к Солнечной Линии раджпутов. Подобных хвалебных надписей было немало, и сам факт их многочисленности свидетельствует о том, что в это время государство достигло могущества и расцвета. Раджпутские правители этого периода подчеркивали свою приверженность индуизму, принимали кшатрийские титулы и индуистские имена. Интересно отметить, что встречаются и такие надписи, на которых упоминаются по два имени правителя, а именно санскритизированное царское и неиндийское клановое, например Харичандра Пратихара — Рохилладхи [Biswas 1973: 170]. Это говорит о том, что правители восточноиранского происхождения принимали тронное имя в соответствии с требованиями индуизма — как кшатрии. Появляется четкая хронологическая привязка начавшегося процесса санскритизации гуджарских и раджпутских племен. Завоевание Синда арабами превратило раджпутов в «Пратихара» (Pratīhāra), буквально «привратников» Индии. Недоступность Юга Индии для иноземных вторжений с северо-запада вплоть до конца XIII в. в очень большой степени объясняется тем, что раджпуты защитили его, встав преградой на пути любых завоевателей. После распада империи Гурджара-Пратихара в Центральной и Западной Индии и горных районах Севера появилось несколько крепких и богатых государств с раджпутскими правящими династиями. Еще одна раджпутская династия этого периода — Парамара, правители Мальвы. Самая ранняя их надпись на камне датируется 948 г. и говорит о том, что правитель Вакпатираджа (Vākratirāja, то есть Красноречивый Раджа) происходил из семьи Раштракутского правителя Кришны III Акалаварши и носил композитный, составленный из санскритского и дравидского корней, титул *притхвиваллабха* (prthvīvallābha). Тем не менее он был раджпут, столицей у него был г. Дхара в Центральной Индии, а один из его потомков, раджа Бходжа II (1018–1060), прославлялся как покровитель наук и образцовый раджа [Banerjee s.a.: 16].

Индийские историки называют «раджпутским периодом» пять с половиной веков истории Северной Индии после Харши и до мусульманского завоевания в конце XII в., имея в виду то обстоятельство, что гегемония раджпутов в политической жизни была полной. Правители Гурджара-Пратихара, как следует из их

надписей, были как шиваитами, так и вишнуитами [Banerjee s.a.: 37]. Именно с новых государств и династий послегуптской эпохи начинается документированная и научно обоснованная история раджпутов в Индии. Практически все истории владетельных домов и фамилий Раджпутаны могут быть реально прослежены до этого периода, хотя генеалогии возведены, разумеется, к самому Раме и другим культурным героям. Дальнейшее развитие событий показало, что раджпутская клановая администрация стала глубоко укорененной на земле и вжилась в индийское традиционное общество.

Основная часть подданных этих правителей была организована в деревенские кастовые общины, состоявшие из семейных общин земледельцев, ремесленников и «обслуживающих» *джати* (их еще называли «слуги деревни»). Индийские историки говорят: «С незапамятных времен в Индии существовали хорошо организованные на принципах братства и демократии “деревенские общины”. Они существовали как автономные единицы в течение всего средневекового периода <...> Община имела совет, в который входили главы семей. Этот совет отвечал за охрану полей и караул на территории деревни, за организацию общественных работ, ирригацию, поддержание санитарного состояния и медицинскую помощь, создание условий для начального образования, поддержание благоприятного морального климата и религиозного благочестия, а также исполнение наказаний в случае необходимости. Организация общих празднеств, развлечений и проведение общинных праздников также входили в его задачи. Деревенский панчаят занимался ведением судебных тяжб и разрешением споров» [Srivastava 1977: 193–194]. В каждой деревенской общине обязательно были по крайней мере один-два сторожа, жрец, брахман — школьный учитель, астролог, плотник, гончар, прачка, цирюльник, лекарь и счетовод — составитель и хранитель налоговой документации. Все это администрирование было налажено по линиям кастовой организации и межкастового взаимодействия; экономическую основу благосостояния общины составляла общинная собственность на землю. Пригодные для земледелия участки общинной земли были переданы в наследственное пользование земледельцам. «Безземельные земледельцы в условиях общинной организации — это уже продукт разложения ее, продукт капиталистического развития деревни» [Кудрявцев 1971: 149]. В сущности все, даже не работающие не-

посредственно на земле члены общины кормились с этой общей земли. Вкладом раджпутов в систему жизнеобеспечения общин стали управление и военная защита земледельцев и общинных земель. Оказавшись составной частью кастовой общины, они в виде платы за свои услуги получили во владение и даже в собственность часть земельных ресурсов общин и потом могли распоряжаться этой землей в духе феодализма, в том числе передавать по наследству. В ходе этого процесса кочевники-скотоводы приобрели статус землевладельческой воинской кастовой общности, каковой не утратили до сих пор. Источники свидетельствуют, что это произошло в период консолидации раджпутской власти и способствовало ей [Tod 1978: 1, 142]. Они оказались и воинами, и землевладельцами-правителями.

Укоренившись в индийской общине и на индийской земле, раджпуты наладили на этих своих, я бы сказала, территориях власти эффективное управление по каналам родственных связей. Раджпуты сели на всех этажах государственного управления: высшие члены клана контролировали ситуацию на общегосударственном уровне, низшие члены правящего клана и вассальные землевладельцы «доходили» до каждого подданного этого государства, будучи вписанными в общину как ее защитники. В индийском традиционном обществе место для раджпутов как «воинов и правителей» было буквально зарезервировано. Санскритизация раджпутов дала ту необходимую степень легитимизации их присутствия, которая сделала возможным налаживание мирного сосуществования со своими подданными-соседями в качестве «кшатриев наших дней», в какие бы дни они ни жили. А кастовая община как элемент этого традиционного общества обнаружила удивительную гибкость, приняла в себя и раджпутов, и многих иных санскритизированных новичков, приспособлялась к любым внешним воздействиям и в результате стала определять специфику индийского способа существования. Кастовые общины в принципе удобны для любого внешнего администрирования: организация *джати* с ее идеологическим прессом и налаживанием экономического взаимодействия семейных общин на основе самодостаточности надежно контролирует низовые уровни системы. Сложившееся положение дел оказалось ритуализированным, и «защита и управление» были признаны кастовыми занятиями раджпутов. После этого никто уже не мог более претендовать на место правителей, не выиграв борьбу с радж-

путами. Это сумели сделать Моголы, после них были маратхи и английские полки.

Стечение исторических обстоятельств в эпоху так называемого «раджпутского завоевания» (VII–XII вв.) способствовало тому, что раджпуты сыграли заметную роль в процессах формирования индийского традиционного общества и в укреплении влияния самого индуизма. Санскритизация раджпутских племен развивалась тогда, когда в стране существовали параллельно брахманизм, джайнизм и тантрический буддизм и решался вопрос о доминирующей идеологической концепции. Брахманы не только не могли игнорировать многочисленных и успешных завоевателей, они нашли способ использовать эти армии в своих интересах. Соглашение брахманской элиты с раджпутами «о разделении полномочий» во власти получилось столь удачным, что с этих пор вплоть до начала мусульманских завоеваний (XII в.) ситуация полностью соответствовала идеалу дхармашастр: брахманы учили и наставляли, кшатрии правили и наказывали, все остальные обеспечивали экономические основания жизни. Так раджпуты обрели свою кшатрийскую *джати-дхарму*.

Эти сравнительно поздние процессы хорошо укладываются в общую парадигму брахманической аккультурации и проясняют ее конкретику.

Действие принципа санскритизации носителям культуры понятно и без специального формулирования, но неиндийские исследователи должны благодарить М. Шриниваса за предоставление ключа к разгадке природы этносоциальных процессов, принимающих в условиях действия брахманического способа поддержания миропорядка специфическую форму санскритизации⁸. Санскритизация как способ взаимодействия между соци-

⁸ Сам М. Шринивас в позднейших работах вел речь о возможности осуществить «кшатрийскую модель санскритизации», а также вайшья и даже шудра модели санскритизации [Srinivas 1967: 7–9]. Это **неубедительное «улучшение»** формулы обнаруженного им социального закона он сделал под влиянием работ западных специалистов (Д. Покока, М. Сингера, А. М. Шаха), указывавших на то, что новые общности включаются не только в слои брахманов, но и во все остальные варны. Можно сделать еще одно уточнение: в число брахманов сегодня уже вообще никто не «включается», и никто не рассчитывает подняться этим способом до уровня брахманов. На мой взгляд, связанная с этим положением дел теоретическая сложность преодолевается, если признать принцип санскритизации системным. Санскритизация происходит «по всей толще» иерархии, и каждый новый член общества находит себя в соответствующем

альными коллективами направлена не только на периферию кастового общества: это системный принцип, работающий благодаря усилиям брахманов на всех уровнях кастовой структуры. Сам индуизм сформировался в ходе масштабного процесса инкорпорирования разнородных местных верований и религиозных практик в единый, хотя и довольно аморфный комплекс на основе ведической религии и брахманических учений, что происходило в ходе налаживания межэтнических контактов.

В этой ситуации признание верховенства брахманов и следование их предписаниям считалось необходимым и достаточным основанием для того, чтобы считаться «культурным», настолько развитым, чтобы общаться со всеми остальными в кастовом взаимодействии. Гималайское племя *бхотия*, санскритизированное буквально на наших глазах в 60–70-х гг. XX в., должно было отказаться от употребления мяса, научиться общаться с брахманами (угощать, делать дары), в выполнении ритуалов отказываться от услуг своих жрецов, шаманствующих *бхона* (*bhona*) [Srivastava 1966: 161–212]. Вероятно, нечто похожее требовалось и от остальных дотоле «малокультурных» соседей расширяющегося кастового общества. Пределов — ни количественных, ни качественных — тому ресурсу для санскритизации, который назван у М. Шриниваса «низкие касты», нет. Санскритизация отдельных общностей и целых территорий может быть неодномоментной, проходить несколькими волнами и даже переживать регресс. Она может встретить резкое противодействие и неприятие, но все равно она происходит. Социальная антропология разных кастовых общностей свидетельствует, что в процессе санскритизации субъектами отношений могут быть только родственные коллективы — племя, клан, линидж, то есть именно та социальная единица, которая обозначается в индийских языках словами *кула* и *джати*. Не отдельный человек и даже не отдельная семья, а клановые структуры, обладающие лидерами (с которыми можно вести деловые переговоры) и собственным культом (а значит, проводящие ритуалы, которые буквально становились объектом «рейдерства» со стороны брахманов), могут претендовать на место в пространстве *дхармы* и на продвижение по социальной

своему образу жизни варновом статусном слое. Во время социальных потрясений и смутных времен устоявшаяся система статусов «перетряхивается» практически полностью, но это уже не вопрос санскритизации.

лестнице, и существует механизм, проверенный общественной практикой, — санскритизация. Принятые в кастовое общество, включенные в варны через санскритизацию вполне самостоятельные общественные организмы становятся ячейками кастового общества (*кула* и *джати*) и в значительной степени сохраняют свою самобытную культуру: и традиционные способы жизнеобеспечения и воспроизводства, и духовные достижения. Если образ жизни новой *джати* вполне брахманический, то она будет стоять высоко или получит шанс повысить свой статус. Если с точки зрения брахманов наблюдаются значительные несообразности природного образа жизни, то это приведет к тому, что статус группы будет невысоким и контакты с нею будут ограниченными. Все общество от этого не пострадает, ячейки достаточно изолированы друг от друга. Но поскольку сами ячейки общества организованы на началах родственных связей, то создается очень высокая степень управляемости макросистемы. На низовых ее уровнях действует круговая порука родственников, а это посильнее иных мер контроля.

Процесс санскритизации идет и сейчас, в основном в отношении индийских племен внекастовой периферии (67–70 млн. *адиваси* с их племенной религией) и реже в отношении отдельных каст, в том числе и «зарегистрированных». Некоторым из них удастся повысить свой социальный и ритуальный статус. Для этого существуют особые методы, проверенные общественной практикой, но процесс этот долгий и не всегда приводит к успеху. Стремящаяся к повышению своего статуса *джати* переходит на более высокие стандарты бытовой культуры (как объяснил нам М. Шринивас, отказывается от употребления мяса и алкоголя), запрещает замужество вдов и, если позволяют условия, запирает своих женщин по домам, запрещая работать и даже появляться на виду посторонних людей, перестает брать брачный выкуп за дочерей, начинает кампании рекламирования своего высокого статуса: возгордившиеся люди вдруг подчеркнуто перестают общаться со вчерашними товарищами, надевают подходящую новому положению одежду, перестают соблюдать прежние «нечистые» обычаи и т. д. Эти усилия часто расцениваются как нелепые потуги не признающих собственную *дхарму* людей, вызывают насмешки и пренебрежительные комментарии со стороны привычного окружения. Но если в процесс втянулась вся *джати* и если она имеет энергичных толковых грамотных лидеров, что-то понима-

ющих в PR-технологиях (или чувствующих тенденции в общественной психологии), результат может оказаться неожиданно удачным. Положение нынешних каст сто лет назад можно проследить по словарям каст и племен: некоторые, как, например, *дхед/нония* (Dhed/Noniyā), продвинулись весьма значительно — из практически «неприкасаемых» в кшатрии. Строго говоря, именно к этим вариантам восходящей социальной мобильности относил М. Шринивас свое понятие «санскритизация», но я расширю его значение, потому что логика процесса одна, действует один универсальный механизм социализации и «окультуривания» образа жизни разных этнических групп на всей территории, подвластной брахманам.

Предложенное видение характера формирования кастового общества хорошо согласуется с практикой жизни при кастовом строе, но не имеет ничего общего с теорией «размножающихся каст» *варна-самкара* (varṇasamkara) Законов Ману. Индийский способ «санскритизации» как один из аспектов социальной технологии индуизма и материалы на эту тему могут добавить в устоявшиеся теоретические представления новые краски.

В идеологии индуизма концепт санскритизации прямо соотносится с брахманическим пониманием культуры.

Брахманическая мысль расценивает культуру как торжество разума в понимании законов *дхармы*, как процесс и результат осмысленной, обдуманной и соответствующей *дхарме* человеческой деятельности, как умение сосуществовать с природой (и соответственно друг с другом), сообразовываться с природой в соблюдении *дхармы*, потому что природа все-таки практически неподвластна человеку и при этом олицетворяет собой мощь и всеобъемлемость Вселенской *Дхармы*.

Природа внешняя обладает наивысшими проявлениями чистоты и святости, и человек ими наслаждается: это Солнце, огонь, воды рек, золото и драгоценные камни, природный шелк и чистый хлопок, кокосы и рис, коровы, сандаловое дерево (saṇḍana) и лечебные ароматические травы — базилик *тулси* (tulasī) и др., деревья *ним* (nīm) и *пипал* (pīpaḷ), кардамон, мед и куркума и т. д. К ним примыкают священные Веды и очищающие пространство и души слушателей тонкие субстанции ведических гимнов (божественной речи) на санскрите, очистительные энергии ритуалов — у них есть градация: наичистейшими являются ведические

ритуалы *шраута* (*śrauta*), дым ароматной камфары, горящей без копоти белым пламенем, очищающей пространство и жертвующей богам, чистые *раги* музыки и т. д. Эти созданные Брахманом, богами или воспринятые, «услышанные» богоподобными мудрецами-*риши* (*ṛṣi*) феномены и объекты не только священны, они обладают способностью очищать все, что входит в контакт с ними, и используются при необходимости ритуального очищения. А такая необходимость в человеческой жизни присутствует постоянно.

В сущности все остальные компоненты природы (одушевленные твари, субстанции, природные ландшафты), в том числе человеческие существа, полны органической нечистоты. Брахманы учат, что человек по определению обладает той или иной степенью соврожденной нечистоты, которая обусловлена неизжитым качеством *кармы* прошлого рождения и «удаленностью» от понимания *дхармы*. Эта последняя у него одинаковая со всеми членами собственной *джати*: именно по результатам *кармы* прошлого рождения он родился в той *джати*, в которой родился. Среди людей максимум удаленности от понимания *дхармы* виден в рождении «в качестве *чандалы*», «низшего из людей». Эта идея «непонимания *дхармы*» и даже неспособности понять *дхарму* и в *дхармашастрах*, и в кастовой идеологии передается понятием «некультурность, дикость» *адхарма* (*adharma*); подобное состояние ведет к несоблюдению законов *дхармы* и делает «некультурное» существо опасным и для социума, и для всего Миропорядка. Максимум понимания *дхармы* вознаграждается рождением в качестве брахмана (мысль такова, что в число брахманов могут попасть только те, кто в своем прошлом рождении уже был среди людей). Брахманы от природы почти святые: это «боги на земле». Разные *джати* кастового общества отличаются степенями своей удаленности от понимания *дхармы*. Это объяснение подразумевает иерархию разных *джати* по степени культурности. Так осмысливается необходимость окультуривания наименее сведущих в вопросах *дхармы* и *кармы* «диких, некультурных» *джати* с целью их социализации. Брахманы учат, что «низкорожденные», то есть шудры и все, кто оказывается в варновой иерархии ниже них, не могут духовно совершенствоваться и достичь спасения. Ритуальный статус шудр имеют женщины. Всем им не нужно изучать Веды (= осквернять Веды своим вниманием), не нужно знать санскрит (= не произносить нечистыми устами священные слова

и магические формулы) и т. д. Но они должны очищаться духовно и физиологически, приобщаясь к тем эталонам культурной жизни, которые наилучшим образом демонстрируют брахманы. Шудры должны жить под строгим присмотром и руководством со стороны брахманов, а иначе их неразумные деяния и поступки, вызванные некультурной природой, подвергают опасности сам дхармический строй. Кастовые группы этого уровня могут и должны санскритизироваться, освящая себя и свою жизнь присутствием брахманов, ритуалами, то есть входя в контакт с обладающими очищающими свойствами культурными феноменами, — так наставляют свою паству жрецы-брахманы. В этом пункте брахманизм-индуизм дал множество еретических дериватов, главными из которых стали буддизм, джайнизм и течения *бхакти*. Эти учения исходят из того, что поддержание *дхармы* возможно и без участия брахманов. Антибрахманические учения, приобретающие массу последователей, возникают как ответ на практику санскритизации, и в этом состоит еще одно ее значение в истории индийской цивилизации.

Но и это еще не все. Внутренняя природа человека обладает не только физиологической, но и обретенной скверной. У обретенной оскверненности два уровня: наведенная факторами внешнего мира и внутренняя, умственная. Первая возникает от контакта с нечистыми существами и субстанциями, как результат пребывания в недостойных обстоятельствах и нехороших местах; она может быть наведенной нечистыми впечатлениями и энергиями, полученными через органы чувств (зрение и слух), созданной поеданием неподходящей еды. Понятно, что эти представления отражают стихийно понятые начала личной и общественной гигиены и в индийских климатических условиях очень полезны. Умственная скверна может образоваться как результат собственных неконтролируемых дурных мыслей и инстинктов. Эти виды оскверненности могут и должны быть компенсированы очистительными ритуалами и практиками (омовение и т. д.) и психотехниками (медитация и т. д.). Умение минимизировать подобные виды осквернения, регламентировать свои контакты с внешним миром и тем самым беречь свою чистоту, а также культивировать в себе умственную чистоту считается признаком очень высокой культуры. Во всей полноте этими умениями обладают опять же брахманы.

Культура — это социальная жизнь и способность к социальной жизни. Признаками культурности должны обладать любые

человеческие деяния и поступки и в целом образ жизни социума: только при соблюдении законов *дхармы* мир может уцелеть. Есть эталон культурности — это образ жизни индоариев, который расценивается как вершина достижений, и он поддерживается в брахманской среде скрупулезно. Санскритизация — приобщение к этому идеалу. «Приличный» образ жизни *джати* или, напротив, общая невоспитанность, незнание брахманической традиции становятся показателем ее социального и ритуального статуса, который соизмеряется с уровнем культуры самих брахманов.

Культурность требует выполнения брахманических ритуалов и жертвоприношений, способствующих поддержанию *дхармы*. Имеются в виду ритуалы сопровождения личной жизни человека обрядами *самскара* (букв. «усовершенствование» души и образа жизни), а также неукоснительное проведение общественно значимых храмовых (общинных) и фиксированных по суточному, двухнедельному, месячному, годовичному циклам времени ритуалов (праздников) — они освящают весь социум и его пространство. Поэтому самым ценным видом социально значимой деятельности и главным видом профессиональной работы в кастовом обществе объявляется, конечно же, выполнение брахманических ритуалов. Отсюда проистекает вечная и безусловная ценность присутствия брахманов в жизни социума.

Культурный человек должен уметь контролировать собственные страсти и инстинкты и поддерживать чистоту помыслов — это делает его социальным существом. Внутренняя умственная оскверненность может быть преодолена постом, аскезой и иными очистительными техниками, и индуисты прибегают к ним постоянно в определенные дни (например, в новолуние) и в определенных ситуациях. Она может быть совершенно обуздана аскетическим духовным совершенствованием и подвигами истязания плоти, и этот путь подходит для стремящихся к спасению и слиянию с беспредельным совершенством Создателя личностей. Такие люди имеют выбор среди многих так называемых «сект индуизма» или аскетических орденов; они могут остаться независимыми аскетами *сватантра* (*svatantra*), но индуисты знают, что в любом случае путь отшельничества находится вне социума и вне культуры; вставая на него, человек оставляет окультуренные пределы, благодатный огонь и спасительные ритуалы. Культура и социум неразрывно связаны. Отшельник же лично проводит

для себя похоронные обряды, буквально возвращается в природу и принимается генерировать сверхэнергии своего духа и физического существа. В результате он может стать полезным обществу как обладатель эзотерического знания и мистического опыта. Но даже находясь в аскетическом ордене среди себе подобных, он принципиально не создает новых социальных связей и тем более эмоциональных привязанностей. Культура аскетического бытия в индуизме разработана чрезвычайно детально и очень поучительна. Но сейчас она не является предметом нашего детального рассмотрения.

Культура как социальность выражается в следовании схеме *чатурашрама*, то есть системе соответствующих *дхарме* эталонных моделей образа жизни для мужчин разного возраста. Не должно быть в культурных слоях кастового общества женатых на юных девушках старичков или юных невежественных бездельников, думающих лишь где бы и как бы развлечь себя. Первые должны уже задуматься на философские темы и даже, может быть, отойти в леса, став аскетами. Вторые обязаны учиться дено и ночью, осваивая Веды, в обществе своего гуру; еду нужно просить как подаяние, обходя дома в селении, за неучтливое отношение к жене учителя полагается жесточайшее наказание и т. д. Культура проявляется в том, что женщины не должны быть предоставлены сами себе. Они от природы не в силах контролировать свои темные стороны, свою «горячую» натуру, — учит индуизм. Если нечистые стороны женской натуры проявятся прилюдно, это навлечет осквернение и позор на семью, клан. Поэтому мужчины следят за своими женщинами; запертые по домам, они становятся хранительницами чести и респектабельного статуса семьи и клана.

Культура как способность к общежитию проявляется по-разному. Она парадоксальным образом выражается в капсуляции *джати*: в своем кругу какая-то *джати* может, например, разрешать мясоядение или, того хуже, допускает в своей диете лук и чеснок; но эти вкусно питающиеся люди знают, что грех недостойного чревоугодия ставит их в нижние уровни иерархии. В этом контексте культурность состоит в том, чтобы своей «дурной привычкой» не беспокоить остальных людей. Точно так же в кругу своей *джати* люди могут почитать «некультурное» божество некультурными ритуалами, но понимают, что их не пустят в общинный храм.

Культура должна быть видна в выстраивании брачных связей. Считается, что неконтролируемые брачные контакты между представителями разных *джати* могут привести к утрате «качества» этих *джати*. Это было бы нарушением замысла Создателя, считает индуизм. Поэтому люди должны быть внимательны к тому, от кого у них появляются дети. *Джати*, в которой вы родились горшечником, например, и после вас должна остаться ненарушенной в своей сущности, должна остаться *джати* горшечников.

Природа внешняя прямо соотносится с социумом. Он является ее частью, и он в ней обитает. Природа дает людям пищу и кров, и социум соотносится с нею в процессе добывания средств существования. В индийской культуре развилось особенное внимание к экологическим и природным факторам человеческого существования, их глубокое осмысление и как следствие формирование адекватной культуры жизнеобеспечения и разнообразных приспособительных стратегий. Экологическая адаптированность традиционных способов хозяйствования индийских общин хорошо заметна. Рациональные жреческие знания (особенно интересны накопленные и передающиеся в тантрических кругах эмпирические знания) применяются на благо всему обществу и преподаются как умение соблюдать ритуальную чистоту и избегать скверны, а также как основы традиционных медицинских знаний и гигиены. К этой области знаний относится традиционная диететика с ее предпочтением вегетарианства, управлением энергиями с помощью пряностей и масла и т. д. Знатоки этой проблематики наставляют людей, что не все и не любые природные условия приемлемы для культурного человека. Я уже отмечала, что наилучшими считались природные условия, в которых водится черная антилопа, и что существенным считается противопоставление окормляемой ритуалами «территории дхармы» и «леса», «пещер», «гор», обживаемых отшельниками и населенных некультурными первожителями, «лесными людьми». Образ этой периферии часто соотносился с *нагами* (*nāga*), «змеиным народом», включенным в орбиту кастового социума и ставшим объектом культового почитания (из страха перед ним). С тех пор компонент «нага» в названии кастовой общности указывает на окультуренные леса, пещеры и является маркером имевшей место санскритизации лесных племен. Когда мы встречаем компонент «нага» в имени людей или среди культовых персонажей —

это всегда показатель уцелевшей до наших дней очень давно санскритизированной субстратной индийской культуры.

В ведических текстах индоариев заметна любовь к широкому, светлым, залитым солнцем и продуваемым ветрами пространствам, к ночному небу с яркими звездами, к божественной красоте утренней зари — таковы архетипические образы внешнего мира у кочевых пастухов. Напротив, тамильская литература воспекает тенистый, густой, влажный лес как наиболее комфортную среду обитания. В этнографической литературе хорошо известны традиционные знания древних тамиллов о пяти земных ландшафтах *тиньях* (tiṇai), представленные в поэзии периода Шангам. Каждый ландшафт обжит племенами определенного хозяйственно-культурного типа и имеет собственное божество-покровителя. Это *кужиньчи* (kuṭiñji), горная местность, населенная охотниками *каравар* (Kaḷavār); *палей* (pālai), сухая, безводная территория, населенная воинами-пастухами *маравар* (Maṭāvār) и «разбойниками» и ворами *калвар/каллар* (Kalwār/Kallār); это *марудал* (maruṭal), хорошо обводненные территории, населенные земледельцами *веллала* (Veḷḷāḷar); это *муллей* (mullai), травянистые пастбища, населенные разводившими коров *идеяр* (Idaiyār) и выращивавшими на этих суходолах просо земледельцами *карумбар* (Kaṟumbār) и, наконец, прибрежные территории *нейдал* (naiṭal), населенные рыбаками *парадавар* (Paradavār), торговцами *ваникар* (Vānikar) и плужниками *ужавар* (Uṟāvar) [Puthenkalam 1977: 17; Sontheimer 1989: 11–13]. Перечисленные этнонимы древних народов сохраняются и сегодня в виде названий тамильских и малайяльских *джати*. Как видим, собственный и соседский хозяйственно-культурный тип интересовал людей еще в V–VII вв. н. э., он служил основанием для статусного ранжирования общин, и эта традиция — южноиндийская. М. Биардо говорит о брахманической литературе: «По текстам видно, что проявляется мало уважения к тем, кто живет в горах (охотники), к тем, кто живет вблизи моря или в болотистых районах, а также к тем, “кто пришел с Юга”» [Biardeau 1989: 11]. Эти районы и ландшафты определенно считались неподходящими для культурного человека. Но со временем брахманы расселились и в них. Обретя в новых общинах высокий социальный статус, они могли легко поддерживать свою высочайшую ритуальную чистоту даже в самых неподходящих природных условиях.

Из вышеописанного положения дел следует важный для теории кастового общества вывод: степень «культурности» «врож-

денного занятия» *джати*, способы ее жизнеобеспечения и образа жизни, даже места ее происхождения и обитания становятся основой ее статусной оценки, и соизмерение статусов дает возможность выстраивания характерных для кастового способа организации жизни иерархических и паритетных схем общения и распределения средств существования. В этих представлениях сохраняются первобытные архетипические варианты осмысления действительности и приспособления к ней.

Широкоупотребительная в кастовой идеологии антитеза «*арья — анарья* (*ārya — anārya*)» имеет отношение к описанному пониманию культурности и вопреки мнению многих исследователей касты не имеет отношения к цвету кожи представителей разных индийских этносов. Она основана на идее «осознания *дхармы*» и связана с установлением границ социального и асоциального, *дхармы* и *адхармы*. Этот брахманический подход мог бы быть расценен как вполне расистский, если бы не предполагал идею всеобщей (по признаку территориальной общности) социализации и окультуривания, не содержал бы в себе всепоглощающий системный принцип санскритизации, благодаря которому в орбиту брахманической культуры втягивались все, кто оказался в пределах территориальной досягаемости миссионеров учения *дхармы*. На «территории *дхармы*» Божественный замысел должен торжествовать: не люди решают, кому жить на земле и в каком качестве. Это Божественный замысел и Божественная гармония мира — так рассуждают брахманы. Чем больший процент обитателей Бхаратварши будет осознанно поддерживать *дхарму* своими культурными формами существования, генерируя благие энергии, тем более прочным будет Мироздание. За собой брахманы оставляют руководство над всеми и во всякой человеческой деятельности. В этом их стремлении, конечно, видны тоталитарные начала, и своего логического предела они достигли в индуистском фундаментализме. Но, как показывает история санскритизации, ее приоритетом остается пространственное расширение — мобильность внутри системы, напротив, весьма затруднена. В этом экспансионистском характере процесса можно увидеть архетипические черты кочевнической культуры. В санскритизации самый болезненный вопрос — отношения кастового общества с «неприкасаемыми» и с «лесными племенами», которые считаются находящимися за границами социального мира. Для санскритизации они — основной ресурс, так было всегда, и нынешняя государственная полити-

ка положительной дискриминации «зарегистрированных каст» и «зарегистрированных племен» представляет собой не что иное, как новейшие варианты санскритизации.

Принцип *свадхарма*.

Культурное своеобразие отдельных *джати*, которое отмечают этнографы, изучающие образ жизни отдельных кастовых общин, обычно трактуется как случайность или «неправильность» кастового развития, как отступление от «кастовых норм». Например, матрилинейная филиация, характерная для наярских *джати*, описывается К. Фуллером как «региональные отличия в эмпирической форме кастовой системы» [Fuller 1976: 38]. Но отступлений от норм так много, что некоторые специалисты совершенно обоснованно рассматривают культурное своеобразие как характерный признак кастовой общности и обычно связывают его с эндогамией.

Поскольку я формулирую свое понимание сущности кастового строя на основе концепта *джати*, мне думается, правильнее говорить о том, что вся культура кастового общества сегментирована: идентичность каждой *джати* строится на ее этнокультурном своеобразии, и это положение дел является прямым следствием процессов санскритизации. Взаимоотношения разных этносов в процессе санскритизации выстраивались в ключе взаимовлияния и взаимообогащения, причем брахманические технологии были достаточно щадящими как для культуры, так и для самосознания включаемых в процесс этнических общностей. Процесс санскритизации затрагивал лишь поверхностный, несущественный, уровень идентификации того коллектива, который в нем участвовал. Санскритизация требовала безусловного единообразия внешних форм, унификации компонентов по типу взаимодействия, но внутренний мир жизни санскритизируемого сообщества оставался вполне индивидуальным. Неприкосновенность внутреннего мира *джати* и ее культурного своеобразия гарантировалась индуистским учением о «собственной *дхарме*» *свадхарма* (*svadharma*, букв. «собственный закон жизни»), которое представляет собой сакрализацию образа жизни каждого «созданного Брахманом вида людей», то есть каждой отдельной *джати*. В Божественный промысел брахманы не вмешивались.

Этот глубинный уровень санскритизации заслуживает самого пристального внимания. В теориях касты не представлено пока

важнейшее наблюдение о сущности учения *свадхарма*, конкретизированного в виде адресных религиозных наставлений для социальных категорий *джати* и *кула*, и не высвечиваются его значение и роль в налаживании межэтнического взаимодействия, в общинной экономике, в поддержании традиций клана и в целом — в функционировании и воспроизводстве кастового общества.

Адресная детализация предписаний *дхармы* очевидна в брахманических текстах (дхармашастрах и грихьясутрах). Неудивительно, что именно в хороших текстологических исследованиях представлено аутентичное понимание *дхармы*. Ума Чакраварти объясняет: «Религиозные обязанности человека различны на разных этапах жизни и зависят от его касты (*джати*), семейно-родственной группы (*кула*) и страны (*деша*) [Chakravarti 1996: 58]. М. Биардо предлагает говорить об «уровнях дхармы» [Biardeau 1989: 42–46] и описывает эту особенность индуизма в такой формуле: «*свадхарма* — это нормы, которые отличают одну касту от другой» [Biardeau 1989: 45]. Я уже отмечала, что, на мой взгляд, концепт *дхармы* отражает фрактальную системность мироздания, и потому неудивительна ее собственная самоподобная модель: *Дхарма* Вселенская — *дхарма* страны — *дхарма* варны — *дхарма джати* — *дхарма кулы*; все эти варианты рассматриваются как «собственная *дхарма*» компонентов Мироздания. Поэтому можно говорить, что *дхарма* сегментирована.

Насколько я понимаю ситуацию, *дхарма* отдельного человека не формулируется, такого «уровня *дхармы*», если употребить термин М. Биардо, нет; законоучители авторитетно разъясняют, как, например, должен выполнять *дхарму* своей варны обладающий полнотой прав и обязанностей, имеющий жену домохозяин *гриханати*. Они конкретизируют, чего от него ожидает общество, что запрещено и как его обязанности соотносятся с широким космическим значением *дхармы*. Но это не личная *дхарма* — это обезличенная модель *дхармы* для мужчины определенной варны, определенного возрастного и семейного статуса. Домохозяин, как и правитель государства, — инструмент *дхармы*; его жизнь предельно ритуализована и регламентирована; если он претендует на поддержание данного ему рождением высокого статуса⁹, он эту модель поведения выполняет. Если не выполняет, его статус не

⁹ Рождение в качестве мужчины — это уже очень высокий статус в любой джати. Мужчина брахман — наивысший из возможных.

может быть высоким среди других представителей его круга. Если он совершит тяжкие нарушения «законов жизни», то может быть изгнан из рядов. Половозрастной класс «домохозяев» нагружен долгами перед обществом, предками и богами; они отвечают за благополучие и воспроизводство своей семьи, своего клана и всего общества. Для выполнения этих космического значения деяний домохозяину нужна жена: без супруги человек несовершенно и не может выполнять свои обязанности. Поэтому формулируется *дхарма* лучшей половины человечества *стри-дхарма* (*strīdharma*), *дхарма* женщины, и это один комплект предписаний для дам из всех трех высших варн. *Дхарма* женщины формулируется в словах «служение мужу как богу» и конкретизируется в специальных установлениях *дхармашастр*. Эта тема детально рассматривается в главе 6-й.

В общем и целом известные брахманам древности варианты *свадхармы* систематизированы в учении *чатур-варна-ашрама-дхарма* («*дхарма* четырех варн и четырех стадий жизни»). Концептуально важные установления *дхармашастр* сохраняют свое значение и сегодня, хотя их уже нельзя назвать руководством к действию: даже для самих брахманов они таковыми не служат. В индуистской религиозной традиции считается, что жизнь мужчины из высокой варны состоит из четырех стадий — *ашрам* (*āśrama*). Период детства не входит в эту схему, потому что считается не жизнью еще, а подготовкой к ней. Мальчики-брахманы в 8 лет, кшатрии в возрасте 11–12 лет проходят через обязательную церемонию надевания священного шнура «дваждырожденных» *упанаяна* (*upanayana*), знаменующую собою окончание детства и вступление в первую ступень взрослой жизни, после чего считаются принятыми в члены кастового общества. Обряд не проводится для девочек, потому что женская жизнь не поддается классификации. Церемония *упанаяна* сложная, занимает часто не один день, состоит из очистительных обрядов, ритуалов астрального культа, ритуальной стрижки волос и ритуального чтения мальчиком отрывка из Вед. В обряде, как считается, нет половой символики, хотя обычно прошедший церемонию мальчик переходит жить на мужскую половину дома. После *упанаяны* мальчики должны приступить к изучению Вед — священных книг индуизма. Это их исключительное право, недоступное женщинам и представителям низших варн и *джати*. Раньше во время обучения молодой человек, *брахмачарин* (*brahmacārin*), должен был

жить в доме религиозного наставника-гуру и учиться, забыв обо всем на свете, кроме книг. Теперь эта стадия часто идентифицируется с обучением в школе. Вторая стадия взрослой жизни наступает по возвращении закончившего изучение Вед молодого человека домой. Теперь он обязан жениться и родить детей. Он становится *грихастха*, хозяином дома, главой семьи. Дождавшись появления на свет внуков, «дваждырожденный» может оставить мирскую жизнь (один или с женой) и предаться аскезе (то есть отойти и от активных дел, и от обязанностей перед обществом), перейдя в третью и четвертую стадии жизни, которым сопутствует поражение в определенных правах. Это идеальная схема, и по возможности точно должна выполняться прежде всего брахманами.

Что касается разных иных *джати*, то со времен дхармашастр их количество возросло в тысячи раз, изменилась их номенклатура и специализация. В современном индуизме основное значение придается двум вариантам адресного наставления: 1) *джати-дхарма*, производный от классического варианта *варна-дхарма*, и 2) *кула-дхарма*. Какой именно образ жизни будет считаться нормативным для конкретного человека и какие именно боги и культовые персонажи станут для него главными объектами почитания, зависит от естественной принадлежности к определенной семейно-родственной и кастовой группе. Традиционный индуист не отделяет себя от своей *джати* и своей семьи и в религиозной жизни строго следует предписаниям *дхармы* своей *джати* и своей семьи, и только им.

Индуизм не имеет единого и всеобщего морально-этического идеала. Он столь же сегментирован, как само индийское общество, и адресные варианты религиозного наставления бесчисленны в той же мере, как и его социальные компоненты. Вот что пишет по этому поводу очень квалифицированный, может быть, лучший на сегодняшний день знаток индуизма Клаус Клостермайер: «Эта религия, как и всякая иная, существует во всеобщей форме и включает обязанность быть твердыми в дхарме, то есть обязанность всепрощения, ритуальной чистоты, самоограничений, воздержания от присвоения чужого, контроля над чувствами, терпения и воздержанности, знания (высших смыслов), свободы от ненависти и гнева. Но концепция *свадхарма* “своя дхарма” является в высшей степени существенной и принципиальной: дхарма — это не просто правильное и нравственное поведение

в общеизвестном смысле слова, но подробно расписанный и специализированный для каждой касты и для каждой жизненной ситуации образ жизни. Эта конкретизация касается всего комплекса жертвоприношений и ритуалов, обрядов *самскара*, которые совершаются в переходные и кризисные периоды жизни человека, а также брачных законов, права наследования, регламентации взаимоотношений между мужчинами и женщинами, родителями и детьми, учителями и учениками; даже определения греха и праздники у всех разные» [Klostermaier 1989: 47]. Таким образом, *свадхарма* — это не только специализированный вариант индуизма, но и нормативный образ жизни, и он прямо коррелирует с унаследованным социальным статусом (*джати*) человека и его половозрастным статусом.

В кастовой идеологии усвоены, хотя и в редуцированной и усредненной форме, магистральные концепции индуизма, и в этом видна работа брахманов по санскритизации своих «подданных». Главным источником для изучения *джати-дхармы* и *кула-дхармы* являются так называемые *джати-пураны*, предания о происхождении и жизненном предназначении разных *джати*, передающиеся в них от поколения к поколению. Как правило, они созданы стараниями тех наставнических каст, которые следят за поддержанием традиций, — и это не всегда брахманы. Часто в такой роли выступают представители специальных *джати* генеалогов (в таких *джати* просматривается сохранивший себя с добрахманического состояния какой-нибудь древний клан жрецов племенной религии) или бродячие сказители и артисты, которые всегда рады спросу на свой труд и исполняют, и запомнят на следующий случай все, о чем попросят. У меня есть предположение, что в кшатрийской среде с их кочевническими традициями цветистые *джати-пураны* не составлялись; здесь развивался иной жанр — эпический. Во всяком случае историко-поэтическая традиция у кшатриев преобладает: как известно, мерный ход коня способствовал рифмованию мыслей и впечатлений, повторению запомненного. Трепетное отношение к генеалогиям и истории клана, в том числе память о распрях с другими кланами по поводу угнанного скота, история кровной мести характерны для этих текстов, учивших блюсти честь клана и свою собственную. Наличие героических баллад и исторических хроник говорит о «настоящем» кшатрийском происхождении какой-нибудь ныне земледельческой *джати*. Это, на мой взгляд, едва ли не главный

статусный маркер воинской *джати*. Например, у джатов Харьяны и Панджаба развился интересный героический фольклор. В этом отношении уникальны семейные генеалогии, исторические хроники, героические песни и «печальные песни» раджпутов, создававшиеся для них кастами генеалогов и сказителей *бхат* (Bhāt) и *чаран* (Chāraṇ). По этой литературе понятно: кастовых общностей, равных раджпутам по полноте понимания своего жизненного предназначения, в Индии больше нет. В своей книге о культуре раджпутов я представила подробное описание *джати-дхармы* и *кула-дхармы* раджпутов именно на основе изучения этой литературы, опубликованной пока только на хинди и раджастхани [Успенская 2003: 153–294]. У невысоких *джати* в отсутствие специальных книг, сравнимых по значению с *джати-пуранами*, эпическими поэмами и тем более с брахманическими *шрути* и *смрити*, особое значение приобретает живая традиция. Образ жизни небрахманских *джати* формируется на основе *вриддхачара* (vṛddhācāra), «поведения старых», уважаемых людей, которые знают, что подходит для конкретного времени, места и ситуации именно для данной *джати*. Они руководствуются некодифицированными представлениями о дхарме своих *джати* и кланов.

«Истории каст», как правило, содержат лишь приблизительные намеки на правильное понимание брахманической традиции. Но они могут дать хороший материал по антропологии самой *джати*, что в нашем случае гораздо важнее. Композиция *джати-пуран* характерна для жанра *пуран*: они содержат космологические мифы, мифологизированную историю общности, пересказы установлений дхармашастр и переложения эпических сюжетов, описание ритуалов и паломничеств к святым местам, философские рассуждения и т. д. Написанные на местных языках и диалектах малограмотными деревенскими брахманами, не очень хорошо сохраняющиеся во влажном климате, эти тексты очень сложны для этнографов, даже если мы хорошо знаем языки и реалии, о которых идет речь. Одно из первых исследований по этим источникам выполнила Вина Дас [Das 1990], которая представила особенности кастовой системы в структуралистском ключе.

Посмотрим на фрагмент текста одной из *джати-пуран* XIV–XV вв. н. э. (Дхармаранья-пураны), созданной для «симбиотической пары» гуджаратских *джати модх брахман* (Modh Brāhmaṇa) и *модх бания* (Modh Baniyā). Он опубликован в упомянутой книге

Вины Дас «Структура и смысловое содержание. Аспекты индуистской касты и ритуала». Это миф о сотворении Брахманом (Брахмой) небольшого города Дхармаранья (Dharmāraṇyā) в Гуджарате, места паломничества, и его «коренных жителей». Текст гласит: «Как варна брахманов лучшая среди всех варн и как *санньяса* лучшая из четырех стадий жизни, так Дхармаранья лучшее из мест паломничества <...> Когда Создатель Брахма завершил сотворение всего сущего (о чем подробно рассказывается в мифе ранее. — *Е. У.*), созданный мир очень понравился Вишну, он был доволен и обещал Брахме награду. Брахма сказал: “Если ты мною доволен, тогда, пожалуйста, сделай это место чистым и достаточно хорошим для того, чтобы боги могли тут обитать. Пожалуйста, посели тут брахманов”. Вишну оказал эту милость. Он позвал Рудру. Втроем эти боги медитировали на трех Ведах, и таким образом из уст каждого бога были созданы 6 тысяч брахманов, умудренных в Ведах. После этого Вишну попросил небесного архитектора Вишвакарму построить тут прекрасный и чистый город. После завершения строительства боги дали деревни, чистые земли, поля, полные урожая, — все это дали брахманам для их пропитания и существования, и поселили их в городе. Таким образом *тиртва* (tīrtha) была создана. <...> *Ваника* (Vanika) были созданы для того, чтобы заниматься всем необходимым для обеспечения жизни брахманов. Брахманы очень заняты, чтобы заниматься своим хозяйством и бытовыми делами: одни медитировали, другие совершали жертвоприношения, третьи занимались йогой и посвящали себя *дхарме*, остальные обдумывали вопросы политики и управления. Они сказали богам об этом. Кроме того, сказали они, домашние дела возбуждают желания и алчность, а уж если дело дошло до того, что надо проявлять такие чувства, то где тогда знание и науки и где тогда счастье? Богам такие речи пришлись по нраву. Они подумали о корове исполнения желаний Камадхену (kāmadhenu), та явилась, и Брахман попросил ее создать 36 тысяч *ваника*, которые умели в хозяйственных делах, готовы услужить, религиозны и почитают Вишну, — чтобы они служили брахманам. <...> Чтобы выполнить приказ, корова стукнула передним копытом по земле, и 36 тысяч *ваника* появились из земли (обратите внимание на численную пропорцию и на происхождение *ваника* «от ступней» и «из земли», как и полагается шудрам. — *Е. У.*), готовые к услужению, имея *шикха* (śikhā) на голове (ритуально чистая мужская причес-

ка, пучок волос на макушке. — *Е. У.*) и священную нить, готовые творить благие дела и оказывать милости. Они поклонились богам и спросили Вишну, для чего они созданы, какие будут их обязанности и как они будут зарабатывать на жизнь. Потом они спросили, какое у них имя и какие *готры*, и поинтересовались, каким образом их *вамши* (семьи, кланы. — *Е. У.*) будут прирастать, если у них нет женщин своей варны. Брахма сказал: поскольку вы были созданы от удара копыта Камадхену, то имя ваше будет *гобхуджа* (это уже название конкретной *джати*, которая, вероятно, станет именоваться *гобхуджа ваника* *Gobhūja Vaṇika*. — *Е. У.*). Вы должны служить брахманам и заниматься их хозяйственными делами. Должны быть почитателями Вишну. Чтобы дать этим *ваника* жен, Брахма подумал о *гандхарве* Вишнавасу. Когда *гандхарва* явился, Брахма сказал ему, что небесная корова создала шудр, которые теперь будут называться *гобхуджа*. Он попросил *гандхарву* дать им жен, которые имели бы хорошее предсказание судьбы, соблюдали бы религиозные законы и служили бы брахманам. *Гандхарва* Вишнавасу создал девушек небесной красоты, на которых *ваника* женились, чтобы можно было выполнить свою *грихастха-дхарму* (дхарму домохозяина, то есть дхарму третьей стадии жизни. — *Е. У.*). Затем Брахма сказал этим *ваника*: “Я говорю вам вашу *дхарму*. Вы должны совершать омовение по утрам и во второй половине дня, почитать ваших предков, почитать Солнце мантрой *намаскара*, выполнять пять жертвоприношений (домохозяин должен ежедневно совершать пять жертвоприношений *яджня* (*yajña*): в огне для всего сущего, в огне для людей, в огне для предков, в огне для богов, в огне Создателю Брахману. — Примеч. автора) и служить брахманам. Вы должны постоянно наблюдать за их делами и помогать им. О, шудры! Вы должны всегда заботиться о брахманах безо всякого высокомерия”. Дав эти указания, боги наделили шудр *ваника* землями и домами» [Das 1990: 18–20].

В этом тексте, как во многих других подобных ему, социальный и ритуальный статус обозначается в терминах варны; концепт варны очень активен в кастовой идеологии. Можно утверждать, что по «факту» происхождения из уст трех богов устанавливается статусное ранжирование среди местных брахманов, и те, «которые появились из уст Вишну», будут иметь наивысший статус. Земледельцы, которые работают на «полях, полных урожая», даже вскользь не упомянуты в этом по всем признакам «ритуально чистом» мифе о ритуально чистой жизни

в священном месте паломничества. *Гобхуджа ваника* будут посредниками, «буферным» слоем между нечистотой мира и святостью жизни брахманов. Об этом предназначении варны *вайшья* я говорила выше; здесь мы имеем текстуальное свидетельство. Правда, из текста следует, что *ваника* — шудры. Но по описанию облика и *дхармы* этих *ваника* можно подумать, что речь идет о представителях варны вайшья, что и отражено в самом наименовании *ваника* — санскритской форме титула *бания*, типичного для Гуджарата. Вероятно, в мифе дана полная история *гобхуджа ваника*, «созданных в качестве шудр» и некогда бывших, судя по имени, пастухами коров. В приведенном рассказе явно прослеживаются несколько этапов санскритизации «чистой» пастушеской *джати*, которая до перехода на прямое услужение брахманам и на описанные в мифе хозяйственно-распорядительские функции, судя по всему, просто поставляла брахманам молочные продукты. Само их имя *гобхуджа* означает букв. «рожденные от той, что создана в виде коровы» или «рожденные от коровы-земли», что может быть и намеком на ведический миф о Притхви-Камадхену, и тотемным именем, напоминанием о тотемическом первопредке-корове. В Индии такое часто встречается. Когда местные брахманы, заимевшие собственное место паломничества, приблизили их к себе, поручив хозяйственные и денежные вопросы, вероятно, связанные с пребыванием в городке множества паломников, те стали оценивать свой статус как очень высокий, а новый образ жизни — как соответствующий вайшьям. Уже в *джати-пуране* заметно, что они поднялись до уровня так называемых «чистых шудр», пограничного между вайшьями и шудрами. Скрыть свое происхождение от шудр они не могут, но претензия на статус «почти вайшьев» акцентирована в мифе многократным упоминанием «ритуально чистого» облика, упоминаниями о ношении священной нити дваждырожденных (ее не должны носить шудры), характерным для «чистых» и культурных кастовых общностей наличием экзогамных кланов *готра* и линиджей *вамша*, якобы обязанностью лично проводить ритуалы (шудрам это не полагается), подчеркнуто вежливой речью и культурным обхождением этих *ваника*. Мне нравится упоминание о том, что жены этих *ваника* будут служить брахманам. Это замечание расставляет по местам всю иерархию XV в.: в своем мифе *ваника* предстают почти вайшьями, но с точки зрения брахманов они все-таки оставались шудрами. Однако с намеченного пути не свернули.

Известно, что сегодня бывшие *ваника* называют себя *модх бания* (Modh Vanīyā). Они давно перебрались в крупный город Модхера вместе со своими «симбиотическими» брахманами и входят в ряды очень благополучных гуджаратских вайшьев. Братья-брахманы теперь именуют себя «модх брахманы» (Modh Brāhmaṇa) и тоже процветают. Замечательная «история *джати*» — все предназначенное для этой *джати* адресное наставление читается в ней «как по тексту», разъяснено в каждом слове! И вся нужная обществу, инокастовому окружению информация в ней тоже представлена. Очень важно иметь в виду, что рассмотренная *джати-пурана* остается актуальной для *модх бания*: они гордятся древностью своей пураны и следуют ее наставлениям в жизненной стратегии и в повседневном поведении. Наличие собственной пураны — это признак очень высокой культуры.

Язык кастовой идеологии — это язык народных *джати-пуран*. Установления дхармашастр известны небрахманам тоже по *джати-пуранам*. Пураническими мифами и историями, в массе своей менее детально изложенными и хуже сформулированными, наполнены словари каст и племен, составители которых не всегда могли оценить значение этих текстов и записывали их как умели, хотя и с помощью брахманов. *Джати-пураны* являются первоклассным источником по социальной и культурной антропологии кастового общества. К сожалению, они неинтересны науке, ориентированной на изучение «кастовой системы». Однако хорошие грамотные книги по индуизму обычно содержат раздел, посвященный касте/*джати* и ее влиянию на морфологический состав и характер индуизма. Становится понятно, что «кастовая» сегментированность текстовой традиции и адресная апелляция отдельных текстов к конкретным социальным слоям не менее существенны.

На основе изучения брахманических дхармашастр, *джати-пуран* и иных аутентичных источников можно сделать некоторые обобщения на тему адресных религиозных наставлений.

Джати-дхарма (*дхарма*, или закон жизни для *джати*) направлена на налаживание экономических связей в общественном разделении труда: она сакрализует традиционную «врожденную» профессиональную деятельность (а именно — способ жизнеобеспечения, или хозяйственно-культурный тип) каждой *джати*, расценивая ее не только как единственный подобающий именно этой *джати* способ добывания средств к жизни, но и как ее долг

перед обществом, как религиозное служение. Каждая *джати* должна твердо стоять на своем строго определенном участке ответственности в поддержании Вселенской *Дхармы* (если говорить современным языком — в общественном разделении труда). При этом конкретные семьи и кланы каждой *джати* воспринимают это положение как гарантию трудоустройства и свою «экологическую нишу», и никто не может лишать их права на этот закрепленный за ними законный способ добывать себе средства к существованию¹⁰. Только предписанная *джати-дхармой*, то есть санкционированная обществом, трудовая деятельность рассматривается как акт религиозного благочестия длиной в жизнь, как деяния на пути выполнения *дхармы*, и само выполнение *джати-дхармы* делает человека практикующим индуистом. От него, если он не брахман, не требуется сосредоточенность на выполнении ритуалов у алтаря: его *дхарма* состоит в качественном исполнении своих профессиональных обязанностей на благо кастового сообщества, отношения в котором выстроены по принципу комплиментарности варн и *джати* в создании экономических условий существования, в поддержании порядка и в выполнении ритуалов. Кастовая профессия, таким образом, является главным требованием *джати-дхармы*. Это позволяет наладить гармоничное комплиментарное взаимодействие всего спектра *джати* в общественном разделении труда и предоставить каждой из них способ заработать себе на жизнь, что расценивается как одно из условий самого существования общества. При этом каждой *джати* предписывается свой вариант соблюдения ритуальной чистоты и охранительной регламентации контактов. Степень личной и религиозной добродетели можно повысить путем раздачи пожертвований и милостыни брахманам, отшельникам и божьим людям, внесения жертвенных сумм храмам, строительством новых храмов, приютов для коров, колодцев и прудов и обустройством мест для совершения омовений, а также специальным почитанием богов, брахманов и коров. В течение столетий брахманы

¹⁰ Вы не сможете, например, отказаться от услуг незнакомой подметальщицы в доме, снятом вами для проживания у индийских хозяев. Кто-нибудь обязательно «приписан» к этому дому как к месту кормления в обмен на свои услуги и труды, и вы получаете обязанность участвовать в этих отношениях обмена и распределения благ вместе с крышей над головой. Так было со мною в один из периодов моей индийской жизни. С тех пор я знаю, как устроен кастовый собес и для чего существуют патроны обслуживающих каст.

формировали в представителях других варн и *джати* тип такого религиозного поведения, и добивались его. Еще большая святость и чистота человеческой жизни приобретаются, по мысли брахманских учителей, с помощью дополнительных видов религиозной практики: можно (если позволяет варна) читать священные тексты, совершать *пуджу* (почитание богов) и жертвоприношения, посещать храмы и места паломничества и совершать омовения в священных водах. Эти специальные акты благочестия составляют, как учат брахманы, основное содержание их собственной жизни, и другие *джати* не должны постоянно этим заниматься, но должны стремиться к особо благочестивому поведению, по крайней мере в определенные периоды жизни.

В целом требования *джати-дхармы* производят на стороннего наблюдателя тяжелое впечатление необычайной, мелочной регламентацией бытовых ситуаций и житейских взаимоотношений, «несвободой». Родившись в *джати* своего отца или своей матери (при матрилинейном счете родства), человек получает свою давным-давно сформулированную *джати-дхарму*, которую начнет выполнять с момента инициации в общество через обряд «второго рождения», если он принадлежит к высоким варнам. В детстве у мальчиков нет *дхармы*, и они в принципе не должны быть культурными. На них не налагается требование проводить очистительные обряды, не предписываются ограничения в диете, требования соблюдать ритуальную чистоту, и, конечно, они не участвуют в проведении ритуалов. Но они ни в коем случае не ограждаются от принятой в семье традиции и к моменту инициации должны вполне усвоить ее. В варне шудр инициация не проводится, но мальчики с раннего возраста осваивают премудрости семейной профессии, посылно помогая родителям. Таким образом, многие правила своей *джати-дхармы* человек знает с детства и в соответствии с ними ведет себя во всех мыслимых жизненных ситуациях, в труде, в быту, в общении, в устройстве брака для себя и своих детей. «В своей ненасильственной, но тем не менее в высшей степени эффективной манере кастовые панчаяты и лидеры многочисленных *сампрадая* всегда осуществляли контроль над своими подчиненными, внимательно наблюдая, следя за каждым их шагом и постоянно проводя свои идеологические установки и взгляды. Если необходимо — то через накладывание наказаний или изгнанием из социальной группы. Индуизм может казаться очень неопределенным и в высшей степени толерантным

постороннему человеку, не входящему в этот круг. Но находящийся внутри сообщества человек должен приспособливаться к очень скрупулезным регламентациям жизни в составе своей группы» [Klostermaier 1989: 59]. Такое положение дел воспринимается иностранцами как невероятная степень традиционности жизнеустройства. В общей теории касты эта сторона жизни кастового общества обычно описывается как «кастовый режим» или «обычай касты». И это, конечно, не просто вопрос адекватной терминологии. Влияние и роль *джати-дхармы* гораздо значительнее, чем просто регламентация поведения: она в сущности представляет собой социально-регулятивный аспект индуизма. *Джати-дхарма* направлена на воспроизводство кастового общества во всей полноте его «созданного Брахманом» состава и полноте спектра полезных для общества «жизненных предназначений», то есть профессий и обязанностей в разделении труда; она ориентирована на поддержание всего комплекта бесчисленных одушевленных существ в гармонии природы и на поддержание природы как среды обитания социума. Связанная с ней система идей формирует кастовое общество таким, каким мы его видим.

Бесчисленные поколения людей находили смысл в следовании дхарме своей варны и *джати* и утешались этими мыслями в непростых обстоятельствах собственного существования, надеясь на воздаяние в следующих рожденьях. Но в современных условиях молодые индийцы, особенно из среднего слоя кастовой иерархии и особенно те, кто живет в крупных городах, обучен профессиям, которые требуют хорошего образования и современной «западной» ориентации, испытывают в связи с властью древних традиций большие переживания, доходящие до степени кризиса идентификации. Один из наблюдателей современной ситуации, индийский интеллектуал А. Модди объясняет: «Великий закон кармы и теория реинкарнации не намного увеличивают смысл выполнения своих обязанностей: они не приносят успеха при жизни. Целые поколения верили в длинную цепь перерождений, и ими владели мысли о бесполезности деятельности, фатализм, глубокая вера в *бхага* (bhāga) — предопределенность, долю, участь. Сама наша жизнь, не зависящая от нас, воспринимается только так, как и учили древние философы, — как иллюзия-*майя* (māyā), или как *лила*, игра богов, или как *каста/джати*, в ловушке которой каждый изначально находится» [Moddie 1968: 9–11]. Иностранцев более всего удивляет, почему индийцы не отказыва-

ются от своей кастовой идентификации и продолжают соблюдать свою кастовую дхарму, «если она им не нравится». Это не вопрос вкуса или эмоциональных оценок. Это вопрос кармических заслуг в прошлой жизни и вопрос качества будущего рождения: ставки слишком высоки, чтобы относиться к ним легкомысленно. Еще законоучитель Гаутама наставлял: «Люди не одной варны и многих каст, если они постоянно живут в соответствии со своими обязанностями, наслаждаются после смерти наградами за свои благие деяния, и по заслугам своих добродетелей (букв. по балансу, по остатку их заслуг) они рождаются снова в лучших местах обитания, кастах и семьях, вознагражденные красотой, долгой жизнью, ученостью в Ведах, добродетельным поведением, богатством, счастьем и мудростью. Те, кто поступает в противоположной манере, разрушаются, исчезают, будучи рожденными вновь в различных ужасных состояниях» [цит. по: Fuller 1992: 177].

Считается, что концепция *джати-дхармы* разъяснена в Бхагавадгите. Следование *дхарме* своей варны — это долг. Никакая работа не плоха, не нечиста и не грешна, а ее плоды оцениваются только по тому, насколько хорошо она выполнена и насколько в соответствии с *дхармой* она выполнена. Только это определяет ее результаты. Даже если собственная *дхарма* кажется недостойной, ее выполнение приносит благо, и это правильнее, чем следовать самой замечательной, но чужой *дхарме*. Бхагавадгита устами Кришны наставляет: «Чужая *дхарма* опасна последствиями». Собственная *дхарма* рассматривается вне этического различия между добром и злом: моральные категории относительны, но релятивизм в мыслях не ведет к анархии в обществе. Учение о собственной *дхарме*, которую надо выполнять во что бы то ни стало, невзирая на ее моральную оценку со стороны людей, тесно соприкасается с учением о *карме*. Человек может продвигаться по пути совершенствования и улучшения индивидуальной *кармы*, выполняя свои обыденные обязанности. Поддержание *дхармы*, то есть стремление к гармонизации и синхронизации колебаний энергии¹¹ личного существования с Вселенской *Дхармой*, является религиозным долгом индуиста; так называемая «хорошая

¹¹ Древние тексты говорят о «ритмах» (*rta*), сегодня чаще употребляется понятие волнового воздействия «рага» (*rāga*). Догадки индийской натурфилософии глубоко укоренились в индийском мировоззрении.

карма» — это деяния, соответствующие *дхарме*, и они будут вознаграждены. Практический индуизм не требует от своих приверженцев понимания «всего индуизма». Брахманы признают минимальные со стороны других каст усилия в отправлении культа (в смысле совершения обрядов) вполне достаточными; главное — не нарушать порядок мироустройства. Индуист, если он не стал отшельником или аскетом, должен следовать традициям своей социальной группы и вести предписанную ей «правильную» жизнь, стремясь обеспечить возможности хорошего перерождения себе и не оказывая отрицательного влияния на общую ситуацию в собственной семье и *джати*. Некоторые исследователи говорят даже, что для индуиста важно не то, в каких богов он верит, а то, насколько скрупулезно он выполняет ритуалы и ритуализованные предписания своей социальной группы. А Ф. Стааль говорит так: индуист «может быть теистом, пантеистом, атеистом, коммунистом, верить во что пожелает, но именно то, что он делает, — ритуалы, которые он выполняет, и правила, которым он следует, делают его самого индуистом» [Staal 1989: 389].

Кула-дхарма связана с традиционными приоритетами клановых и семейно-родственных компонентов кастовых общностей в культовой практике и их обязанностями в этой области. Она относится к тому кругу религиозных верований и к тем видам обрядов и ритуалов, которые реализуются в клане и в семье и чаще всего определяются в литературе как «религиозная практика индуизма», хотя индуизм этими аспектами влияния не исчерпывается, о чем сказано выше. Вполне равноправное сосуществование многих и разных моделей религиозного благочестия в индуизме возможно именно благодаря учению о *кула-дхарме*. Спектр вариантов культовой практики и самих культов в индуизме феноменально широк, потому что они рассматриваются как традиции семьи и клана, которые необходимо поддерживать из уважения к предкам и богине-покровительнице клана. Это обряды жизненного цикла для всех членов клана, обряды почитания предков, богини-матери клана, ритуалы жизненных кризисов; это, наконец, особые женские ритуалы: обеты, посты и т. д., призванные укрепить благополучие семьи. Жена обретает *кула-дхарму* семьи своего мужа в момент бракосочетания и становится активным ее исполнителем. Так называемые «семейные проклятия», «проклятия *сати*» и способы их преодоления, а также обеты и традиции паломничества и почитания местночтимых святых тоже наследу-

ются как особенности *кула-дхармы*. У этого положения дел есть другая сторона. Множество исследователей индуизма «как религии», то есть мифологии и философии индуизма и его культово-обрядовых особенностей, обычно пишут, что в индуизме существуют 330 тыс. (вариант — миллионов) богов, а каждый индуист «выбирает», кому из них оказывать почитание и поклоняться. Это неверно. Индуист не выбирает, а получает круг культовых предпочтений в своей семейно-родственной группе, наследует их от предков через отца (при патрилинейном счете родства) или через брата матери (при матрилинейном) в виде *дхармы* своей семейно-родственной группы. Другое дело, что, например, в традиции бхактов он может добавить себе новый персонаж для почитания, чаще всего живого святого-*садху*. В этой области много такого, что кажется удивительным даже специалистам. Например, известный политический деятель Канча Илайя, родившийся в семье неграмотных пастухов-овчаров в южноиндийской касте *курума/куруба* (Kuruba), в своей книге писал, что его родители и он сам до поступления в школу даже «не знали, что мы индуисты, так как это был чужой для нас мир, мир брахманов, бания и кшатриев, а имена Брахмы, Вишну и Ишвары были такие же незнакомые, как Аллах или Иисус» [цит. по: Dirks 2004: 297]. Это особенно характерно для «неприкасаемых» *джати*, почитающих своих несанскритизированных богов и не имеющих личных брахманов-жрецов.

Описания ритуалов жизненного цикла многочисленны в литературе и интересны. Здесь отмечу одну из «ошибок ориентализма». Антропологи относят к категории обрядов жизненного цикла обряды, связанные с рождением, инициацией, вступлением в брак и кончиной человека. Брахманы-законоучители наставляют, что есть ритуалы домашние и общинные. Первые относятся к *кула-дхарме* и совершаются по случаю рождения, инициации, заключения брака; к ним примыкает почитание предков. С точки зрения индуистских учителей в эту группу не должны включаться ритуалы, связанные с кончиной человека. Смерть человека рассматривается как событие в кастовой общине-*дждаджмани*. «Это видно по тому факту, что в идеале индуист не должен умереть в собственном доме, — желательно, чтобы это произошло на гхатах священной реки. Даже сегодня можно найти там в центрах паломничества большое количество людей, которые прибыли с намерением получить освобождение от смертного тела. <...> Кремация индуистов всех каст происходит на священном гхате,

на берегу реки или иного водоема» [Das 1990: 8]. Брахманы — домашние жрецы никогда не участвуют в этих ритуалах: для них есть свои специалисты. После подобного печального события семья входит во временный период ритуальной нечистоты, общение с нею строго ограничивается, а наследник (старший сын) получает обязанность совершать ритуалы почитания вновь приобщенного к сонму предков. Душа возвращается в природу, в континуум *сансары*.

Очень важно знать, что у самих брахманов нет *кула-дхармы* в традиционном понимании: в их среде родственные связи на уровне клана не поддерживаются; базовая социальная общность брахманов *готра* структурируется на основе фиктивного родства, роль которого выполняют линии духовного учительства *парампара* (*param-para*). Поэтому у них нет родового культа. Аналог *кула-дхармы* для брахманов — школа ритуала, к которой каждый из брахманов лично присоединяет себя во время инициации через избранного наставника-гуру; эта идентификация для брахманов является самой главной и может не совпадать с таковой родного отца. Представленные в грихьясутрах, дхармашастрах и иных брахманических книгах объяснения по поводу почитания предков и проведения так называемых домашних ритуалов составлены как наставления для брахманов-жрецов. Не случайно педалируется идея «наставник как отец», «отец как учитель» и т. д. В соответствующем месте эти вопросы будут рассмотрены более подробно.

Духовная монополия брахманов никогда не была абсолютной, во все времена она оспаривалась жрецами племенных культов и многочисленными учителями *свами* (*swāmī*) и *гуру* (*guru*). «Брахман — это название жреца, который придерживается определенных санскритских ритуалов. Есть сонмища иных тружеников на поприще религии, которые относятся к особым кастам, таким как *бхагат* (*Bhagat*), *гуния* (*Guṇiā*), *бария* (*Bāriyā*), *гурав* (*Gurau*) и т. д. Никто не называет их подкастами более крупных каст брахманов. Они всегда имеют статус такой, как у них есть, — независимые эндогамные касты. *Бхагаты* работают среди низких каст. *Гуния* — это жрецы некоторых местных племен. *Бария* — лидирующие жреческие семьи у племени *бинзал* (*binzal*) Ориссы» [Karve 1961: 30]. Такие сведения подтверждают правильность высказанных предположений о роли *джати-дхармы* и *кула-дхармы* в формировании и воспроизводстве кастового общества.

В этом представлении лежит объяснение отсутствию прозелитизма в индуизме: «Нет другого пути стать индуистом, как родиться в одной из многочисленных *джати*» [Srinivas 1962: 148]. Индуизм как культовая практика живет именно в семейно-родственной группе.

Общие детали *кула-дхармы*, обнаружившиеся у разных семей (например, один комплект почитаемых предков, один и тот же культ богини-матери клана и т. д.), говорят о родстве. *Кула-дхарма* устанавливает границы клана и является основой его идентификации. В каждой *кула* непременно есть свои жесткие правила соблюдения экзогамии, которые неукоснительно соблюдаются и заставляют искать брачных партнеров вне этого коллектива. Объяснения на эту тему ждут нас в одной из следующих глав книги. Пока скажу лишь, что *кула-дхарма* фактически регулирует биологическое воспроизводство ячеек кастового общества.

Как видим, учение *свадхарма* позволяет этнокастовым компонентам общества сохранять свою этническую идентичность во всей полноте. Сохраняется хозяйственно-культурный тип, верифицируются добрахманические культы и брачные обычаи. В ходе санскритизации происходит взаимопроникновение культур, но оно вполне сознательно не доводится до степени полной ассимиляции: в ходе «окультуривания» выстраивается иерархия капсулированных этнокастовых и кастовых групп (*джати*) по параметру «уровня культурности» во главе с «носителями культуры» брахманами. В результате при кастовом строе наблюдается консервация и воспроизводство этнокультурной множественности, унаследованной от эпохи догосударственных неконсолидированных племенных сообществ Южной Азии. В ходе санскритизации автохтонных и пришлых этнических общностей Индийского субконтинента кастовое общество обрело практически весь фонд своих кланов и *джати*, и некоторые из них, надо думать, поддерживаются поколениями в течение столетий: на это направлены моральные императивы индуизма. Мозаика *джати* перестраивается и компонуется постоянно; на ее основе создаются естественным и даже искусственно стимулированным путем небольшие и крупные «комплексы *джати*» — касты, кастовые общины, паритетные круги общения.

Поэтому не приходится говорить, что мы имеем дело с процессами ассимиляции. Более того, в мире *дхармы* важна внутрен-

няя стабильность и сохранение индивидуальных свойств конкретных *джати*, чтобы «созданная Брахманом» этнокультурная мозаика не нарушилась. Воспитательное насилие не характерно для жреческих социальных технологий брахманов; требуется только некоторая степень конформизма. Идея такая: у каждого «вида» людей свой образ жизни, и если боги такое попускают, то значит это социальная норма для определенного социального коллектива. Все не могут быть одинаково высоконравственными, иначе была бы невозможна социальная иерархия кастового типа. Таким образом, вопрос воспроизводства складывающегося в ходе санскритизации комплекса социальных отношений глубоко продуман. Тонкой настройкой варновой системы социальных статусов и ее поддержанием занимаются адресные религиозные предписания индуизма. Концепт сегментированной *дхармы* очень действенно и психологически выверенно расставляет всех в эластичную, способную противостоять самым разным испытаниям на прочность систему. Благодаря ему формируется и воспроизводится сегментированный характер кастового общества.

Великая и Малая традиция индуизма.

Еще одним в высшей степени существенным следствием санскритизации стало то, что вместе с этносоциальным пейзажем кастового общества формировался соответствующий ему ресурс идей и верований. Религия дхармы — во всех ее вариантах — стала мировоззренческой основой индийской культуры, которая выросла под влиянием совершенно осознанной, глубоко ревностной и во многих аспектах подвижнической деятельности традиционной элиты индийского общества — и духовной, и властной. В начале санскритизации, а также в течение длительного времени в ходе санскритизации духовная элита общества состояла из представителей нескольких направлений религии *дхармы*, долгое время остававшихся догматическими вариантами или, напротив, ересями брахманизма. Наиболее влиятельными из них были буддизм, джайнизм, бхагаватизм, учение адживиков. Диффузия этих учений во все отдаленные уголки субконтинента была завершена за несколько веков до н. э. стараниями аскетствующих странников и монашествующих проповедников. Например, в истории буддизма этот факт расценивается следующим образом: «Буддийский монашеский образ жизни возник в Индии в период ее магистрального развития и распространился повсеместно в Азии, из-

менив ландшафт, культуру и политику всех народов Азии и жизнь бесчисленного количества людей» [Thurman 1995: 121]. Монашествующие и аскетствующие пилигримы — джайны, буддисты и адживики выполняли брахманическую цивилизаторскую миссию наряду со жрецами-брахманами. Например, «структурирование сингальских племен в кастовую систему произошло под влиянием буддизма. Буддизм не имел нужды в ритуальной роли брахманов и не признавал необходимость касты для достижения спасения, но он принимал касту как факт жизни. Литература палийского канона свидетельствует о том, что высший класс имел предубеждение в отношении низких занятий, и это отразилось в сингальской системе, которая основана именно на иерархии занятий, а не на представлениях о ритуальной нечистоте социальных групп» [Jaiswal 2000: 23]. Показательно и то, что брахманическая доктрина четырех *ашрам* возникла в период упанишад как способ минимизировать влияние на общество излишне много думающих отшельников и аскетов. Эта доктрина юридически оформила практику отшельничества, в которой проявились и эскапизм, и традиционный жестокий к слабым и старым людям способ поддержания демографического равновесия, известный антропологам по разным регионам мира очень хорошо. Но она преследовала и цель оттеснения конкурирующих с брахманами учителей, придав аскетам асоциальный, вневременный «лесной» статус.

Многие правители индийских государств сделали джайнами и буддистами и покровительствовали этим учениям. Ашока, великий собиратель индийских земель и народов, делал это во имя буддизма. Жрецы-брахманы, джайнские и буддийские учителя и проповедники, а также ведомые ими правители-воины-кшатрии считали себя ответственными за благополучие «территории дхармы». В науке существует заблуждение, говорящее о том, что Будда и Джина Махавира выступали против кастового строя, отрицали и само кастовое деление, и иерархичность социальных отношений, даже «запретили касту». В действительности это не так. Буддийская литература изобилует комментариями по поводу разных *джати*. Можно говорить, что буддизм унаследовал философию *джати* из брахманизма, а джайнизм пребывает в кастовом строе совершенно органично с начала и по сей день. Так, в *Лалитавистара-сутре*, наиболее авторитетной биографии Будды, говорится: «Почему, о монахи, *бодхисаттва* (будущий Будда. — Е. У.) выбирает семью, в которой он должен родиться? Потому

что *бодхисаттвы* не рождаются в семьях низкого положения — таких как чандалы, музыканты-флейтисты¹², изготовители повозок, *пушаса* (сборщики тростника для плетения циновок. — *Е. У.*). Они рождаются только в двух варнах: варне брахманов или кшатриев. Когда люди мира оказывают почтение главным образом брахманам, то *бодхисаттвы* спускаются на землю, рождаясь в семьях брахманов. И наоборот, когда люди мира оказывают почтение главным образом кшатриям, то они рождаются в семьях кшатриев. Сегодня, о монахи, именно кшатрии пользуются всеобщим почтением, поэтому *бодхисаттвы* рождаются среди кшатриев» (л. 13а: 4–5) [Vignouf 2010: 173]. В тексте употреблен термин *джати*.

Джайнские тексты говорят об этом же, и комментатор сообщает: «...все джайнские *тиртханкары* родились в кшатрийских семьях. Считается, что ни один великий человек никогда не рождается в низкой, жалкой, просящей милостыню или брахманской семье» [Jain 1947: 140]. Очень часто брахманы сравниваются в этих текстах с не имеющими чувства собственного достоинства попрошайками. Напротив, брахманическая этика настаивает на том, что брахман может требовать себе у обывателей и пропитание, и всякое иное вспомоществование, а религиозная добродетель небрахмана состоит в том, чтобы обеспечить брахмана средствами к существованию без дополнительных напоминаний. Брахманы разработали даже идею «доведения брахмана до смерти (вар.: до самоубийства)»; такое событие рассматривается как преступление высшего разряда, и брахманы прибегали к устрашению публики угрозой самоубийства, тем самым добиваясь для себя желаемого.

В действительности речь идет о том, что эти деривативные дхармические учения являются антибрахманическими и антиведическими, *настика* (*nāstika*). Правильно говорить, что джайнские и буддийские учителя ставили личные заслуги человека выше чем достоинства рождения в качестве брахмана. Человек может пройти по пути духовного совершенствования независимо от статуса своего рождения, и эта мысль привлекала и сегодня привлекает много сторонников. Но реальность такова, что и в своей новой общине во многих случаях люди сохраняли предписан-

¹² Вариант перевода: «или *джати* обрабатывающих тростник». — Примеч. *Е. У.*

ные кастовым строем и кастовой идеологией обязанности. В буддизме деятельность по генерированию благих энергий в мире и выстраиванию отношений с высшими силами монополизирована *санххой*, мирянам остается лишь высшая добродетель поддерживать существование монашесствующих общин религиозными дарами *дана* (*dāna*) — земельными угодьями для строительства обителей и возделывания полей, пропитанием, одеждой, лекарствами и т. д. Масштабы некоторых *дана* поражали воображение современников и остались описанными в текстах очень детально. Например, во многих текстах описана и на рельефах ступы в Бхархуте изображена знаменитая история купца Анатхапиндики, который презентовал Будде парк Джетавана. Деривативные учения едины в неприятии роли брахманов и их особого положения, но можно утверждать, что все они поставили собственную духовную элиту на те же социальные позиции и придали им то же социальное значение, которое имеют в кастовом обществе брахманы. Так случилось в учении лингятов, в сикхизме, во множестве иных учительских традиций, которые называются *бхакти* (*bhakti*). Джайны и буддисты обожеествители своих учителей. Но кастовая идеология структурирует выделившиеся сообщества в соответствии с матрицей четырех варн, и новые учителя и следующие за ними монашесствующие ученики встают на место варны брахманов, а миряне остаются обеспечивать материальное благополучие всего социума. Они могут отдать одного из сыновей в монахи, могут присоединиться к орденам временно, могут пожить в монастыре семьями — выработаны разные модели существования духовной элиты с ее паствой. Но все жестко регламентировано, никаких всплесков эмоций не наблюдается: в строгих установлениях орденов и сект видна матрица кастового строя, и сами они структурируются как *джати* или брахманские готры.

В условиях санскритизации место кшатриев занимают правящие секулярные слои — «природные» или новые, чаще всего выходцы из шудр. Легитимизация собственной власти интересовала этих новых кшатриев в первую очередь. Поэтому история Индии свидетельствует, что кастовый строй укреплялся тогда, когда создавались мощные «государства *дхармы*», в которых правители действовали в политике и управлении по наставлениям дхармашастр. Нужны были не только проповедники и наставники, но и сильные правители, которые могли «заставить все *джати*

жить по правилам», как это обычно называется. Фактор сильной заинтересованной государственной власти является существенным в процессах санскритизации [Успенская 2000: 17–48; 2003: 100–152, 295–321]. Зависимость варны жрецов и интеллектуалов от правителей делала их взаимоотношения личностными. На Юге, например, при преобладающем земледельческом типе жизнеобеспечения, долгое время варны кшатриев практически не было. Когда правители, часто невидного происхождения, приходили к власти, они видели большую пользу в том, чтобы их подданные оставались организованными в кастовые общины, руководимые жрецами «изнутри» этих общин, или были «привязаны» к монастырям буддистов или джайнов, если были расселены на их земельных владениях, потому что это значительно облегчало задачи управления. При этом личные интересы жреческой и интеллектуальной элиты ни в коем случае не страдали. В брахманических текстах воспеваются донаторы брахманов, в буддийских и джайнских — донаторы буддийских и джайнских общин. С. Бейли приводит пример великого правителя Виджаянагара (Хампи) Кришнадеву Райа (1509–1529), о котором современная хроника, приписываемая перу самого раджи, писала так: «Расходование денег на покупку слонов и лошадей, на содержание армии, на почитание богов и брахманов и на собственные развлечения не может называться расходованием денег. Это необходимость. Правитель должен защитить всех и каждого из своих подданных, должен положить конец беспорядочному смешению каст между ними и должен всячески стараться увеличивать заслуги брахманов. Сам же правитель приобретает заслуги в выполнении дхармы не голоданием и не обузданием своей плоти: он достигает этого щедрыми дарами, раздачей денег, не отказываясь от удовольствий и радостей жизни — умощения, купания, праздников, застолий, массажей, нарядов и цветов в течение почти всего года. Коронованный правитель должен править с оглядкой на дхарму» [Bayly 1999: 31–32]. Уже Каутилья в своих наставлениях Артхашастры видел правителя защитником *дхармы*: *дхармараджа* правит в соответствии с *дхармой* и во имя *дхармы*. На длительных этапах истории заинтересованность правителей была определяющим фактором в процессе расширения территории власти складывающегося индуизма. Местные правители, принимая власть брахманической культуры и ее носителей, жрецов или аскетов, провозглашали свои земли «территорией дхармы», *дхармабхуми*.

«Этот санскритский термин был переведен английскими специалистами как “земля благотворительности” и означал государство, которое имеет обязательства благочестивой щедрости в отношении брахманов и святых мест и в отношении божества, от которого праведный правитель получил свою власть» [Bayly 1999: 77]. В знак этого завоевания правители ставили памятные знаки, медные таблички, каменные колонны и стелы. Многие надписи хорошо сохранились до нового времени, о чем говорят многотомные «Собрания индийской эпиграфики» (*Corpus Epigraphica Indica*). При этом в идеологии царской власти важна одна деталь, всем индийским правителям и их подданным хорошо известная: правитель не должен придумывать свои собственные законы и заставлять людей выполнять их — он лишь наблюдает за течением *дхармы*. Он — поддержка для государственной системы, которая является одним из компонентов гармоничного мира, организованного по «справедливости» *дхармы*¹³. В буддизме концепт *дхарма-раджи* получил свое наивысшее развитие. Он стал инструментом власти и остается действенным до сего дня. В частности, обожествление фигуры правителя в Таиланде развилось в традиции буддизма, принесенной сюда в процессе санскритизации Юго-Восточной Азии индийскими проповедниками.

В отношении фигуры правителя, кроме того, сохраняются архаичные верования. Считается, что если он плохо выполняет свои обязанности по поддержанию *дхармы*, то космические силы отвечают нарушениями *дхармы* в природе: наступают наводнения, засухи, ураганы, эпидемии и т. д., не оставляющие сомнений в оценке происходящего.

Период наиболее активной масштабной поступательной санскритизации этнических групп в ходе расширения «территории дхармы» длился приблизительно с VI–V вв. до н. э. до VI–VIII вв. н. э. и продолжался с меньшей интенсивностью до начала мусульманских завоеваний в XI–XII вв. Самые выдающиеся деяния санскритизации совпали с так называемым «золотым веком» индийской истории и культуры. Он длился при династии Гуптов (320–535 гг. н. э.) и в последующие столетия (вплоть до конца VIII в.), пять веков, которые характеризуются как эпоха мира и процветания. В истории санскритизации это время отме-

¹³ Понять эту справедливость можно по специальным классическим текстам, например по наставлениям «науки управления» Артахашастры.

чено множеством знаковых событий. Брахманические победы этого времени завершились формированием индуизма, который возник как синтез многих культов и учений и стал преобладающей силой в противостоянии политических, философских и идеологических систем, созданных брахманами, джайнами и буддистами, и в итоге оттеснил буддизм и джайнизм с передовых позиций. В начале расширения «территории дхармы» брахманы соревновались с альтернативными учениями мирными способами, участвуя в придворных и публичных философских диспутах, формулируя учения упанишад, создавая учительские общины и т. д. Василий Павлович Васильев (1818–1900), основоположник отечественного китаеведения и буддологии, заметил в свое время: «То же самое было и в Индии, только с тем различием, что соискателей, стремившихся жить на чужой счет, было чрезвычайно много; буддисты могли сначала обратить на себя внимание простодушных жителей своим совершенным отчуждением от мира, презрением ко всем его благам <...> Но как скоро такое подвижничество доставило им почтение, то мы видим, для них являются сильные соперники — Ниргранты¹⁴, упоминания о которых слиты с самыми древнейшими преданиями о буддизме. Эти хотят превзойти их даже в своем цинизме, и от того буддисты, избалованные между тем народными приношениями, принимают совсем другое направление: они строят монастыри, в которых живут по известным условиям, и наконец, когда другие притязатели хотят их низвергнуть в глазах народа своими умствованиями, предаются и сами философии, которая, мы ясно видим, развивается в диалектической борьбе со своими противниками, с одной стороны также стремящимися к новым идеям. Все происхождение сутр объясняется этой борьбой» [Васильев 1855: 24]. Изгнание буддизма из индийских государств и оттеснение джайнов в удаленные горные анклав (типа Гирнара, Абу в Западной Индии или Шравана Белагола в горах Нильгири) и в социальные ниши в варне *вайшья* произошло вполне насильственным способом. Оно характеризовалось замещением буддийских и джайнских общин, дотоле владевших землями и недвижимым имуществом, индуистскими храмовыми общинами, а также монашескими орденами — теми же *лингятами* (Liṅgāyat)

¹⁴ Имеются в виду учения, не имеющие текстовой традиции, и прежде всего учение адживиков. — Примеч. Е. У.

и сектами — *каламукха* (Kālāmukha) и иными, имевшими даже свои вооруженные отряды. Особенно острым было противостояние на Юге Индии, в благодатных районах, изобилующих природными ресурсами и производящих разнообразие культурных ботанических видов — рис, пряности, фрукты, овощи. В итоге гонители старинных джайнских и буддийских общин сделались землевладельцами, обустроили монастыри и культовые комплексы и получили гарантированное жизнеобеспечение на века. В целом варна интеллектуальных тружеников сохранила себя и упрочила свое положение; круг брахманов расширился в ходе санскритизации очень значительно: это были совсем уже не только ведические ритуалисты. Санскритизация утвердила брахманов на верху социальной иерархии и дала им вожделенную, провозглашенную с самого начала этого процесса возможность кормиться среди своей паствы. Санскритизация — масштабный исторический, социальный и политический процесс, идущий по сценариям социальных технологий и связанный с распространением влияния религии *дхармы* в ее разных вариантах.

Положение о санскритизации локальных и племенных культов, сформулированное М. Шринивасом («санскритизируя свой ритуал и пантеон») в классическом вышеприведенном определении санскритизации [Srinivas 1965: 30], имеет важнейшее теоретическое и практическое значение. Насколько можно понять, в своих рассуждениях исследователь исходил из того вполне очевидного факта, что в индуизме существуют два больших домена: индуизм, связанный с санскритом и санскритскими текстами «Sanskritic Hinduism», и (просто)народный, вербализованный на местных языках, наполненный небрахманическими культами и ритуалами несанскритский индуизм «non-Sanskritic Hinduism». Очевидно, что эта англоязычная терминология потребовалась исследователю вместо индийских *нигама* (nigama) и *агама* (āgama). Как хороший знаток собственной культуры, М. Шринивас знал, что движение от народных традиций к верифицированным брахманами «культурным» вариантам религиозного быта, или санскритизация и брахманизация локальной культовой практики, происходило в исторической Индии всегда и везде. Наставничество в движении от «дикости» к «культуре», к пониманию истинных жизненных предназначений — доминанта деятельности жрецов в работе с паствой. Это было хорошо видно, в частности, в культуре Курга, которой и посвящена знаменитая работа

М. Шриниваса: тут за влияние соревновались лингвисты и брахманы. М. Шринивас разъяснял, что «санскритизированный» индуизм пользуется влиянием во всей стране, соотносится со священными санскритскими текстами, стоит на вере в *дхарму* и *карму*, признает главенствующую роль брахманов; для него характерны священность рек и коров, почитание центров паломничества, Махабхараты и Рамаяны [Srinivas 1965: 75]. Он также выделял региональный, субконтинентальный, локальный варианты индуизма. Наверное, в этом несколько механистическом ранжировании отразились «множественность» сегментированного индуизма, этнические особенности местных духовных традиций, включенных в орбиту индуизма и верифицированных в нем. М. Шринивас был великий индийский этнолог, но его работы отличаются большой вариативностью мыслей. У него можно найти цитаты на все случаи жизни. Западные исследователи Р. Редфилд и М. Сингер, со своей стороны, разработали концепцию Малой и Великой традиции индуизма [Redfield and Singer 1954; Singer 1958], которая выглядит более репрезентативной. В результате обобщений М. Шриниваса на тему санскритизации культов и теоретических разработок М. Сингера и Р. Редфилда (впервые предложившего сами термины и связанные с ними важнейшие понятия о формирующемся в городах стандарте культуры и базирующейся в деревне народной традиции) в антропологию индуизма вошла хорошая адекватная терминология: «Великая традиция» санскритского индуизма и «Малая традиция» народного индуизма¹⁵. Это разделение издревле существует в брахманической культуре, и проходит оно по линии *шастрик* (*śāstrik*) и *лаукик* (*laukik*)¹⁶, или *марга* (*mārga*) и *деши* (*deśī*). Если верование или культовая практика, ритуал могут быть возведены или «привязаны» к шастрам, то они действительны для всех индуистов, комментировать и интерпретировать их должны брахманы, и проводить эти ритуалы должны только брахманы. *Лаукик* (и особен-

¹⁵ Эта проблематика имеет непосредственное отношение к тому, что именуется в науке popular Hinduism — «индуизм, который можно назвать “просто-народным” в отличие от текстуального, философского индуизма, представленного и разработанного в священных текстах» [Fuller 1992: 5].

¹⁶ Благодаря оживлению интереса к этим вопросам индийцы вспомнили свои старинные классификации, и появились переводные термины *самтва* и *раджас* традиция (соответственно для Великой и Малой традиции), восходящие к названиям *гун* и классификации *пуран*.

но *деши*) традиции, как понятно по самим словам, — народные, не верифицированные текстами. Теория санскритизации индийского «пространства *дхармы*» говорит именно об этом, только пользуется санскритско-английской научной терминологией. А известные в науке термины «индуизация» или «арьянизация» на этом фоне выглядят поверхностными. Кроме того, говорить об индуизации не приходится и потому, что сам индуизм выкристаллизовался в процессе санскритизации разных этнических культур с присущими им вариантами религиозных верований и культовой практики. Термин «брахманизация» не подходит только потому, что участниками процесса были представители всех дхармических религий (буддисты и джайны), и, например, с появлением сикхского учения гуру тоже стали направлять своих махантов во все стороны света с миссионерскими целями: парадигма санскритизации системная.

В теории санскритизации становится понятно, каким образом, например, культ *самы*, совершившей самоожжение вдовы, относящийся к категории особо почитаемых предков воинских кланов западной Индии (потомков шаков-скифов), манифестирует себя как культ супруги Шивы. Многочисленные древнейшие *Spiritus locus* женского рода и богини-матери клана санскритизированы как манифестации шакти-Девы. Теория санскритизации культа дает возможность понять причины и внутреннюю логику кажущейся бессистемности, эклектичности и беспредельности сонма культовых персонажей и религиозных практик индуизма.

Формирование Великой традиции и дальнейшее расширение ресурса культовых образов индуизма связано с так называемой религией эпоса и пуран, которая представляет собой стадию развития брахманизма к индуизму, совпавшую по времени со складыванием и кристаллизацией самого кастового строя и его идеологии (III–II вв. до н. э. — VIII в. н. э.). «Религия эпоса и пуран» сложилась как одно из следствий процесса санскритизации этносов Южной Азии. В ней локальные доарийские традиции синтезированы с ведическо-арийскими, и добрахманические культы, часто с санскритизированными именами, нашли путь в ведическую религиозную культуру, уже терявшую почитателей: ведический ритуал не мог перевесить населенный персонажами и событиями цветистый мир верований автохтонных этносов Индостана. Главными объектами почитания стали Вишну, Шива, Ганеша, Сурья и Деви. Ганеша-Ганапати, Лакшми, Сканды (он же Муруган,

Субрахманья или Кхандоба) — это как раз боги, неизвестные в Ведах. Похоже, что средством и символом санскритизации культов оказались именно *пураны*: включенные в мифы *пуран* и освященные санскритскими текстами *пуран* локальные боже-ства и иные культовые персонажи Малой традиции становятся манифестациями главных богов Великой традиции. Имеющие статус священных книг индуизма классические основные 18 *пуран* и 18 «малых» *упануран* делятся на три группы в соответствии с гунами представленных в них верований: *самтва* — это пураны «ритуально чистого» вишнуизма (Вишну-, Бхагавата-, Гаруда-пураны и т. д.), категория *раджас* формируется по признаку культа Брахмы (Брахма-, Маркандея-, Бхавишья- пураны и т. д.), категория *тамас* включает пураны шиваизма (Шива-, Линга-, Матсья-, Курма-, Сканда-, Агни-пураны). В этой классификации понятна степень ритуальной чистоты и статус традиции — с добрахманическими культурами в *пураны* вошли многие разные идеи и практики, в том числе те, что в ходе санскритизации стали квалифицироваться как тантрические. Жанр *пуран* обнимает огромное множество сочинений: у храмов, отдельных *джати*, местностей есть свои *пураны*. Это не только основной текст всякого санскритского культа — храмового или локально-го, священной *тиртхи* (tīrtha); это необходимый атрибут культурности, и люди, которые заботятся о высоком статусе своего города (как освященного ритуалами и храмами пространства) или своей *джати* как культурной и высокородной, принимают меры к тому, чтобы у них была своя записанная в *пуране* «история». Книги *пуран* составлены учеными брахманами для своих единомышленников и пропагандируют определенную систему идей и определенный путь спасения. Например, Вишну-пурана, которая составлена в IV в. н. э. в типичном пураническом стиле, хорошо представляет культ Вишну и связанное с ним мировоззрение.

Содержание *пуран* редко бывает монотеистическим (Вишну-пурана и Шива-пурана считаются образцами этого типа), но в любом случае для этого жанра характерна композиционная усложненность. Здесь обязательны космогонические мифы, генеалогии династий от «начала времен», многочисленные наставления из дхармашастр и иная считающаяся важной информация о модели почитания описываемого культа: ритуалы, указания на места и поводы паломничества и т. д. Это своеобразный «учебник» для

почитателей традиции. Эти тексты свидетельствуют о том, как локальные культы абсорбировались в формирующуюся Великую традицию.

Специалисты по индуизму считают, что нужно говорить о пураническом теизме, который «населил» мир брахманической религии новыми привлекательными объектами почитания. С этого времени племенные и клановые культы разных племен и *кула/готр* органично сосуществуют в мире индуизма наряду с пятью главными богами Великой традиции, будучи отнесенными к тому или иному из них. Генеалогии и фамильное древо богов и иных культовых персонажей, описания которых щедро представлены в пуранах, — это стремление систематизировать разные культы «народного» индуизма, сделать так, чтобы они выглядели если не как манифестации единого божества, то по крайней мере как его дети (Карттикейя для Шивы), жёны (Парвати для Шивы) и иные члены семьи, даже его слуги (Хануман для божественного Рамы). С созданием *пуран* определилось магистральное направление развития брахманической религии.

В течение трех тысячелетий пантеон индуизма постоянно прирастал новыми объектами почитания. С добавлением новых прежние могут померкнуть в значении, но ни один не забывается почитателями навеки. В процессе санскритизации не было необходимости выбора между старыми и новыми культами, не было отрицания и отвергания прежнего при принятии нового; происходило присоединение, приобщение. Например, Варуна становится особенным объектом почитания жителей Мумбая в конце каждого муссона — они бросают тысячи кокосовых орехов в море как пожертвование этому ведическому богу космических вод. По рисунку ритуала понятно, что некогда это был неведический обряд жертвоприношения человеческого существа грозному божеству морских пучин, очень важному для местных рыбаков культу, но он санскритизирован в образе Варуны и придает Варуне новые аспекты власти и влияния. В ходе санскритизации культов и культовых практик разных этнических и кастовых общностей Южноазиатского субконтинента в течение второй половины I тыс. до н. э. и I тыс. н. э. почитание отдельных богов приобрело свойственный индуизму стиль и по своему общему рисунку и характеру может быть отнесено к Великой или Малой традиции. В первом случае верование систематизируется в пуране, появляется *пуджа* (pūjā) как форма жертвоприношения. Ритуал *пуджи*,

или жертвоприношение богам цветами, листьями, фруктами, водой, был для ариев нехарактерным: они поддерживали существование своих богов горячим молоком, топленным маслом, жареным мясом, калеными зернами ячменя¹⁷, потому что жертвоприношение производилось в огне. Но уже в Бхагавадгите сказано: «Если некто жертвует мне с почтением лист, цветок, плод, воду, я принимаю это, пожертвованное человеком, у которого душа культурная» [Bhagavadgītā 1944: IX.26]. Поэтому хорошо понятно: те культовые персонажи, которые требуют кровавых жертвоприношений, однозначно относятся к Малой традиции, те, которые почитаются вегетарианскими жертвоприношениями *пуджа*, или *пуша* (*puṣpa*), однозначно имеют статус богов Великой традиции. Ритуал *пуджа* — это не только вегетарианское пожертвование, это почитание изображения или символа божества, которое называется *мурти* (*mūrti*). Ведическая религия не требовала изображений, но со временем обряды стали более «предметными». Священные тексты представляют элитарную теологию индуизма, доступную только брахманам. Практическая религиозная жизнь простых не очень подготовленных в вопросах теологии людей требует более конкретного и понятного представления об их божествах. В ходе санскритизации вошли в культовый обиход *мурти* — художественные изображения божеств в живописи (настенной, на тканях), пластике и скульптуре, многочисленные и многообразные, такие как описано в священных индуистских текстах и представлено в мифологии. Они многорукие — чтобы удержать все атрибуты тех влияний и возможностей, которые им приписываются, и чтобы представить воочию их «многоделание» и быстроту действий. К числу важнейших неведических культовых объектов относится и знаменитый *лингам* (*liṅga*) — фаллический символ бога Шивы. Вот эти *мурти* и *лингамы* и есть главный объект почитания в ритуале *пуджи*, поэтому они во множестве стоят в храмах и в домашних алтарях. Проводящий обряд и участвующие в ритуале люди обращаются со своим божком после освящения как с живым существом и ставят перед ним, как перед дорогим гостем, приготовленную пищу, одежду, украшения и другие жертвоприношения, которые полезны и для обычного человека, предлагают ему цветы, плоды земные, благовония,

¹⁷ Они знали также просо, но зерна этого злака употреблялись для ритуалов почитания предков.

покачивают лампы перед ним, развлекают музыкой и игрой на инструментах, пением и танцами. Ведические боги не символизируются изображениями, а, как предполагается, обитают на небе и получают жертвоприношения посредством огня и дыма.

В связи с этими и последующими изменениями среди самих брахманов произошло структурирование рядов на основе приверженности определенной «школе ритуала». Ныне есть брахманы-*смарта* (*Smārta*), которых, по оценкам, до 2/3 от всего количества брахманов, *паураника* (*pauranika*), *шраута* (*śrauta*), *тантрика* (*tantrika*). Брахманы, которые стали приверженцами развивающейся пуранической религии, назывались *смарта*, если ритуал основан на восходящей к Ведам традиции, и *паураника*, если они посвящают свое служение пураническому культу и ритуалу, не обращаясь к Ведам. Вариант ритуала *смарта* является наиболее распространенным в современном индуизме и считается нормативным, ритуально чистым и уважаемым способом почитания богов; он применяется в *панчаятана-пуджа* (*pañcāyatana-pūjā*), «почитании пяти алтарей и пяти божеств» Великой традиции: Вишну, Шивы, Ганеши, Сурьи и Девы. Именно он связан с грихьясутрами и дхармасутрами и ориентирован на проведение так называемых домашних ритуалов и церемоний жизненного цикла *самскара*, в состав которых, однако, включены ведические обряды (например, свадебный). Поэтому брахманы-*смарта* не участвуют в ритуалах почитания предков *шраддха* (*śrāddha*). Теологическая составляющая традиции *смарта* — это возможная в условиях индуизма доктринальная ортодоксия, она, как ясно по названию, основывается на *смрити* (*smṛiti*), или «созданных смертными людьми» философских текстах веданты (и особенно на учении Шанкарачарьи), пуранах и эпосах Махабхарата и Рамаяна, и не предполагает деления на «секты» или учительские традиции. Можно сказать, что представленная в моей книге концепция кастового строя основана на традиции *смарта* — уже потому, что именно она характеризуется особенным вниманием к наставлениям дхармашастр и учению *чатурварнашрама*, к содержанию *джати-дхармы* и обязанностям домохозяйина. Это традиция брахманов-практиков, специалистов наставнической и жреческой работы с паствой. Подчеркну еще раз: кастовый строй формировался одновременно и параллельно с брахманической традицией индуизма, они неразрывно связаны и имеют общий ресурс идей.

Ведическая школа ритуала *шраута* (*śrauta*) восходит к Ведам и *шраутасутрам* (*śrautasūtra*) и представлена ныне немногими (несколько сотен) действующими жрецами, в том числе в линии жреческих семей брахманов *намбудури* (*Nambūṭiri*) Кералы. Она характеризуется грандиозными общинными ритуальными событиями и ортодоксальными жертвоприношениями. Это направление, как считается, не принимает вошедших в индуизм в ходе санскритизации культов и культовой практики. *Смарта* и *шраута* совместно противостоят тантрическим школам ритуала.

Эти сведения очень важны, если мы хотим научиться понимать, как структурирована кастовая общность «брахманы». Кроме того, окормляемые разными категориями брахманов индуисты именно через своих жрецов и наставников становятся приверженцами того или иного доктринального и культового направления (варианта) индуизма. Такая приверженность обычно передается в семье поколениями как ее *кула-дхарма*. Приобрести ее «в личном порядке» можно только через многочисленные традиции *бхакти* или тантрические «секты». И это положение дел складывалось в ходе санскритизации и фактического распределения концессий и мест служения между жрецами разных культов.

Возведение храмов — знаковые события в процессах санскритизации. Алтари и храмы буквально связывали пространства *дхармы*, создавая условия для цивилизационного объединения. Вместе с тем оно отражает этапы развития самого индуизма и социальные процессы, приведшие к реорганизации рядов интеллектуальной и жреческой элиты. Известно, что ведическая религия была «портативной», и в ней для проведения ритуалов не требовались стационарные алтари и величественные храмы: боги обитали в окружающей природе и в космосе, не нуждаясь в земных обителях. К IV в. н. э. огромное количество джайнских и буддийских ступ, храмов (преимущественно пещерных) и монастырей было построено в Индии. Появилась иконография Будды и *боддхисаттв* (*bodhisattva*), джайнских *тирthanкаров* (*tīrthaṅkar*). На фоне расцвета этого культового строительства стали возникать индуистские храмы, и их появление было связано с кристаллизацией культовых образов главных богов Великой традиции. Великие храмы Юга создавались в послегуптский период параллельно с расцветом региональной государственности. Вокруг храмов возникали прекрасные столичные города как цент-

ры администрирования, торговли и ремесел, шастрической учености и ритуала.

Процесс санскритизации отразился в том, что боги Великой традиции имеют канонические *сахасранама* (sahasranāma), то есть 1008 имен. Интересно, что сами имена Шивы и Вишну являются предметом споров между южными и северными вариантами Великой традиции. Мало того, что Вишну на Юге именуется Маль (Тирумаль), или Майон (это имена санскритизированных в образе Вишну местных пастушеских богов, соотносимых прежде всего с Кришной), здешние ученые считают, что собственно имя Вишну восходит к старому дравидскому теониму «голубое небо», что доказывается уже тем, что божество изображается с синим цветом лица. Мне это объяснение нравится как очень правдоподобное: и сегодня в Индии памятники прославленным личностям иногда окрашиваются масляной краской в голубой цвет, потому что люди эти теперь небожители.

Шива как пограничный в санскритской традиции культовый образ принимает в свой круг, в свою семью *Шива-кула*, образы, подлежащие санскритизации, прежде всего многочисленных богинь-матерей *мата* (mātā). Культ богини-матери начиная с VI–IX вв. приобретает выдающееся значение в текстовой традиции буддистов и брахманических сект — начинается его санскритизация. Имена богинь-матерей часто выказывают их аборигенное происхождение. Степень санскритизации «объекта почитания женского рода» определить несложно. Те *шакти*, которые называются «Девы» и выглядят и в мифологии, и в иконографии «культурно», прекрасными благовоспитанными красавицами (как Шри Лакшми) или грозными и опасными, но победительницами демонов (как Дурга Махисасурмардини), санскритизированы. Изображаемые в стиле наивного искусства разнообразные *мата*: нарядные девочки в юбочках и головных покрывалах¹⁸, *кританджали* (kṛtāñjali), сложившие свои ручки в приветственном жесте, добрые женщины возле коровы и иные подобные образы благоприятных покровительниц отдельных кланов и территорий, или, напротив, неаккуратные, непричесанные озорницы и злючки с растопыренными ручками, покровительницы опасных факто-

¹⁸ Сари (особенно шелковое) — статусный маркер санскритского образа жизни, оно уместно на брахманке всегда, на женщине высокой касты в благоприятных ситуациях и на каждой женщине во время санскритского ритуала.

ров влияния на жизнь людей, контролирующие повседневность, насылающие болезни, — это несанскритизированные добрахманические культы. К ним обращаются с житейскими нуждами и просьбами: они в курсе всей ситуации. Их почитают в каждой семье и на Юге, и на Севере. Боги Великой традиции, в том числе разные манифестации Деви, связаны с космическими аспектами, трансцендентальными силами и властью, и ритуалы для них — общинные. Домашнее почитание богов Великой традиции тоже является правильным и говорит о высоком ритуальном и социальном статусе семьи. Высокородные брахманы считают всякие несчастья и неприятности плодами своей *кармы* (это санскритская теория) и не пытаются их отворотить или преодолеть через апелляцию к персонифицированным неприятностям — *мата*. По этим особенностям и религиозным предпочтениям семьи или *джати* легко можно оценить не только ритуальный, но и социальный статус кастовой общности.

Культ богини-матери клана особенно развит в раджпутском кшатрийском религиозном быту на Севере. Раджпутские кланы крупные, имеют ярко выраженное групповое самосознание. Одним из символов самоидентификации является именно культ богини-матери. *Кула-деви* (*kuladevī*), или *кула-мата* (*kulamātā*), ассоциируется с Шакти/Деви, которая почитается раджпутами в виде богини-воительницы Дурги. *Кула-деви* воспринимается как ее самая внимательная к проблемам данной раджпутской кулы ипостась. Обе они почитаются во время праздника Навратри как единое божество, что говорит о достигнутом уровне санскритизации культа *кула-деви*. *Кула-деви* — защитница и покровительница судьбы и чести раджпутского клана, и для выполнения этой задачи ей могут потребоваться в жертву несколько (если не все) его членов. Поэтому она и милостивая, и грозная. Обычно она появляется в истории клана в какой-то судьбоносный момент и спасает его, оживляет умирающих воинов, сохраняет наследников, основывает царства и т. д., становясь отныне его хранительницей и почитаемым божеством. Она сама выбирает, кого ей опекать, и объясняет в мифах, почему сделала такой выбор. Она обязательно представляется главе клана и помогает ему отвоевать себе царство или совершить иной крупный военный подвиг. После чего помогает преодолевать жизненные проблемы, становясь главным союзником и защитником в битвах. Все раджпутские *кула-деви* уважительно называются *матаджи*, и это обращение

всегда сопровождает «личное» имя богини. Считается, что рассказы о ней — история клана и кулы, история того, как клан с помощью *кула-деви* сохранил свою честь, храбрость, достоинство. Как покровительница клана правителя, она становится главным для всей кулы и всех ее воинов божеством.

Кула-деви помогает осуществить дхармические цели клана, предупреждает о грозящей опасности и находит способы решения проблем. Она может явиться членам клана во сне или в видении и научить, указать способ преодоления трудностей, о которых предупреждает. Страшновато узреть видение, но это считается благим событием, так как помогает всем. Если видение *кула-деви* предрекает что-то плохое, то к этому относятся с пониманием: считается, что она лишь предупреждает об опасности. Сама *кула-деви* при правильном с нею обхождении несчастий своей *куле* обычно не насылает. Раджпуты говорят: *кула-деви* богиня строгая, но справедливая и милостивая при правильном почитании. Женщины считают, что *кула-деви* заботится о благополучии и порядке в раджпутской семье, так как ее целью является «живучесть» всей кулы. Поэтому *кула-мата* стремится продлить род и способствует рождению сыновей. Верность клану отца, мужу и его клану, детям составляют жизненное предназначение каждой раджпутской женщины, и они являются горячими почитательницами своих *кула-деви*. Существует поверье, что если в какой-то семье *кула-деви* плохо почитают, то она, недовольная, может вызвать неприятности на семью и клан. Особенно это проявляется в «лишении жизненных соков». Исчезает молоко у коровы и родильницы, начинается лихорадка у членов семьи, исчезают деньги и иные «жизненные соки». Но раджпутские люди умеют понимать по приметам и предсказаниям малейшие признаки неудовольствия *кула-деви*. Женщины семьи проводят ритуалы почитания, и она смилостивливается. И все-таки не бытовые проблемы составляют главную заботу *кула-деви*. Она хранит клан как целостность в превратностях судьбы. На поле боя она, наоборот, дает «жизненные соки» — напоит водой и т. д. Для защиты интересов клана может потребоваться кровь и жизнь его представителей, и любая битва рассматривается как жертвоприношение своей *кула-деви*.

Раджпуты воспринимают свою *кула-деви* как главную среди «семи богинь-матерей» *септаматрика* (*saptamātṛkā*). Этот пограничный для Великой традиции культ «объединяет» персонифи-

цикации *шакти* Шивы-Бхайрава (у раджпутов — Бхеру) и пользуется почитанием во всей Северной Индии. В связи с этим раджпутские женщины носят на шею небольшую золотую пластинку-подвеску с изображением семи стилизованных женских фигурок, сопровождаемых фигуркой их «супруга» Бхеру [Harlan 1994: 82–83]. Тот факт, что оберег золотой, говорит о высокой степени санскритизации культа.

Сама *кула-деви* обычно изображается в виде нарядной воинственной дамы с оружием, или очень доброй на вид женщины с короной, или весьма примитивной женской фигуры. Это могут быть статуэтки тонкой, даже ювелирной работы, или лубочные картинки, или резной камень. *Кула-деви* ассоциируется с тотемным «деревом», которое используется в ее почитании как приношение или в оформлении предметов культа. Во всех раджпутских поселениях есть храмы *кула-деви*; в столицах княжеств были главные, «государственные» храмы, в которых в дни праздников очень пышно и торжественно проводились государственные ритуалы почитания *кула-деви* правящего дома и всего княжества. Во всех раджпутских домах есть семейный алтарь *кула-деви*, обычно на мужской половине дома. Раджпутские женщины из-за обычая затворничества не могут посещать общинные храмы, поэтому дома все предусмотрено для совершения ритуалов. Ритуал почитания своей богини обычно самолично проводят раджпутские главы семей, и лишь иногда прибегают к помощи брахмана, что говорит о племенном характере культа. *Кула-деви* убаживают кшатрийскими, возбуждающими гуну *раджас*, жертвоприношениями — жертвенным животным, мясными блюдами и вином. Некоторые раджпутские *кула-деви*, напротив, этого не любят, и тогда *пуджа* проходит без нововведений, с фруктами, цветами и молоком. Женщины почитают *кула-деви* во время ритуальных ночных бдений.

Похоже, что в течение долгой истории кулы у нее могло быть несколько *кула-деви*, на разных этапах на первый план выходил какой-то из этих культов или даже появлялся новый. Это связано, по-видимому, с выдающимися событиями, произошедшими под их покровительством, с заменой правящего клана и т. д. Обычно это объясняется как появление новой *кула-деви* по ее воле — как говорят раджпуты, «пришла», «приехала», «осталась» и т. п. Из хроник и преданий известно, что на заре истории клана Каччвахва заботу о них приняла на себя Джамвайи-мата (Jamvāi Mātā), кото-

рая явилась на помощь погибающему во время битвы клану в виде небесной коровы. И осталась с ними, покинув одновременно местное племя *мина* [см. подробнее: Успенская 2000: 64–65]. Долгое время гнездом клана Каччваха была крепость Амбер, само название которой напоминает о том, что это место обитания богини-матери Амбы; Амбер существует с VII (по другим данным — XII) в. н. э. По литературе видно, что во времена Могольской империи и позднее *кула-деви* кулы Каччваха считалась Шила-мата (*Śilā Mātā*, букв. «Камень-мать»), и существует посвященный ей храм. По преданию, Каччваха обрели Шила-мата при Ман Сингхе Каччваха, успешном военачальнике, который служил падишаху Акбару, когда Ман Сингх воевал в Бенгалии. В некоей тяжелой военной ситуации Ман Сингх воззвал к Кали, и она явилась перед ним, предрекла победу и взяла обещание, что он достанет ее каменное изображение со дна морского. После победы Ман Сингх достал резной камень в указанном месте и привез его в Амбер, и с тех пор «Камень-мать живет с Каччваха в Амбере», как говорят раджпуты. Второй вариант мифа о Шила-мата говорит, что тот бенгальский правитель, которого Ман Сингх победил в тяжелой битве, отдал свою дочь в жены Ман Сингху, и *кула-деви* клана невесты «Шила-мата пришла с нею в дом Каччваха». Оба эти способа обретения *кула-деви* считаются правильными. В культовой практике раджпутов Каччваха Шила-мата практически замещает богиню Кали, с которой она связана в ритуале. Это особенно заметно во время праздников Навратри и Дурга Пуджа. Шила-мата не вегетарианка, «пьет вино и ест мясо» и поэтому особенно хорошо вписывается в воинственные ритуалы праздника. Раджпуты говорили, что они не могут себе позволить роскошь постоянного религиозного подвижничества и не очень высоко ставили мистически настроенных людей. Храмовые службы расценивали «как лекарство». Но ритуалам почитания богини-матери — домашним и воинским общинным — всегда уделяли первостепенное внимание.

Региональная этнокультурная история проявляет себя в том, какие боги получают преимущественное почитание.

Санскритизация дравидского Юга.

Санскритизация Юга Индии, то есть территорий южнее гор Виндхья, — это, вероятно, самая болезненная тема в культурной истории страны и в дравидском самосознании. История так назы-

ваемой арьянизации дравидов¹⁹ — это вопрос этнической и политической истории огромного региона, населенного множеством этнических общностей. Это вопрос оценки значения важнейшего компонента индийского социокультурного космоса. В ходе санскритизации произошла встреча индоарийского и дравидского миров, возник и сам индуизм с его паломничествами, храмами, *пуджей* и храмовыми праздниками, почитанием особенных «южных» ипостасей Вишну, Шивы и Девы, моделью благочестия *бхакти* (*bhakti*, букв. «высшая любовь»). Сокровища дравидской культуры были включены в золотой фонд общеиндийской культуры.

Брахманическая традиция стоит на том, что один из великих мифических мудрецов-риши Агастья (Агастьярши), автор нескольких гимнов Ригведы, провел санскритизацию Юга. В брахманской ортодоксии Агастья выглядит как культурный герой, научивший местных жителей языку, основам земледелия и т. д., хотя он был, вероятно, исторической личностью и жил в VII–VI вв. до н. э. (по другим данным, в IV–III вв. до н. э.). Долгое время брахманы учили, что «Агастья почитается на юге как первый учитель знания и грамотности, просветитель примитивных дравидских племен» [History and Culture 1951–1979: 2, 229]. Ныне, в условиях переоценки значения санскритизации дравидов, индоарийский Агастья уступил место просветителя тамиллов местному богу Субра(х)манье.

Санскритизация Юга не только хорошо мифологизирована, свидетельство чему сюжетная линия эпоса Рамаяна и грандиозный образ Агастьярши, но и хорошо документирована по источникам, ведь брахманы, джайнские и буддийские сангхи получали от местных правителей земельные пожалования, регистрировавшиеся с помощью медных табличек. По ним известно, что восточная часть Андхры была брахманизирована в III–IV вв. при династии Икшваку, западная часть Майсора — в V–VI вв. при брахманской династии Кадамба. Брахманов стало много в тамильской земле при Чолах начиная с VIII в., и уже к IX–X вв. они владели огромными земельными угодьями. В Керале земельные пожалования брахманам отмечены начиная с X–XI вв. Однако, по

¹⁹ *Дравира/драмира* (*Draviḍa/Dramiḍa*) — искаженное произношение слова *тамил* (*Tamiḷ*) в индоарийской речи; относилось и относится как ко всем дравидам, так и к собственно тамилам.

мнению большинства исследователей, санскритизация Юга длилась в период между 300 г. до н. э. и 600 г. н. э. Это не была военная кампания или завоевательные войны: дравидский Юг не входил в состав североиндийских империй ни во времена Ашоки Маурья, ни позже. Это был типичный способ обращения правителей к брахманическому ритуалу и наставничеству. Правители Декана, Сатавахана, во II–I вв. до н. э. — II в. н. э. владели большей частью территории современных Махараштры и Андхра Прадеш. Остались письменные памятники, в которых указано, что Сатавахана проявляли большое уважение к брахманам, хотя сами были буддисты. В этих эпиграфических надписях с гордостью говорится о регулярном проведении ведических ритуалов жертвоприношения, и некоторые из них включали жертвование животных. Щедрость Сатавахана к брахманам была велика: те получали в дар освобожденные от налогов деревни, тысячи кокосовых пальм, сотни коров. В знак почтения один из правителей династии Сатавахана дал обед для целого *лакха*, то есть для ста тысяч, брахманов. Сие благочестивое деяние, воспетое брахманами, осталось назидательным примером на века. Этот щедрый правитель Сатавахана называется «лучший из брахманов, который поставил на место своих кшатриев» [Ghurye 1969: 246–247]. Подобные эпиграфические надписи сохранились в разных районах Юга. Судя по этнографическим материалам, дравидские сообщества были санскритизированы глубоко и без особенных проблем, что косвенно подтверждает гипотезу о значении дравидского опыта кастовой жизни задолго до всякого влияния со стороны индоариев. Ко II в. н. э. результаты санскритизации были заметны во всех областях жизни, включая искусство и литературу. Считается, что северные колонисты принесли с собой новые методы земледелия: в тамильской культуре, например, по условиям местной тропической природы, преобладал подсечно-огневой вариант землепользования. Джунгли надо было выжечь и возделывать, чтобы можно было поселиться кастовыми общинами. Брахманы якобы научили местных жителей пашенному поливному земледелию и строительству оросительных систем. Вероятно, брахманы могли принести с собой новые сельскохозяйственные культуры и требования «повысить урожайность», наладить торговлю и обмен. Но нельзя поверить, что местных жителей надо было учить умению пользоваться календарем и астрологическими знаниями, особенно если иметь в виду такую предысторию дравидов, какую

им приписывают индийские ученые (крито-микенское происхождение и древние контакты с Месопотамией).

В брахманической традиции «воинственные некультурные» дравиды противопоставлялись возвышенным брахманам, и эти представления вошли в научную литературу. Знаменитый знаток индийской культурной истории А. Бэшем пишет: «Из самых ранних произведений тамильской литературы, которые создавались, видимо, в первые века н. э., явствует, что три (южных. — Е. У.) царства находились в состоянии почти непрерывных войн. Их цари и многочисленные мелкие вожди проявляли, очевидно, большую жестокость, нежели правители Северной Индии. Тамильские источники упоминают об избиении мирных жителей и других злодеяниях, о которых почти ничего не сообщает литература на санскрите <...> Древний житель Тамилнада, далеко не полностью арьянизированный, совсем не походил на своих кротких потомков, склонных к созерцанию. Дикий и жестокий, ищущий наслаждений в войне и опьянении, выражающий поклонение своим свирепым богам вакханальными плясками, неистовый в любви, он разительно отличался от степенных рыцарственных героев санскритских эпических поэм, которые, очевидно, окончательно сложились в то же время, когда создавались поэмы тамильских антологий. Несколько веков оказали свое влияние, и тамильская литература следующего периода обнаруживает гораздо большее влияние нравственных идеалов и норм, но склонность к жестокости и пренебрежение к жизни отдельной личности ясно прослеживаются в характере дравидов вплоть до падения Виджаянагара» [Бэшем 1977: 71–72]. Этнокультурное своеобразие дравидских народов проявляется во многом. Например, еще шестьдесят лет назад у многих этнических общностей была нормой жизнь матрилокальными общинами, преобладали кросскузенные браки. На основании этой и других нехарактерных для индоарийских этносов особенностей брахманическая традиция расценивает дравидов как деградировавшие племена, которые утратили признаки культуры, разучились понимать божественный санскрит, а также забыли правила высокоморального брахманского образа жизни. У каждой *джати*, как это всегда бывает, существует своя история и своя причина «деградации», свой вариант тяжелых обстоятельств, приведших к утрате хороших обычаев. Чаще всего выдвигается такая причина деградации: кшатрий-предок женился на женщине дравидского племени, по-

сле чего потомству были суждены невысокое происхождение и невысокая культурность. Подобная легитимизация «малокультурных» этнических особенностей образа жизни характерна для кастовой идеологии. Достижения дравидских народов вполне приватизированы брахманской традицией и расцениваются приблизительно так: хотя танец, который называется ныне *бхаратна-тьям* (*bhārata nāṭyam*) — древний тамильский танец, он был доведен до совершенства ариями. Естественно, со временем подобные оценки стали рассматриваться как национальное унижение дравидов.

В течение многих столетий дравидские народы вообще и тамилы особенно сохраняли высокий уровень этнического самосознания, теперь доходящий до подчеркнутой оппозиции индоариям и санскритской культуре. И все-таки именно духовные достижения эпохи санскритизации составляют ныне основу тамильского национального самоопределения. «Так же, как это случилось в других странах и в контексте других религий, тамилы, будучи обращенными в ведическую религию, сделались самыми яростными и наиболее консервативными ее сторонниками и защитниками» [Klostermaier 1989: 282]. Вместе с санскритской традицией на ее фоне и благодаря ей развилась национальная культура дравидского Юга. Дравидское (тамильское) общество имело к началу санскритизации развитую жреческую элиту, благодаря которой — в своеобразном соревновании с брахманами — были созданы духовные сокровища тамильской культуры. «Период цветущей плодотворной санскритизации Юга — это время от как минимум III в. до н. э. и до XII в. н. э. Первым брахманским проповедникам был дан сравнительно короткий период для завоевания позиций, и ни преград, ни соперничества со стороны местных традиций не было» [Aiyangar 1995: 11]. Судя по источникам, примерно через три-четыре века после появления здесь брахманов начинается феноменальный всплеск духовной и интеллектуальной активности дравидского Юга, связанный с осмыслением новых идей и горизонтов мысли, которые предоставились в результате тесного и прочного общения с ведическими идеями и учениями индоарийского Севера Индии. Этот период носит название «эра Шангам» (вар. Чанкам) — буквально «Слияние» (искаженное санскритское *Samgam*). Появились тамильские высокоодаренные вдохновенные интеллектуалы, и они использовали для своих сочинений уже хорошо развитый тамильский язык. Эти но-

вые апологеты брахманизма обогащали его новыми мыслями и идеями, нисколько не менее, а часто и значительно более глубокими, чем встречающиеся в санскритских образцах. Это заметно, как говорят исследователи вопроса, по созданным к VII–VIII вв. н. э. текстам великого поэтического собрания Курал (Tirukkural). Эту книгу признают священной и джайны, и вишнуиты — *вайшнава* (Vaiṣṇava), и шиваиты — *шайва* (Śaiva) Юга. Ее автор Тиру Валлува Наянар был выходцем из кастовой общности *валлува* (Vāḷḷuva), представители которой были жрецами для *парейя* (Paraiya), более известных как «парии», и *паллан* (Pallan), самых крупных тамильских «неприкасаемых» каст. Этот факт говорит о том, что он принадлежал к добрахманической жреческой элите местных народов. Состоящий из 2660 коротких стихов, воспевающих добродетели, богатство и удовольствия, Курал представляет характерное для дравидского мироощущения радостное, яркое предметное религиозное чувство.

Приблизительно с VI в. н. э. начался расцвет в индуизме направления *бхакти* (bhakti), и это грандиозное явление тоже прямо связано с санскритизацией Юга.

В Северной и Центральной Индии, где население говорит на языках, родственных санскриту, очень сложно вычленить досанскритские верования — разве только на уровне кланового культа. На Юге, в условиях возрождения дравидской национальной гордости, увлеченности восстановлением своего культурного наследия, особенно среди тамилы, хорошо видны выразительные примеры неарийских и досанскритских культов и религий этого региона. Происходившее в ходе санскритизации превращение земледельческих этнических групп Юга в многочисленные *джати* со статусом шудр означало, что им не позволялось осваивать санскритскую культуру «дваждырожденных», читать Веды и иные брахманические тексты, становиться жрецами и наставниками. Предполагалось, что они все будут покорно присутствовать на ритуалах, проводимых для них брахманами, и за это кормить своих новых жрецов. Такое мало кого могло устроить. В этом положении дел кроется социальная причина взлета *бхакти* и тантрических школ на Юге в период его санскритизации.

Духовные традиции *бхакти* нашли свое выражение в линиях учительства *сампрадая* sampradāya, и их последователи организованы либо в так называемые «секты», либо в аскетические ордены. *Бхакти* — путь постижения Бога через любовь, то есть

способом непосредственной эмоциональной связи между самозабвенно верующим человеком,веряющим себя Богу, и милостивым к нему, все понимающим и простирающим на него свою защиту и покровительство Высшим существом, в своих реакциях и чувствах таким же, как земные люди. Бхакты учили, что в этих полных внутренней глубины и чувственного восприятия отношениях не нужны ни посредники-жрецы брахманы, ни внешняя атрибутика культа в виде особых ритуалов или жертвоприношений, ни паломничества, ни чтение священных книг. Они развивали особые экстатические техники и высоко ставили мистический опыт познания «присутствия Бога». Советы наставника-гуру могли помочь человеку на пути бхакти. Способ прямого эмоционального контакта с Богом, то есть буквально *бхакти* («самозабвенная любовь»), как наиболее поддающаяся собственным усилиям дорога духовного совершенствования оказывается тем вариантом культовой практики, который не ставит ее приверженцев в зависимость от брахманов с насаждаемыми ими моделями культового поведения, такими как необходимость кормить и одаривать брахманов и ублажать коров. Здесь особенно проявляется личная воля в стремлении человека к общению с Богом, и в этом отличие от учения брахманов, в котором утверждается, что человек получает своих богов и свой путь духовного совершенствования по факту рождения в определенной *джати* и *кула*. *Бхакти* удобен для много работающего человека-труженика. Через *бхакти* могут войти в индуизм нерожденные в индуизме: это способ включить в индуизм, а не исключить из него. Современные западные апологеты индуизма относятся к разным учительским традициям *бхакти*. В *бхакти* медитация о Божественном Имени *нам-смарана* является важнейшей моделью культовой практики, основанной на представлении, что Божественное Имя имеет силу *мантры* (магической формулы). Особого образования и подготовки, эксклюзивного права на интеллектуальные занятия здесь не требуется. *Бхакти* — это реакция на брахманизм и санскритизацию со стороны варны шудра. Те, кому недоступно было классическое образование и традиционные системы знания, довольствовались техниками *бхакти* — познания Истин через любовь, через эмоционально-мистическое восприятие высших целей. А что еще оставалось ищущим Бога и ограниченным кастовыми запретами умам из этого слоя? Только объявить свой путь презрения к санскритской книжности единственно верным.

В *бхакти* отношения с богом выстраиваются без условий *джати-дхармы* или *кула-дхармы*. Это путь для «недваждырожденных», и в нем отражена интеллектуальная сила и эмоциональная энергия искреннего религиозного чувства шудр. *Бхакти* дала индийской культуре имена великих поэтов, проповедников, философов, общественных деятелей. Великие имена *бхакти* — это представители разных кастовых и социальных слоев; в их числе немало женщин, и они стали святыми, *сантами*. На Севере *бхакти* нашла свое высшее выражение в сикхизме [см.: Успенская, Котин 2007]. На Юге и в свой ранний период *бхакти* значительно повлияла на санскритскую ученость. Это живая народная и устная традиция, гимны и поэмы составлены в массе своей неграмотными «святыми» людьми; и сегодня в этом мире живут народная религия, народные песни, народные премудрости, в которых отражено «кто что слышал» на тему религии, вмешаны ведические представления, учения *упанишад*, буддизма и джайнизма, мифология *пуран*, поэзия санскритская, тамильская и на иных региональных языках, представления о любви, верности, женщинах и царях. Через учения *бхакти* в индуизм вошли идеи ислама и христианства. Е. Ю. Ванина так объясняет суть этого, я бы сказала, слоя индуизма: «С распространением в индуизме мистических течений, известных под собирательным названием *бхакти*, произошло значительное переосмысление всего комплекса ценностей, ассоциировавшихся с брахманами. Прямой мистический контакт между верующим (*бхактом*) и богом не предполагал, особенно на ранней истории общин *бхактов*, посредника в образе жреца, совершающего обряд. Тот факт, что поэты-проповедники *бхакти*, обращаясь к своим последователям, создавали собственные священные тексты на разговорных региональных языках, также сделал саму фигуру брахмана-жреца, знатока санскрита, практически ненужной. Одновременно возвышалась другая фигура — проповедника *бхакти*, мистика, святого, который указывал верующему «истинный путь к богу»: во многих направлениях *бхакти* поэты-наставники, основатели общин почитались как воплощения бога и обожествлялись. Но важно отметить, что такой святой вероучитель (*сант*, *sant*) мог быть из любой касты и поэтому заслуживал поклонения не по факту своего рождения, а только вследствие индивидуального мистического опыта и духовных заслуг» [Ванина 2007: 206]. Брахманы рассматривают *бхакти* как «бескастовую» и антибрахманическую форму рели-

гии и даже сегодня предлагают разным *джати*, исповедующим *бхакти*, санскритизироваться.

Развитие южной *бхакти* приняло форму двух параллельных учительских традиций: первая связана с культом Шивы и поэтической проповедью святых людей *наянмаров* (Nāyanmāg, букв. «ведущие за собой») — их было 63 человека, вторая связана с культом Вишну и была создана составителями гимнов *альварами* Āḷvār (12 авторов). Эта духовная поэзия *бхакти* особенно бурно развивалась в начале VI — конце IX в. н. э. В истории тамильской *бхакти* особое место занимала женщина касты *парейя* Кареккал Аммей, которая жила, вероятно, около 550 г. н. э. Самые ранние стихи шиваитского канона — это именно ее стихи. Она считается создательницей жанра литературы, который называется санскритским словом *прабандхам* (prabandham, букв. «привязанность»). Гимны ранних *альваров* сведены в сборник Теварам. Последний из великих *альваров* Наммальвар (IX в.) является автором гимнов «Тирувайможи» («Тируваймоли»). Эти гимны и сегодня доставляют эмоциональное и интеллектуальное наслаждение почитателям и используются в храмах Юга как литургические тексты. Раджараджа I Чола в 985–1014 гг. н. э. утвердил чтение гимнов шиваитских святых учителей Тамилнада «Теварам» в качестве основного содержания храмового ритуала вместо малопонятных тамилам Вед. Раджендра I Чола в 1012–1044 гг. н. э. сделал то же с вишнуитскими стихами «Тирувайможи». Их популярность огромна (говорили: «от этих стихов кости размягчаются», так они хороши). И брахманы вынуждены были признать, что эти «Пятые Веды», сочиненные *альварами* и *наянмарами*, стоят в южной версии индуизма рядом с четырьмя классическими Ведами.

Ритуалы дравидов, ведические и агамические, — это теперь данность индуизма. В наши дни брахманы читают в храмах Юга Веды, а добрахманические тамильские жрецы, называемые *пантарам*, читают в этих же храмах «пятые Веды». Жесткая борьба за влияние между двумя жреческими традициями продолжается постоянно в течение уже многих веков. Наиболее традиционалистская брахманская *джати намбудури* и сегодня представляет рафинированную ведическую традицию ритуала. В этой *джати* родился Шанкарачарья — Адишанкара, как его называют последователи, великий шиваитский святой, реформатор, деятельность которого способствовала тому, что индуизм вышел победителем в противостоянии дхармических религий и брахманических учений.

Предмет особой и совершенно законной гордости тамиллов состоит в том, что большая часть пуран и тантр, а также послеведических философских и религиозных трактатов созданы южанами. Великие учителя и философы Шанкара, Рамануджа, Мадхава родились на дравидском Юге. Преобладающие среди брахманов Тамилнада *смарта* следуют Ведам и учению Шанкарачарьи (VIII в. н. э.) и являются шиваитами. Однако почитают и Вишну, и остальных богов Великой традиции. Изучают санскритские религиозные тексты, но отдают предпочтение сочинениям самого Шанкарачарьи. Признают сочинения тамильских поэтов-гимнотворцев *наямбаров*. Эта доктринальная категория брахманов в социальном плане представляет собой одну из многочисленных *джати* брахманов, и она имеет название «Айер/Айяр (Iyer/Aiyar/Aiyar)», которое в современных условиях выступает как фамилия принадлежащих к ней брахманов. Обычно это название трактуется как фонетический вариант слова *арья*, но в действительности может иметь в своей основе дравидскую лексему со значением «слон».

Не менее влиятельные на юге брахманы *шривайшнава* (Śrī Vaiṣṇava) относятся к учительской традиции, основанной философом Натхамуни в X в. и переданной им внуку Ямуначарье и потом Раманудже (ок. 1017–1137 гг.); доктринальную основу этого направления индуизма составляют философские сочинения самого Рамануджи, санскритская философия веданты, Бхагавадгита, тамильские агамы. Составленный стараниями Натхамуни компендиум «Тивияппирабандам» («Прабандхам»), включающий стихи и гимны, созданные почитателями Вишну *альварами* на тамильском языке, применяется ими в ритуале. *Шривайшнава* почитают богов Вишну и Шри/Лакшми (почему, собственно, и называются *шри-вайшнава*), в меньшей степени аватару Нарасимха и признают аватары Рама и Кришна (эти две последние ипостаси бога Вишну особенно почитаемы в небрахманских течениях *бхакти*). Обожествляют своих *альваров*, изображения которых есть в храмах *шривайшнавов*, празднуют их дни рождения в храмах и дома — все это характерно для религиозной модели *бхакти*. Поэтому считается, что в ритуалах *шривайшнавов* видны тантрические черты (то есть неведические и несмарта)²⁰. Они держат себя подчеркнуто отстраненно от остальных брахманов, и с этим

²⁰ Любые намеки на неконтролируемые экстаические эмоции делают ритуал нереспектабельным, несанскритским, выпадающим из Великой традиции.

«высокомерием» *шривайшнавов* связаны острые доктринальные и даже социальные конфликты, прежде всего те, которые тракуются как противостояние «северных» и «южных». *Шривайшнава* примерно через двести лет после кончины Рамануджи разошлись на два направления: *вадакалей* (*vadagalai*, «северные»), признающие только санскритские тексты, и *тенкалей* (*teṅkalai*, «южные»), почитающие только тамильскую литературу. Брахманская *джати шривайшнавов* направления *вадакалей* называется *Айянгар/Айенгар* (*Ayyangār/Iengār*), и это название употребляется ныне в качестве их фамилии.

В Тамилнаде жрецы культа Кали принадлежат к категории *пантарам* (*pandāgam*). В иерархии брахманов они относятся к разряду *паураника*, но с точки зрения социальной антропологии являются традиционным добрахманическим жречеством тамильской этнокастовой общности *веллала* (*Vellāla*). Обрисованная ситуация с брахманами Тамилнада очень показательна; в подобном ключе делят концессии и паству все брахманы во всей Индии. При этом территориально соседствующие брахманские *джати* не пересекаются ни в частной жизни, ни в своем жреческом служении: соблюдают ритуальную чистоту. В этом отношении *шривайшнава* отличаются особенной изощренностью: их повседневная жизнь очень жестко регулируется, и самые строгие правила соблюдаются в вопросах питания. *Шривайшнава*, как всем в Индии известно, пользуются только серебряной посудой и «должны сами готовить себе пищу, есть в строгом одиночестве, а если кто-то увидел их за этими занятиями, еду придется выбросить. Нельзя есть в хлопковой одежде: подходит шелковая или шерстяная. Отличительные знаки сложные, и должны наноситься очень тщательно и аккуратно. Используется белая глина типа каолина, которая должна быть самая чистая; лучшая доставляется из Дваракы, из колодца, в котором, как считается, утопились пастушки-*гопи*, после того как Кришны не стало. Называется эта глина *гопи-чандана* (*gorīsaṇḍana*, букв. «сандал пастушек *гопи*»). Этой белой глиной ставится знак на лбу — две перпендикулярные полосы от корней волос вниз к внутренним углам бровей, которые соединяются линией внизу. Между этими двумя белыми линиями должна быть красная линия из смеси куркумы и сока лайма. Знаки на руках и на груди наносятся только белой глиной в виде точек, поэтому тела *шривайшнавов* покрыты белыми пятнами, в напоминающие главных атрибутов Вишну, которые тот держит в руках:

раковина, чакра, палица и лотос. Те, кто хочет аккуратно и хорошо изобразить эти символы, наносят их штампами, сделанными из дерева. Но некоторые, самые отчаянные, метили себя раскаленным железом; такое порицается. У них пять религиозных требований: тщательно чистить, мыть и ритуально очищать свои храмы, идолов и т. д.; обязательно готовить много цветов и благовоний для ритуалов; проводить жертвоприношение цветами и благовониями; употреблять четки в процессе рецитации *нам-смарана*; медитировать о воссоединении с божеством» [Chaudhuri 1979: 177]. По этому описанию хорошо видно, что даже характеризующаяся высокой степенью самоидентификации учительская традиция индуизма (так называемая «секта»), имеющая собственную текстовую основу и особенный разработанный ритуал, воспринимается представителями иных *джати* и «сект» лишь как обладательница внешних маркеров кастового статуса. Ее особенности описываются, как и в случае с любой иной кастовой общностью, в терминах ритуальной чистоты.

Жрецы добрахманических религий находятся в противостоянии с брахманами с начала санскритизации и по сей день. Некоторые из них в итоге получили для себя низшие статусные места в брахманской иерархии, а другие, более многочисленные, закрылись со своей паствой в мире тантрических культов, не питая надежд на приобщение к брахманической санскритизации или не пуская брахманов в свой мир. Но и этот обособленный мир не остался непознанным.

На Юге Индии шайвизм приобрел черты и статус «оригинальной добрахманической тамильской религии». В числе почитателей Шивы, как уже говорилось выше, многочисленны брахманы *смарта*. Их последователями-подопечными становятся уважаемые «домохозяева» разных кастовых слоев. Кроме этих представляющих Великую традицию почитателей Шивы в тамильской версии индуизма множество «сект» и аскетических орденов Малой традиции. Они развивают учения *бхакти*, а также практикуют пуранические или тантрические ритуалы. Эти секты и ордены демонстрируют иногда невиданные способы выражения своей религиозности и странного благочестия. Например, аскетический орден шиваитов *пашупата* (Pāśupata) состоит из мужчин брахманов или иных «дваждырожденных», и правила его строги: целибат, табу на общение с женщинами и представителями невысоких кастовых слоев. Его небрахманические подразделения —

лакула (Lākula) и каламукха (Kālāmukha) — отличаются подчеркнута эпатурующим асоциальным поведением и особенными эзотерическими практиками, говорящими о «выходе» этих аскетов в трансцендентальные миры.

Тантрики во многих случаях имеют свои санскритские тексты, например в школе кашмирского шиваизма: это делает данную конкретную линию учительства уважаемой. Санскритизация тантрических культов произошла и через буддийские школы. Этот тип верований и практик не только оказал влияние на народный индуизм, но и вышел в брахманические круги. Есть интересные наблюдения: «Тантры использовались как храмовые тексты и считаются вполне уважаемыми в Тамилнаде и Керале, где тантриками являются высококастовые брахманы-*намбудури*, которые устанавливают в своих храмах статуи богов²¹ — и это далеко от зародившегося на кремационных площадках тантризма» [Flood 1996: 161–162]. Н. Н. Бхаттачарья объясняет: «Широко распространенное убеждение, что тантра — это то же самое, что шактизм, ошибочно. Недопонимание происходит от того, что тантра придает главенствующее значение доктрине шакти, но сама она не является характерной особенностью только и именно шактизма. Ее разделяют все известные (существующие) формы индуизма. Кроме “народных” религиозных верований и культов, а также элементов, заимствованных из буддизма и других неведических религиозных систем, наиболее важной составной частью религии индуизма является *панчопасана* (pañcōpāsana), почитание Вишну, Шивы, Шакти, Ганapati и Сурьи. *Панчопасана* также имеют тантрические ритуалы. Даже сегодня есть два отдельных способа почитания в каждой из этих религиозных систем — ведический и тантрический. Каждая из этих систем имеет главную форму, патронируемую конкретными представителями системы *варнашарама*²² и одобренную текстами *смрити* и пуранами. Но рядом с ними существует форма почитания, которой следуют приверженцы тантрической традиции. И она, естественно, находилась в конфликте с первым течением и порицалась в пуранах

²¹ Это уточнение очень важно: брахманическая идентификационная особенность *намбудури* состоит в приверженности ведическому ритуалу, однако это не мешает *намбудури* предаваться многим несанскритским обычаям. — Примеч. Е. У.

²² Читайте: конкретными *джати* и джатиподобными сектами. — Примеч. Е. У.

и других брахманических текстах» [Bhattacharyya 1992: 31–32]. Многочисленные, разные и разной степени ортодоксальности жреческие *джати* входят ныне в варну брахманов.

Обычно даже образованные пандиты имеют весьма смутное представление об особенностях многочисленных течений и сект индуизма. Об этом образно сказал английский миссионер Э. Ш. Окли: «Индуист пребывает в одной из проток или заводей великой реки индуизма, и обычно не имеет ясного представления о ее размерах» [Oakley, 1905: 163]. Практический индуизм не требует от своих приверженцев понимания «всего индуизма»: благодаря санскритизации здесь сложилось ощущение структурной и мировоззренческой целостности дробной мозаичной картины, становится заметным знаменитое «единство в многообразии» индийской культуры. Сущность явления «сегментация общества, культуры, религии» понятна только исследователям, и только они глубоко интересуются соотношением «индуизм — кастовый строй». Никто другой не видит причин интересоваться и знать, что является «отличительным признаком» индуизма в ряду индийских дхармических религий; нельзя понять, что является его ортодоксией, еще менее понятно, что является доктринальной основой «всего индуизма»; но эмпирически всем понятно, чем отличаются одна социально значимая категория индуистов от другой: они социально капсулируются и тщательно культивируют идентичность своей группы, ее «особенность» и «уникальность» в ряду других, и собственный²³ религиозный путь спасения является важнейшим основанием выделять себя среди «чужаков»; они разрабатывают внешнюю символику отличий, маркеры статуса. Это язык социальных контактов: приглашение к общению для одних и знак предупреждения для других. В индийском обществе он доведен до такого совершенства, что даже иностранцы могут научиться его читать. Этим интересным вещам будет посвящен далее специальный раздел моей книги.

Выше уже упоминалось, что *шривайшнава* — это одно из направлений *бхакти*. Его доктринальная основа, учение Рамануджи, санскритизирована текстами самого Рамануджи, благодаря

²³ У каждой *джати* особенностей ее *джати-дхармы* и *кула-дхармы* так много, что весь комплект у разных *джати* практически не совпадает. Но именно эти особенности формируют образ жизни *джати*, и, наоборот, каждая деталь образа жизни является статусным маркером. Кастовое общество стоит на соизмерении статусов.

чему относится ныне к брахманической традиции и входит в *веданту*. Это огромная редкость среди учений *бхакти*, и случилась она благодаря феноменальной личности самого Рамануджи и его выдающимся личным усилиям, достижениям и даже физическим страданиям: и того и другого было много за сто двадцать лет его жизни. Мне как социальному антропологу совершенно понятно, почему гениальный Рамануджа, внешний рисунок жизни которого был совершенно брахманский, заслуги которого перед брахманической культурой огромны, развивал именно религиозный путь «бхакти»: он по рождению не был брахманом. Родная его «каста этнического происхождения» и сегодня об этом не забывает. Не забывают и брахманы²⁴. В иерархии брахманов бхакты *шривайшнава* стоят ниже, чем *смарта*, и именно своими чрезмерными заботами о ритуальной чистоте стремятся довести свой статус по крайней мере до статуса *смартов*, если не превзойти его. *Смарты* как последователи брахмана Шанкарачарьи без всяких дополнительных усилий попадают в высокую санскритскую традицию *веданты*.

Рамануджа прошел типичный для *бхакти* путь учительства: создал собственное учение, привлекшее отряды последователей. В кастовом обществе отношение человека к религии жестко предопределено адресными наставлениями, а пути выхода из этой предопределенности может осилить только очень талантливый и творческий человек, за которым пойдут и другие люди, чему свидетельствуют история индийской философии и история социальных реформ в Индии. «Новые учителя» и проповедники создали своим творчеством целый домен, царство *бхакти* безо всяких брахманов в нем, и брахманы вынуждены были его признать. Формой признания стала разработка «пути бхакти» (*bhaktimārga*) как равноправного среди «трех путей спасения» *тримарга* (*trimārga*): пути деяния, пути познания и пути преданного служения Богу [см.: Алиханова 1996: 94–101]. Своими огромными творческими подвигами и буквально с риском для жизни Рамануджа смог санскритизировать свою традицию учительства,

²⁴ В отношении кастовой предопределенности можно сказать, что брахманам из старинных семей нет нужды развивать учения *бхакти*: их наставнический путь предопределен в деталях, и это санскритский путь. Отказ от него рассматривался бы как нарушение *свадхармы* и вряд ли привлек бы к такой персоне учеников-брахманов.

и сделал это лично сам написанием санскритских философских текстов, не дожидаясь милости от патентованных брахманов. Это, по-видимому, было вполне возможно в условиях всеобщего духовного подъема и социальной мобильности, характерных для периода активной санскритизации в послегуптской Индии (он длился до мусульманских завоеваний XI–XII вв.). «Пятая Веда» *альваров* «Прабандхам» служила основой культовой практики *шривайшнавов* еще при предшественниках самого Рамануджи. Ближайший и лучший ученик Рамануджи Пиллан, про которого без обиняков говорят, что он был шудра, написал санскритский комментарий к «Тирувайможи» (Tiruvaimoḻi) поэта Наммальвара, жившего на несколько веков раньше. И так произошла санскритизация этих гимнов, ныне применяемых в храмовых ритуалах Юга. Про самого Наммальвара известно, что он происходил из земледельцев, но также не секрет, что связанные с ним в своей традиции брахманы *шривайшнава* «старались смыть эту тень, говоря, что он не ел вместе со своей родной семьей и даже не смотрел на нее, и уже в младенчестве не пил молоко своей *шудра* матери» [Doniger 2009: 360–361]. Вот что делают с памятью достойных людей статусные фанаберии кастового типа!

Небрахманские слои паствы, окормляемой брахманами и традициями учительства, основанными разными *садху* и *гуру*, обычно называются в научной литературе просто *вайшнава* (вишнуиты) и *шайва* (шиваиты), без дальнейшей детализации. Но сами индийцы придают своей идентификации по традиции культа очень большое значение, и *джати* индуистов формируются с учетом этого фактора. Статус *джати* зависит от степени санскритизированности ее религиозного пути. Брахманы вообще не имеют иной идентификации, чем идентификация по духовной линии учительства. Знание даже этих самых общих сведений из истории индуизма полезно для социальной антропологии кастового строя: становятся понятными и структурное содержание организации *джати*, и статусные характеристики отдельных *джати* и кастовых групп. Важно иметь в виду: санскритизация культов шла рука об руку с расширением рынка сбыта услуг для брахманов. В этой борьбе с «конкурентами» они были готовы на очень многое и прежде всего на «распознавание» своих богов «в фетишах неодетых племен», по выражению Ж. Седэ. А главное: каждый занявший свое место под солнцем труженик, будь он жрец или гончар, стремился сохранить его для своих детей и род-

ственников. Это так естественно для людей. И этот фактор был важнейшим в социальной истории Индии: он способствовал консервации архаических кастовых способов распределения ресурсов и разделения труда. Кастовый способ существования и социального обеспечения стал главенствующим.

Южноиндийские брахманы известны своим традиционализмом и изощренностью культа и ритуала, а также огромными накопленными богатствами, начало которым было положено в первые века санскритизации. Южные храмы выглядят как дворцы — они и называются одинаково, *ковиль/коиль* (*kovil*). Они олицетворяли собой идеал власти, который включал два компонента: и создающееся вокруг брахманов «окультуренное» пространство, и преимущества стабильной и прочной государственной власти. Храмы — это средоточие всего, что было лучшего в искусстве культурного существования. Вырастали громадные храмовые комплексы, которые соревновались друг с другом в пышности и богатстве, в количестве кормимых брахманов, в щедрости даров им же. В этих храмах возвеличивались до космических масштабов кто-нибудь из богов Великой традиции и его «семья». Муруган, Субраманья, Айяппан и другие боги стоят в одном ряду с Шивой и Вишну и объявлены родственниками друг другу, что характерно для санскритизированных культов. Появился сложный красивый храмовый ритуал, с пением и танцами, воскурением благовоний, в щедро декорированном антураже. И это пришло из традиций *бхакти* и тантры: «...формировалась “религия для обычных людей” с их жертвоприношениями, а не ритуалы ради ритуалов, которые существовали ко благу и выгоде одних брахманов, кормление которых становилось целью религии» [Nandi 1974: 197]. Так в русле южноиндийской *бхакти* вайшнавизм и шайвизм укрепились институционно, и символом этого укрепления и деноминации культов индуизма (теперь это был уже индуизм) стали грандиозные могущественные влиятельные храмы и храмовые города. Таковы Канчипурам династии Паллавов около современного Мадраса-Чиннея, храм Натараджи в Чидамбараме в Тамилнаду, храм Раджараджешвара в Танджоре эпохи Чолов (Тамилнаду), храм Джаяганнатха в Ориссе. Таков Мадураи, столица Пандьев, вечно живой, вечно святой центр индуизма, выросший вокруг великого храмового комплекса Шри Минакши-Сундарешвара. *Пурана* храма гласит, что Шива-Сундарешвара — это

супруг реально существовавшей царицы Минакши, которая была правительницей государства Пандьев, стремилась завоевать весь мир, дошла до Гималаев, где и встретила Шивой. Потом он прибыл в Мадураи, чтобы на ней жениться и остался тут как Сундарешвара. Главный ритуал этого храма, собирающий ежегодно многие тысячи паломников, — свадьба Минакши-Сундарешвара, очень эротизированный ритуал, главный содержательный момент которого связан со знаменитыми качелями богини Минакши. Государственный культ Пандьев Минакши, прекрасной «Богини с рыбьими глазами», — это древний аустрический культ, санскритизированный в Великой традиции индуизма, что понятно и по облику Минакши и Сундарешвара, и по многим другим особенностям местного храмового ритуала. Мифологема «свадьба богини-матери местности или богини-матери правящего клана с известным санскритским богом» очень популярна как способ санскритизации местных доарийских культов. В данном случае рисунок мифа говорит о следах матрилинейных институтов. Попадающий в *пурану* миф развивается обычно следующим образом: эта чудесная божественная пара правит в санскритизируемой местности, и своим потомкам — нынешним правителям — завещает и само государство, и власть в нем. Так формируется санскритизированный государственный культ.

В Тамилнаде родился великий образ Шивы-Натараджа. «Родовое гнездо» этого образа — Чидамбарам, древний шиваитский центр паломничества, где в храме с Залом тысячи колонн находится главная статуя Шивы-Натараджа и где ежедневно проводится праздничное богослужение в напоминание о божественном танце-*лала*. Основной миф храма говорит, что здесь происходило соревнование Шивы с Парвати в танце, закончившееся божественной копуляцией. Богиня носит имя *Шивакамасундари* (Śivakāmasundarī, букв. «Красавица возлюбленная Шивы»), и их танец рассматривается как созидательные, вызывающие эманацию жизни «объятия» Неба-Шивы *Акаша* (ākāśa) и Земли (Парвати). Стоящий в святилище главный лингам храма так и называется «Акаш-лингам». Ритуальный танец — характерная для страны тамилон культурная традиция, может быть, и дравидская, и аустрическая одновременно, в связи с которой, кстати сказать, развилась потребность в храмовых танцовщицах-*девадаси* (devadāsī). На восточной и западной башнях храма представлены 108 изображений классических поз ритуального танца. В ритуалах храма

бешеный танец Шивы *тандава* (taṇḍava) укрощают сандаловой пастой, которая успокаивает любое раздражение и ожоги, что хорошо известно в индийской медицине, но, конечно, совсем не могло быть известно брахманам Арьяварты. В храмовом комплексе тут есть отдельные храмы, посвященные Говиндрадже Перумалу (то есть Вишну), Парвати (Шивакамасундари) и Субрахманье. В Чидамбараме расположен знаменитый университет — в напоминание победы Шивы над «карликом невежества» Апасмара, которого можно видеть под ногами фигуры танцующего Шивы.

От того, кто и какие гимны будет петь в новом храме, зависело число паломников и донаторов. Храмы становились очень благополучными, обзаводились пашнями, фруктовыми садами, цветочными плантациями, организовывали ремесленные мастерские — ткацкие, гончарные, литейные и ювелирные; при них процветали садовники, барабанщики, музыканты, изготовители гирлянд. Танджорский храм был знаменит, в частности, своими «танцовщицами-*девадаси*, которых имел в лучшие времена 400 человек, и каждой полагался дом и участок земли, чтобы кормиться» [Nandi 1974: 206].

Сегодня многие храмы представляют собой очаги санскритского брахманизма-индуизма, но еще большее количество храмов Юга контролируется добрахманической жреческой элитой *пантарам*, которая признает только строго определенные тексты и направления ритуала (чаще всего речь идет о Черной и Белой Яджурведе); благодаря их влиянию на уровне домашнего культа и ритуала традиции доарийского религиозного быта доминируют.

Брахманские сообщества Кералы тоже группировались вокруг храмов. «Миграция брахманских семей и установление брахманских храмов были наиболее важным фактором в социальной организации средневековой Кералы» [Davis 2004: 34]. Политическая система Кералы находилась под контролем конфедерации брахманских храмов, и они назначали светских правителей. В 800–1124 гг. династия царей, называвшаяся «Кулашекхара Перумали» (Perumāl) назначались каждые 12 лет. Другие владетельные главы семейно-родственных общин, *натували* (naṭṭuval), которые в научной историографии обычно именовались вассалами или правителями, осуществляли политическую власть на своих кла-

новых территориях, которые назывались *нату* (nāḍu/naṭṭu). «Союзы между *натувалями* и брахманическими храмами поблизости от них составляли наиболее важную политическую силу в Керале на протяжении всего средневекового периода» [Davis 2004: 36]. Храмы и сегодня остаются богатыми землевладельцами, имеют ремесленные производства и накапливают огромные пожертвования. Сегодня особые назначенные правительством управляющие органы контролируют расходование средств, чтобы храмы не тратили их на сепаратизм или политику.

Даже наиболее традиционалистски настроенные брахманы признают, что «начиная с IX в. н. э. все новые идеи, мысли, философские построения, толкования и движения рождались на Юге. Непонятно, что случилось в долине Ганга, что перенесло философию индуизма на Юг. Но в любом случае религиозная жизнь и мысль на Севере стали совсем статичны. Напротив, Юг развивал не только философию *веданты*, но также и новые религиозные идеи, культы и практики, проявившиеся и в шиваизме, и в вишнуизме. Другой интересный аспект географического переноса состоит в том, что если на Севере все религиозные и философские тексты имеют вымышленных или скрытых под псевдонимами авторов, большей частью легендарных святых, то на Юге тексты были составлены конкретными историческими личностями. Анонимность индуизма подошла к концу» [Chaudhuri 1979: 99]. Понятно, что речь идет совсем не только о «географическом переносе» традиции. Это огромная и глубокая тема, детальное рассмотрение которой не входит в задачу этого исследования. Но важно отметить, что исторический процесс после санскритизации Юга развивался так, что «благодаря патронажу правителей великих государств Юга и землевладельческой аристократии, которые обменивались знаками власти и верховенства с брахманами, Юг стал землей, где появились богатые брахманские земельные владения-анклавы *брахмадея* (brahmadeya) и впечатляющие, построенные в камне индуистские храмы. Период правления Чола в особенности вошел в историю как высшая ступень развития средневекового южноиндийского искусства и архитектуры. Благодаря потрясающему воображение богатству и блестящим ритуалам в царских святилищах рисосеющих районов Юга, по причине их сравнительно стратифицированных схем кастового ранжирования и “понимания кто главнее”, Южная Индия стала восприниматься как бастион “ортодоксального” или “санскрит-

ского” индуистского культа» [Bauylu 1992: 27]. Храмы представляли собой центры распространения брахманской культуры, но брахманы содержали и «особые организации военизированного типа *гхатика* (*ghaṭikā*)», члены которых были столь же искусны в оружии как в ведическом знании <...> и трудно согласиться, что процесс аккультурации был совершенно мирным, свободным от конфликтов и напряженной ситуации» [Jaiswal 1974: 152–153].

Вскоре наступило еще более «интересное» развитие событий санскритизации: между разными направлениями «истинно верного пути» к богу началась физическая борьба на уничтожение, завершившаяся изгнанием буддистов и джайнов, взаимными притеснениями вайшнавов и шайвов и иными оставшимися в памяти людей катаклизмами «освоения культуры». Исторические события санскритизации совпадали здесь с переходом от вожеств к формированию могучих царств (таких как империя Чола). Но очевидно также, что в этой ситуации отражена борьба между старой и новой элитами южноиндийского общества. Брахманическая идеология разных школ была инструментом в борьбе за власть. Ею активно пользовались не только сами брахманы, но и кшатрии-правители. «В период между II в. до н. э. и VIII в. н. э. буддизм и джайнизм занимали очень прочные позиции в Южной Индии, доминируя в культурной жизни страны. Главные литературные и научные работы создавались джайнами и буддистами, и несколько влиятельных могущественных правителей активно утверждали джайнизм и буддизм в своих землях и преследовали шиваитов и вишнуитов. Ситуация изменилась при альварах и наянмарах — начиная с VI в. н. э., когда правители неожиданно опять обратились в шиваизм. Они начали преследовать джайнов, и в храме Мадурай есть жутковатые настенные росписи на тему о том, как в котлах варят джайнов. Шиваиты преследовали и вишнуитов, и великий Рамануджа должен был бежать от преследований» [Klostermaier 1989: 285]. Речь идет об известном историческом факте: в XI–XII вв. волна насилия под флагами разных «сект» индуизма прошла с юго-востока Тамилнада к северо-западу Майсора, и это было кровавое завершение длившейся шесть веков борьбы за передел сфер влияния и участков кормления среди, казалось бы, смиренных и оторванных от действительности тружеников на поприще религии и культуры. В частности, история шиваитской секты *каламукха* (*Kālāmukha*) говорит о том, как развивалась ситуация. Она начиналась совершенно по тем же

«нотам», что и сама брахманическая санскритизация. Знакомство с брахманической культурой привело здесь на Юге к взрыву творческой активности и религиозного подвижничества; знаменитые *наянмары*, *бхакты-шиваиты*, гимнотворцы и святые люди, обрели в VI–VII вв. массу последователей; паства увеличивалась и под влиянием учения и организаторской деятельности великого учителя Шанкарачарьи. Шиваизм окреп численно и организационно. Многие почитатели шиваитских культов организовались в сектантские общины или ушли в аскетические ордены; но очень скоро оказалось, что некоторые новые шиваитские «секты» были вполне асоциальными и очень воинственными, в их числе *каламукха* (появились в IX в.), *вирашайва/лингаиты* (начали свою деятельность в XII в.). Эти ордены и секты стали укрепляться в своих обителях-*матхах* (*maṭha*): в Майсоре, Тамилнаде. Парадигма развития была типичной: сначала это были скромные обители, где бродячие искатели истины могли отдохнуть в сезон дождей, петь свои гимны и слушать наставления святых подвижников, практиковать всякие монашеские добродетели, развивать шиваитскую культуру богослужения, усовершенствовать эстетику храмового действия и культового антуража и т. д. Они действительно многое сделали в практическом направлении. Со временем в этих общинах произошло расслоение и установились совершенно феодальные порядки: руководители орденов стали наследственными *раджагуру* (*gāṅguru*, букв. «царь-гуру»), несколько семей приближенных благоденствовали, а все остальные трудились день и ночь «бесплатно и бесправно». Секта *каламукха* не была целибатной; семьи последователей должны были платить десятину своим гуру. Социальное расслоение дополнялось кастовым: жречество было представлено новыми *джати наянаров* — новыми брахманами, потомками великих поэтов, которых ортодоксы называют «шудры». Это были *джати* тамильского происхождения, во многих случаях составившиеся из семей добрахманической жреческой элиты и позиционировавшие себя как жрецы институционально оформляющихся культов шиваитской *бхакти*. Многие из них считали себя последователями Шанкары. Общинники «низкого происхождения» занимались физической работой. «Секты» разбогатели, а их лидеры почувствовали вкус к власти. Даже могущественные Чола считали их своими соперниками. Поэтому противостояние подобных шиваитских общин с джайнскими общинами, которые с начала санскритизации овла-

дели многими территориями и имуществом, имело в своей основе экономические причины, но в этой борьбе активно использовались религиозный и идеологический факторы. Противостояние северных переселенцев и собственной жреческой элиты, которая пользовалась поддержкой местных правителей, во многих случаях приобрело характер противостояния «северных» и «южных», а также «каст правой и левой руки». Секта *каламукха* и ставшие ее преемниками *вирашайва*, которые сформировались из высших слоев *каламукха*, оказались военизированным отрядом всех этих процессов. Шиваитские проповедники обратили в свою веру нескольких правителей: в частности, перешли из джайнизма в шиваизм Сундара Пандья и Махендра Паллава. Началось физическое преследование джайнов, которые бежали в Майсор, на юге их не осталось. *Вирашайва* начали свой поход против джайнов позже, но в итоге тех не осталось ни в Тамилнаде, ни в Майсоре. «Предназначение каждой секты состояло в стабилизации брахманического социального строя, в котором доминирующие позиции занимали невысокого происхождения храмовые жрецы» [Nandi 1974: 198]. Их социальной базой становились традиционно тяготевшие к ним почитатели местных культов и бывшие последователи джайнов — богатые торговцы, государственные чиновники, гильдии ремесленников. М. Шринивас отмечал: «Не всегда брахманские жрецы были деятелями санскритского индуизма. В каждой части страны Каннада, и в Курге тоже, секта *лингаятов*, состоящая исключительно из небрахманов, в прошлом осуществляла привносящее культуру влияние. Ритуал *лингаятов* санскритский, хотя неведический, и *лингаят-раджи*²⁵ Курга были ответственны за санскритизацию обычаев, привычек и обрядовой практики кургов. Такие обычаи, как нанесение на лоб трех полосок священного пепла *вибхути* (*vibhūti*) каждое утро, празднование Шиваратри, установление надгробий с фигурой быка Нанди на могилах важных персон, говорят о влиянии лингаятов» [Srinivas 1965: 226].

Общая этнокастовая ситуация на Юге Индии в высшей степени интересна, представлена разными этническими общностями и многочисленными *джати*²⁶, а результаты санскритизации

²⁵ Руководители секты. — Примеч. Е. У.

²⁶ По данным Антропологической службы, из 4635 «общин» в составе населения Индии 1273 расселены в дравидских штатах Индии [Singh 1992–1996: 1, 6].

в разных ее частях неединообразны — как в социальном срезе, так и в пространственном и временном континууме. Некоторые содержательные примеры будут рассмотрены далее.

Санскритизация изменила облик географического пространства Южной Азии, превратив его в культурную целостность. Собранные санскритизацией в одно целое народы и культуры вступили на многовекторный и многоуровневый путь развития, давший миру индийскую цивилизацию. В историческом разрезе этот процесс ознаменовался двойкой направленностью. Во-первых, это масштабные деяния по расширению «территории *дхармы*», в числе которых санскритизация дравидского Юга и периферического Востока страны, распространившаяся вплоть до Бирмы и Индокитая, — «горизонтальная» санскритизация. Во-вторых, это постоянно идущие подвижки кастовых общностей внутри кастового общества, то есть «вертикальная» санскритизация. Санскритизация стала уникальным и универсальным способом социализации инородных групп в индийском кастовом обществе, механизмом складывания и развития этого многокомпонентного общества, залогом его культурного богатства и разнообразия и даже причиной безбрежности космоса культовых персонажей индуизма. Таким образом Индия предложила миру пример наименее травматичного для общества способа налаживания межэтнических контактов. Взаимоотношения разных культур в процессе санскритизации строились в ключе взаимовлияния и взаимообогащения. Это предположение объясняет характер той «всеядности» и «безграничной поглощающей способности», которая закономерно приписывается индуизму, и объясняет причины появления и сохранения калейдоскопической мозаики компонентов кастового общества. Брахманическая санскритизация показала себя в истории как магистральный путь этнокультурного развития страны.

Социально-ориентированный «генотип» индуизма, унаследованный им от брахманизма, успешно воспроизводится во всех родившихся на индийской почве религиях. Из творческого понимания и развития принципа *варна-дхармы* и *джати-дхармы* выросли и благодаря ему сохранили себя дериваты брахманизма, начинавшиеся как ответ на давление брахманической санскритизации и имевшие ясно очерченную социальную базу в небрахманских слоях общества: буддизм в среде кшатриев, джайнизм

у вайшья, *бхакти* и «бескастовая» традиция *сантов*, в том числе сикхизм, в третьей и четвертой варне. Модель социальной «адресности» идеологии и духовного наставничества проявилась и в этих случаях. Буддизм как кшатрийский социальный проект не выжил в Индии, так как не осталось древних кшатриев, но он прекрасно проявил себя как опора государственности и власти во всех тех государствах за границами Индии, где был усвоен местными «воинами и правителями».

В методологии санскритизации следует рассматривать и совсем, казалось бы, не относящиеся к ней явления. Известна, например, ситуация с представителями «пятых», не входящих в состав четырех варн этнических и иных кастоподобных коллективов. В этой категории пребывают так называемые «зарегистрированные» (бывшие «неприкасаемые») касты. Они не могут рассчитывать на внимание брахманов и не имеют права освоить их ритуалы. Поэтому некоторые из «пятых» *джати* санскритизировались необычным способом — приняли христианство, которое рассматривают как свою *кула-дхарму*. Эта жизненная стратегия очень эффективно структурирует социальную жизнь бывших «неприкасаемых», и неприметная группа становится выдающейся в своем ряду кастовой общностью, которая налаживает внутри- и внеобщинные контакты и связи в новой среде коммуникации. И дело совсем не в конкретной религиозной деноминации — дело в механизме выстраивания отношений. Так получилось, например, со старинной тамильской *джати* ловцов жемчуга и раковин — *парава* (Parāva). Описание христианизации *парава* дает С. Бейли, которая не оценивает этот случай как вариант санскритизации [Bauly 1992: 321–345]. Однако факты говорят за себя. Клановые территории *парава* издревле находились на индийском берегу пролива Маннар, напротив Шри Ланки. Это уникальное место, где эндемична очень востребованная индийцами «ритуально чистая» морская раковина (*śāṅkha*), символ Вишну, и во множестве обитают устрицы-жемчужницы. Несмотря на изысканность продуктов промысла, само ныряние за дарами моря считается занятием ритуально оскверняющим, и *парава* всегда числились в разряде самых низких кастовых групп. Их обращение в христианство произошло в 1530-х гг. и вызвано деятельностью португальцев по вытеснению арабов из морской торговли пряностями, связывавшей Юг Индии, Моллукские острова и Ближний Восток. *Парава* обнаружили большую предприимчивость и организованность,

«перешли на сторону португальцев» и приняли христианство. Тем самым они санскритизировались по всем правилам жанра: взяли себе высокостатусные фамилии, выдвинули вождей, обустроили свои деревни, озаботились составлением *джати-пураны*, даже начали носить оружие «для охраны своих промыслов», то есть повели себя как кшатрии. Они санскритизировали свой быт, стали учиться в христианских миссиях и крепко встали на ноги. Они носят христианские имена, а своей богиней-матерью *кула-деви* стали считать Деву Марию Снежную, «подаренный» им португальцами образ и культ, и у них в богатом роскошном храме в Тутикорине до сего дня сохраняется ее статуя XVI в. В модели почитания этого божества заметны индийские мотивы: в праздник Навратри *парава* вывозят свою богиню на храмовой колеснице, и в процессии участвуют все ее подопечные. У *парава* сформировалась идентичность на основе христианства — при этом они выстроили себе санскритизированный образ жизни, сравнимый с кшатрийским, и строго его придерживаются. Для ныряния за раковинами они уже давно нанимают представителей иных кастовых групп. Они входят в местную кастовую общину, пользуются услугами прачек и иных обслуживающих *джати*. У них, однако, остаются влиятельными традиционные дохристианские «наследственные заклинатели акул *кадалкатти* (*kaḍalkaṭṭī*), способные защитить от демонического хаоса, которым считается море, и где акула является персонификацией власти и злой силы моря» [Baṅṅ 1992: 333]. Они поддерживают эндогамию своей *джати* и экзогамию кланов. При этом придерживаются кросскузенных брачных обычаев, которые входят в прямое противоречие с указаниями христианских священников. Но для *парава* собственные традиции очень важны. Что это, если не санскритизация и *свадхарма*?

Новые учения — деривативные брахманические или импортированные, заимствованные, могут найти отклик только в конкретном социальном организме, всегда очень ясно очерченном; или же первоначально аморфная аудитория последователей нового культа очень скоро становится корпоративно жесткой и закрытой. Происходит так, как требуют религиозные императивы *джати-дхармы* и *кула-дхармы*.

Благодаря концепции *свадхарма* существование общин иных религий встречает со стороны индуизма вполне толерантное от-

ношение. На периферии кастового общества остались самодостаточными высокоуважаемыми инородными *джати парсы* Бомбея и *бене-израэль*, евреи Кералы [Katz, Goldberg 2005; Mandelbaum 1970: II, 560–569]. Христианство и необуддизм определенно сделались *кула-дхармой* «неприкасаемых» каст, ислам стал в средние века *кула-дхармой* многих ремесленных и полукочевых скотоводческих *джати*. Джайнизм издревле имеет статус *кула-дхармы* множества кастовых групп слоя вайшья. В этом своем качестве указанные религии имеют в кастовом обществе парадоксальное, но глубочайшее структурирующее значение, способствуют воспроизводству организации *джати* в этих общинах. Все они выполняют очень важные экономические функции в традиционной системе общественного разделения труда, хотя не имеют определенного положения в местной кастовой иерархии. Но они не могли бы налаживать свои контакты с кастовыми индуистами, если хотя бы внешне, по способу взаимодействия, не были оформлены как *джати*. Не имели бы статуса, не имели бы правил общения, не имели бы общественного «лица». При этом, поскольку к ним относятся как и ко всяким другим *джати*, то есть не вступают с ними в брак (провоцируя у тех свою эндогамию), не отнимают их профессию и не навязывают другую (уважая их «богоданное» занятие), сосуществование в обществе «настоящих» *джати* у индуистов и в сущности некастовых групп очень возможно.

Этнографические описания быта и культуры кастового общества с легкостью предоставляют доказательства, что многие санскритизированные общности сохраняют свою добрахманическую этнокультурную специфику, часто обогатившуюся новыми маркирующими статусные различия особенностями культуры. Они убеждают нас, что вопреки мнению многих теоретиков касты образ жизни кастовых общностей не стандартизован: в культуре жизнеобеспечения, в быту, семейно-родственных отношениях и традиционной социальной организации, в верованиях и культовой практике обычаи часто отличаются от нормативных для высоких каст «санскритских» правил жизни, и на этом основании объявляются «некультурными». Например, охотники-собиратели сохраняют свой архаичный хозяйственно-культурный тип в виде «лесного» (то есть дикого) кастового занятия — «плетельщики корзин», как у *бхилала* (Bhilālā), а матрилинейный счет родства и кросскузенные браки расцениваются как показатели «диких» брачных и семейных обычаев. Некоторые хоронят своих умер-

ших в земле, как *куруба* (Kuruba) и т. д. Все подобные этнокультурные традиции рассматривается как дифференцирующие особенности *джати-дхармы*, или «закона жизни» каждой конкретной *джати*: ведь «Бог создал их такими». Можно говорить поэтому, что брахманическая санскритизация носила щадящий характер, она не искореняла добрахманические верования и образ жизни автохтонных этносов. По форме она была все-таки гораздо мягче, чем могло быть и бывало в тысячах похожих исторических ситуаций на разных континентах, в разных странах и при разной власти. Здесь отдельные люди и целые общины, оказавшиеся в положении язычников, в самом худшем случае оказывались отодвинутыми на низшие места в социальной иерархии, презираемые и отвергнутые, но живые, здоровые и даже сохранявшие свой образ жизни. Это делалось из уважения к Божественному промыслу.

Санскритизация отдельных общностей и целых территорий могла быть многоэтапной, начатой «сверху» или «снизу», могла развиваться несколькими волнами и даже возобновляться с нуля вновь и вновь, но однажды запущенный процесс приобрел системный характер: он продолжается и сегодня на всех уровнях иерархии, и все еще находятся такие, кто начинает этот путь впервые.

Однако не хотелось бы, чтобы создалось впечатление идеализации индийской ситуации. «Индуизм выказывает замечательную гибкость в ассимиляции противоречивых, противоположных религиозных и философских концептов. Сосуществование доисторических ранних форм религиозных верований и культов (священного дерева, животных, муравьиных куч и т. д.) наряду с высотами мысли в философии *веданты* и *санхья* — это не только вопрос длительной традиции преемственности и толерантности всех мировоззрений. Его корни лежат в развитии иерархической социальной структуры, которой брахманизм обеспечил идеологическую поддержку, отрицая равенство людей в этом мире даже в теории. И таким образом было легко приспособить, присоединить различные обычаи и верования, в то время как практикующие их группы могли быть вставлены в мозаику социальной иерархии, в которой власть и ритуальная чистота шли рука об руку, в оппозиции к тем, кто был зависим и нечист» [Klostermaier 1989: 225–226].

Графически модель индийского общества может быть представлена не как остроконечная пирамида линейной иерархии, как

это следует из популярной ныне концепции Л. Дюмона [Dumont 1988], а опять же как фрактальная система концентрических кругов. В центре этой системы находится «солнце» ведической культуры в лице сообщества брахманов, окруженное периферическими все менее и менее санскритизированными слоями разнородного, многоэтнического инокультурного населения, включенного в небрахманские варны кастового общества и даже оставленного за его пределами как «неприкасаемые». В этих орбитах движется множество «астероидов» и малых планет индийской культуры, и каждая сохраняет свою самость («собственная дхарма» *свадхарма*), но неумолимо поддается притяжению Веды и брахманического знания. Веда и вообще литература *шрути* (*śruti*) на санскрите представляет собой тип тайного знания для рафинированных брахманов, и это ядро культуры, квинтэссенция духовного развития. На удаленной периферии мира индуистской культуры стоят низкие *джати* и предназначенные для них театрализованные представления бродячих артистов на эпические и мифологические сюжеты, даваемые на местных языках и диалектах, и они служат для этого слоя кастового общества каналом получения знаний из источника индуизма. *Пураны* с их мифическими историями о чудесах святых и божественных персонажей читаются знатоками текстов в храмах или около них по определенным праздникам и поводам. Считается, что лучшими сказителями бывают люди редкого происхождения — те, у кого мать брахманка, а отец кшатрий (*пратилома* высшего разряда). Во многих районах Северной Индии это прерогатива *бхатов* (*Bhāt*). Большая часть *пуран* написана в шестистрочных стихах, и каждая строфа разьясняется отдельно, поэтому на чтение текста из 6–12 тысяч строк уходит много недель. Так выглядит освоение космологии и метафизики индуизма в «народном индуизме». Да и сами праздники строго структурированы: у брахманов это ритуал у алтаря длиной в жизнь, у всех остальных в соответствии с их *дхармой* и статусом количество ритуала у алтаря все уменьшает-ся, и увеличивается количество ритуала у «рабочего станка». Небрахманские *джати* обеспечивают материальные основания жизни, и в этом состоит их *дхарма*. Им разрешается не забывать о почитании своих предков и присутствовать на ритуалах, которые брахманы проводят для своих богов. Есть еще варианты *бхакти*, и они популярны в кастовых слоях ниже кшатрийских. К какому варианту брахманического или небрахманического

культы «пристанет» семья, давно решили ее предыдущие поколения. Чаще всего это будут учителя бесчисленных традиций бхактов. Изменить почти ничего нельзя: *кула-дхарма* священна. Становится понятно, каков социальный ресурс для новых учений. Не случайно в новейшую эпоху самые яркие и наиболее вразумительно вербализованные из них (крайне эклектичные, как правило) ориентированы на иностранцев.

Системность принципа санскритизации обнаруживает себя с постоянством и действенностью. Думается, что он проявил себя даже в столкновении с европейской цивилизацией, которое познакомило индийцев с иными стереотипами культуры и заставило оценить собственную культуру «со стороны». Британская колониальная администрация, носитель культурной традиции, эгалитаристской в социальной риторике, монотеистической в религии, показала индийским элитам новые горизонты. В своей административной работе она предложила новый идеал кастового общества — общеиндийскую иерархию «кастовой системы», и многими он был воспринят как цель новой санскритизации. Социально активные люди (как правило, обладатели не очень уверенного статуса в прежней системе, такие как бенгальская семья Тагоров) стали учить английский язык, говорить и думать на нем, одеваться по-европейски, переосмысливать свое положение и унаследованные в семье традиции. Некоторые *джати* радикально изменили свои кастовые профессии. Типологически это явление не отличается от того, что уже происходило во время брахманической санскритизации, открывавшей людям новые возможности и уровни самореализации. Но в условиях модернизации произошли и качественные изменения — появились настоящие индивидуалисты, которые строят свою жизнь в соответствии с личной *свадхармой*, поклоняются выбранным богам и идут выбранным путем. Новые конфигурации социальных связей и нетрадиционных ролей *джати* формируют современный облик древних устоев жизни.

Философия выстраивания общественных отношений на макроуровне методами санскритизации проводится в жизнь и сегодня. Воздействие санскритизации на ход этнической и культурной истории страны в целом и отдельных общин в частности заслуживает самого пристального изучения. Здесь мною представлена концепция санскритизации и предложена модель рас-

смотрения фактов этнокультурной истории Индии в этом методологическом ключе.

Санскритизированные общности повсеместно в Индии сохраняют свои древние традиции: в способах жизнеобеспечения и материальной культуре, в обрядах жизненного цикла, в культовой практике, в социальной организации, то есть сохраняют и воспроизводят свои добрахманические этнические особенности. Они очень интересны как объект изучения антропологов. Адресные варианты религиозного наставления, специально предназначенные для небрахманических социальных групп, уводят нас в мир Малой традиции. В неиндийской науке они обычно не принимаются во внимание. Со времен «ориентализма» наука сосредоточена на изучении текстовой Великой традиции индуизма. Но на современном уровне знания заниматься Малой традицией индуизма совершенно необходимо. Это очень полезно специалистам по индуизму, а в социальной антропологии Индии это одна из главных исследовательских целей, осмысление которой способно вывести на настоящие открытия.





ЧАСТЬ II

ВОСПРОИЗВОДСТВО КАСТОВОГО СТРОЯ

Глава 3

ДЖАТИ

Кастовая организация индийского традиционного общества является особым способом гармонизации проблем межэтнического и социального взаимодействия, а идейные обоснования кастового способа организации социальных связей прямо соотносятся с основополагающими концептами индуизма (*дхарма, карма, сансара*). Сегментация первобытных социумов на множество капсулированных *джати* и оформление их границ произошли под влиянием брахманического натурфилософского концепта *джати* и адресных религиозных наставлений *свадхарма*, сакрализующих образ жизни «созданных Брахманом пород людей»-*джати*. Моральные императивы индуизма способствуют сохранению идентичности отдельных *джати* в течение столетий: адресные варианты индуизма ориентированы на *джати* и ее экзогамные компоненты *кула/готра*. По типу *джати* воспроизводятся все функциональные ячейки кастового общества, в том числе конгломератные этнокастовые. Мозаика *джати* перестраивается и компонуется постоянно; на ее основе создаются разные модификации кастового строя и бесчисленные «комплексы джати», состоящие из нескольких *джати* каждый. Это взаимодействие глубоко регламентировано и ритуализовано, нашло самое серьезное отражение в идеологическом ресурсе индуизма и по-прежнему мало изучено.

Джати *versus* каста.

Все индийское общество, состоящее из индуистов разных направлений и «сект», иных конфессиональных общин (в число которых входят сикхи, джайны, христиане, мусульмане с их «подобием каст») и даже внекастовой племенной периферии, организовано в многочисленные *джати* этих групп населения. Это именно те модули структуры, из которых составлено индийское традиционное общество. Сам термин «джати» говорит о важности родственных отношений при кастовом строе общества. Уже поэтому можно говорить, что *джати* — универсальная для Индии форма организации общественных коллективов, основанная на родстве как принципе объединения. Особенность индийского традиционного (кастового) общества состоит в том, что его структурные компоненты складываются на связях родства, имеют четкие конфигурации, их состав и функции заложены традицией в обычном и подробно прописаны в кодифицированном праве со времен глубокой древности, они хорошо воспроизводятся. Но западная наука их не видит, зачарованная собственным эволюционистским учением о касте, которое не предполагает исследование систем родства и клановых структур, и эта ограниченность обзора во многом сохраняется поныне. Индийские люди живут в мире традиционных связей и отношений — для науки индийское традиционное общество остается плотно завуалированным наброшенной на него сетью «каст». Индийский этнолог Д. Н. Маджумдар говорил горестно: «Мы упрощаем социальную структуру нашей страны, считая ее тождественной магическому понятию “каста”» [Majumdar 1958: 171]. На современном этапе развития индологии назрела настоятельная необходимость обратиться к собственно индийскому видению индийских реалий, предметно проанализировать оригинальные представления, изучить глубинное содержание аутентичных терминов и понятий. Книги по этнографии и деревенской жизни Индии наполнены огромным разнообразием местных терминов на всех языках, которые так или иначе должны быть приведены к научным дефинициям и истолкованы. Во всей этой большой работе мнение индийских знатоков предмета нужно учитывать в первую очередь, нужно внимательно их слушать и стараться понять их объяснения. В этом состоит один из реальных путей для адекватного решения стоящих перед нами исследовательских задач и просматривается реальный способ преодоления теоретических тупиков.

Основной функциональной единицей кастового строя является *джати*, и именно к ней должна быть отнесена большая часть замеченных исследователями «характерных особенностей касты». В сущности этой общественной категории кроется разгадка главного «смысла» кастового строя, того смысла, который видит в нем индуизм и не умеет увидеть наука о касте. Сущность категории *джати* может быть понята при функциональном анализе индийской традиционной социальной системы на всех ее уровнях, начиная от связей родства. В традиции «науки о касте» соотношение «кастовой системы» и родственной организации принадлежит к числу самых сложных (я бы сказала, неразрешимых) вопросов, вызывающих расхождение по партиям сторонников той или иной точки зрения¹. Но ответы на этот вопрос могут быть разными при разных методологических подходах к исследованию общественных отношений. Главная идея эволюционистской теории касты известна: социальная организация не может быть основанной на родстве. В антропологической концепции эти затруднения видятся надуманными: понятно, что отдельная каста как «списочная» статусная группа не основана на связях родства; но кастовая система имеет отношение к категориям родственности, потому что она представляет собой современный способ классификации всего разнообразия *джати*, а каждая каста включает в свой состав несколько традиционных *джати*. Посмотрим, как структурируется *джати* и почему она может быть квалифицирована как категория родственности.

В поиске сути кастового строя надо исходить из понимания того факта, что кастовые характеристики всегда относятся к социальной общности, но только такой, внутреннее строение которой основано на родственных связях. В этом проявляется присущая индийскому традиционному обществу корпоративность и особое отношение к узам родства, реального, потенциального и даже фиктивного. И только именно в такой группе вступают в действие все другие «признаки» касты. Эта мысль была не просто высказана, но доказательно обоснована французским санскритологом Э. Сенаром в его книге об индийской касте еще в 1894 г. [см.: Dumont 1988: 61–62]. Э. Сенар пришел к выводу, что не каста, а именно подкаста, эндогамная единица и одновре-

¹ Мой учитель М. К. Кудрявцев рассматривал родственные отношения как низовые уровни кастовой системы [Кудрявцев 1992: 73–130].

менно субъект обычного права, «юридическое лицо», имеющее полномочия принимать ответственные и общественно признаваемые решения, является фундаментальной единицей, которая по всей логике должна называться истинной кастой. Книга Э. Сенара была написана по-французски, и ее читательская аудитория оказалась не очень широкой. Однако доминировавшей в науке об индийском обществе английской этнологической школе даже первого взгляда на исследование французского санскритолога оказалось достаточно, чтобы встретить его градом критики. Теория Э. Сенара практически сразу была отмечена как тупиковая в науке о касте. Это произошло под влиянием триумфального торжества идей эволюционизма. Как может в XIX в. не просто сохраняться в виде пережитка, а царить агнатный клан, «gens», институт первобытного общества?! Высокомерное отношение к изучению «примитивных институтов первобытного общества» было взято в XX в. и европейской социологией, прежде всего французской: в ней, если судить по высказываниям Л. Дюмона, изучение родственных отношений считается «узким социально-антропологическим» подходом к проблеме и порицается за излишнюю мелочность обзора [Dumont 1988: li]. А ведь Л. Дюмон считал себя последователем Э. Сенара и даже проводил исследования по родственным отношениям у дравидских кастовых групп. В необходимом комплексном ключе каста не изучалась, несмотря на то что теперь материалов, в том числе и по родственным отношениям у разных индийских этнических общностей, стало во много раз больше, чем было во времена Э. Сенара и даже Л. Дюмона. И сегодня антропологическое объяснение сути касты в ее отношении к традиционной *джати* только-только формулируется, в том числе стараниями автора данной работы.

В общей теории касты термин и понятие «джати» употребляются вполне бессистемно и нечетко. В наиболее терминологически аккуратных работах слово принимается в качестве индийского эквивалента для английского термина «подкаста *subcaste*». Его содержание понятно по морфологическому составу самого английского термина: имеется в виду подразделение касты, чаще — эндогамное. М. К. Кудрявцев объясняет: термин *джати* употребляется чаще всего как название для «начальной, кастовой, точнее внутрикастовой, эндогамной общности первого ранга, то есть уже не делящейся на эндогамные группы и содержащей в себе только экзогамные, а иногда гипергамные подразделения. И чаще

всего такая общность будет совпадать с подкастой» [Кудрявцев 1992: 30]. Д. Манделбаум тоже отмечает, что для *джати* характерна эндогамия (брачные связи концентрируются внутри нее), более определенные, чем у касты, территориальные границы, большая профессиональная однородность. *Джати* имеет функции в ритуале, по ее каналам налажено самоуправление в кастовой общине. Но на роль основной единицы кастового общества *джати*, по мнению этого исследователя, претендовать не может. «Она подчеркивает только некоторые черты сходства между кастой, племенем, профессиональной группой, сектой и т. д., игнорируя весьма существенные социальные различия между ними. Так, с одной стороны, стирается отличная во многом от кастовой специфика этнических общностей, а с другой — выпадают из поля зрения различия между внутрикастовыми и надкастовыми структурными единицами и теряется представление о кастовой структуре вообще. Эклектичность порождаемых ею представлений о кастовой системе не позволяет *джати* считаться основной кастового общества», — говорит Д. Манделбаум [Mandelbaum 1970: I, 29–30]. Но, может быть, именно эти — в глазах науки — недостатки *джати* являются ее достоинствами, если миллионы людей живут по правилам организации *джати* тысячи лет?

Термин «подкасты» пришел из практики проведения переписей населения в Индии. Подкасты, или эндогамные подразделения каст, впервые регистрировались в переписи 1891 г. Результатом стало то, что одни только *джаты* (Jāt) и *ахиры* (Ahīr)² дали 1780 названий своих *джати*, и члены каждой из них утверждали, что все они родственники друг другу и женятся между собой по особым правилам. В материалах первых переписей разнородных *джати* оказалось порядка 2.5 млн. единиц, и к четвертой переписи 1901 г. администраторы перестали обращать внимание на столь дробные идентичности, сосредоточившись на значительно более удобных для пересчета кастах — «этнических», «профессиональных», «сектантских», которых «нашли» около 3500 единиц³, а также на племенах⁴. Так родились «кастовая система» англий-

² В словарях каст и племен они описываются как каста земледельцев и каста пастухов Северной Индии и Пенджаба соответственно.

³ К 1901–1911 гг. все индийские переписчики и даже многие респонденты уверенно пользовались словом «каста».

⁴ Это решение связано с административной и научной деятельностью Г. Рисли.

ской колониальной этнографии и административные иерархические списки каст, а традиционные *джати* стали «подкастами». Это судьбоносный момент в истории кастового общества, предопределивший его современный облик.

Собранные в первых переписях материалы послужили основой для программных научных исследований, предпринятых британскими колониальными чиновниками-этнологами. Некоторые из них попытались провести определенные обобщения даже в многообразии фактов из жизни *джати*. Поскольку и по сей день это вершина теоретизирования относительно «подкаст»-*джати*, рассмотрим этот момент подробнее. Начали с попыток классифицировать названия каст и подкаст, стремясь выяснить происхождение этих групп. Так, например, как это сделано при описании эндогамных каст и подкаст у самого Г. Рисли [Risley 1915: 155–158]. Приведу подробное изложение этого описания, так как предложенные Г. Рисли теоретические подходы предопределили направление научной мысли всей английской функциональной школы касты на многие десятилетия.

На основе культурного своеобразия и в их связи с «расами населения» Г. Рисли выделяет несколько типов эндогамных общностей в Индии.

1. Этнические подразделения, состоящие из отдельных племен, таких, например, как «индоарийские раджпуты Раджпутаны». Также отмечены «племена, которые приняли индуизм и трансформировались в касту». К ним Г. Рисли относит *мунда* (Mūṅḍā), *санталов* (Santhāl), *ораонов* (Orāon) Чхота Нагпура, которых считал дравидами [Risley 1915: 156].

2. Лингвистические, или региональные, группы: тамилы, телугу, ория, бихарские брахманы. Для них характерно наличие единого языка⁵. «Эти классы очень большие и включают целые касты, которые в свою очередь разбиваются на несколько эндогамных подкаст. Вряд ли можно сомневаться, например, что большие и многосоставные группы, собранные под общим названием “брахманы”, были набраны из местных жрецов тех племен, которые приняли индуизм» [Risley 1915: 157].

3. Территориальные, или локальные, группы. Они не имеют отношения к различиям в языке. Часто в их названии остались

⁵ Тамилы, телугу, ория в современном их состоянии являются отдельными этносами.

древние, ныне исчезнувшие топонимы (Рарх, Шикхарбхум и т.д) и названия исторических областей, которых нет уже на карте Индии.

4. Функциональные, или профессиональные, группы, которые Г. Рисли называет подкастами. Такие, например, как *мечо каибартта* (Месѓ Kaibarttā) и *халия каибартта* (Hāliyā Kaibarttā), подкасты касты *каибартта* (Kaibarttā). Из них первые продают рыбу, а вторые занимаются сельским хозяйством. Или подкасты касты *багди* (Bāgdī), которые называются *дулия* (Dulīā), *мачхуа* (Machhūā), *матиял* (Matial). Они занимаются тем, что носят паланкины, ловят рыбу, роют колодцы для воды и работают землекопами. Здесь же дается рассказ об их социальной мобильности, хотя Г. Рисли не дает названия этому процессу.

5. Сектантские группы, такие как *бишноу* (Bishnoī) в Северной Индии и *лингаяты* (Līngāyat) в Бомбее. Они были первоначально религиозными сектами, которые закрыли свои ряды для посторонних и вступают в брак только между собой. Происхождение касты из религиозной секты — сравнительно редкий феномен, говорит Г. Рисли [Risley 1915: 158].

6. Социальные группы, которые выделяются тем, что практикуют особенные социальные или религиозные обычаи. На самом деле Г. Рисли заметил различия престижного или статусного характера «внутри касты» (типа вторичного замужества и т. д.), жизненно необходимые для *джати*, неестественно объединенных в касты.

«Теоретически все члены каждой многочисленной группы, включенной в эти классы, считаются родственниками, хотя в каждом конкретном случае их происхождение может быть крайне темным и неясным» [Risley 1915: 158].

Брахманическая идеология совершенно определенно выделяет основанные на родстве социальные категории как основные и работает с ними, а не с отдельными личностями. Для них предназначены практические варианты вероучения и культовой практики, которые осмысляются через понятие *свадхарма* и конкретизируются как *дхарма* отдельной *джати* и *дхарма* семейно-родственной группы. Кастовая идеология строит регламентацию общественного быта на четком понимании роли самой *джати*, а также ее компонентов и комплексов *джати* в общественной и экономической жизни. В этом обществе строго ритуализованный процесс биологического воспроизводства населения — ина-

че это не назовешь — организуется в каждой отдельной *джати* по свойственным ей правилам, и он связан с экзогамией составных компонентов *джати* и принятыми в ней брачными законами; эта сторона жизни *джати* коррелирует с *кула-дхармой*. В индийской традиции понятие *джати* неразрывно связано с учением о перерождении душ и «качестве рождения» в определенной категории живых существ, указывает на врожденный статус, полученный в этой категории насельников космоса. В случае рождения в человеческой *джати* — это социальный статус, и он общий у родственников; на поддержание этого Богоданного статуса направлена *джати-дхарма*. Разнообразие обычаев конкретных *джати* не подвергается брахманической унификации — объяснения по этому поводу содержатся в концепции санскритизации (см. главу 2-ю). Нормы сегрегационного и иерархического кастового способа общения работают на уровнях отношений между разными *джати* и выше. На нижних уровнях кастовой организации (*джати* и ее компоненты) царят родственные отношения, паритет статусов и добрахманическое своеобразие внутреннего мира. Так, *джати*, восходящие к дравидским и мундаязычным этническим общностям, демонстрируют большую оригинальность: они могут быть вполне санскритизированными, но твердо придерживаются самобытных обычаев, как, например, способ захоронения умерших. В общей теории касты «культурное единство» рассматривается как один из признаков касты, но приходится признать, что в крупных кастах культурное единство куда-то пропадает. Оно характерно только для отдельных *джати*. Правильность утверждения видна по бесчисленным материалам этнографических описаний, которые заставляют многих авторов думать, что «нормы кастовой жизни постоянно тем или иным способом нарушаются» [Бэшем 1977: 39].

В контексте контакта культур «Запад — Индия» *джати* воспринимается как индийский эквивалент слова «каста» и, хотя в строгом смысле он таковым не является, постоянно употребляется при переводе с языка на язык. Слово *джати* санскритское, оно есть во всех новоиндийских языках, производно от корня *jan-* ‘рождать, рождаться’, в индийском словоупотреблении передает идею «рожденности, врожденности» и имеет широкий спектр соответствующих значений: «рождение, происхождение, родня», а также «порода» и даже «народ». В ходе санскритизации слово вошло в дравидские языки, но на Юге чаще употребляются дра-

видское *кулам* и многие иные названия для экзогамных групп. «Тамильское слово *кулам* означает линию родства или происхождение от общих предков» [Roy 1934: 215]. Оно в свою очередь рано вошло в санскрит и практически во все новоиндийские языки в форме *кула* в оригинальном значении «экзогамный клан» и широко употребляется в среде небрахманских *джати*. Уже это обстоятельство указывает на то, что имело место не просто заимствование терминов, происходило глубокое взаимопроникновение традиций в социальной культуре (в данном случае — знакомство с понятием «экзогамия»).

В индийских языках слово *джати* употребляется всегда с уточняющим определением.

Индиец, понимая *джати* как свою прирожденную характеристику, может выразить через это слово с соответствующим эпитетом следующие смыслы:

— какой он религии (и это не обязательно индуизм); эту идентификацию он получает по рождению;

— где он живет; свое место жительства человек меняет редко; локальные наименования часто упоминаются в имени *джати*;

— какой у него социальный статус; он воспринимает его через понимание места своей семьи в кастовой общине и через ее и свое участие, роль в ритуале. Статус обретается по праву рождения;

— какое у него профессиональное занятие; это он получает по рождению;

— «чьих он будет», из какой семьи происходит.

Джати, таким образом, — главное понятие для индийца в плане самоидентификации. Кроме того, особенность кастового строя состоит в том, что идентичность *джати*, как характеристика по статусу рождения, определяет социальное положение человека на всю жизнь. Он и женится именно так, как определено его рождением, в своей *джати*. И. Карве говорит: «Каждая каста эндогамна. Как правило, у человека нет родственников за пределами собственной касты, и все его родственники находятся в составе касты. Одна часть касты человека — это его расширенная семейно-родственная группа, а все остальные члены касты — это его возможные родственники. При таком положении дел каста отстаивает многие ценности, реализуемые в семье, и верность обычаям касты можно сравнить с верностью ценностям семьи. Отде-

лить их друг от друга невозможно» [Karve 1965: 55]⁶. Границы каждой *джати* довольно определенны даже в современных условиях, ее внутренние связи постоянно обновляются в брачных контактах, в процессе необходимого определения экзогамных и эндогамных кругов. Все родственники индивидуума по происхождению или по браку, реальные и потенциальные, входят в его *джати*; сюда относятся и кровные, и фиктивные родственники. Человек чувствует ответственность перед ними всеми, и это важный фактор и аргумент в его деятельности; в частности, он старается не нарушать свою *джати-дхарму*, чтобы не навлечь осквернение и потерю статуса остальными «своими», «нашими».

В результате вышеописанного вполне волонтаристского «ужатия» неподъемного (в отсутствие компьютеров!) списка кастовых общностей и сокращения его до вполне удобных трех с половиной тысяч наименований в науке утвердилось представление, что каста и подкаста различаются в количественном, а не в качественном отношении. Очень характерно в этом смысле разъяснение С. В. Кеткара: «Каждая из этих групп имеет особое название, и несколько таких сравнительно мелких образований группируются вместе под общим именем, в то время как большие группы — не что иное, как подразделения групп еще более крупных, и все они имеют свои названия. Так мы видим, что есть несколько уровней этих групп. Слова “каста” и “подкаста” относительны в определении. Более крупная группа будет называться кастой, в то время как более мелкая будет называться подкастой — это зависит от размера группы. Но в общем обе группы могут называться кастой. Эти деления и подразделения вводятся на различных принципах. Таким образом 200 млн. индуистов (речь идет о начале XX в. — *Е. У.*) разделены настолько дробно на нескольких уровнях соподчиненности, что есть касты, брачные контакты которых находятся в пределах не более чем пятнадцати семей» [цит. по: Hutton 1946: 43]. М. К. Кудрявцев писал так: «В том случае, когда каста *слишком велика* (курсив мой. — *Е. У.*) и широко расселена, ее роль практически выполняет подкаста <...> Проблема состоит в том, считать ли основной статус-группой в кастовой системе касту или ее эндогамное подразделе-

⁶ И. Карве не решается отказаться от термина «каста» даже там, где она говорит о *джати*, но вводит понятие «комплекс джати» (*jati-cluster*) [Karve 1961: 9 ff], которое я применяю в работе.

ние — джати» [Кудрявцев 1992: 27]. Дальнейшие объяснения ставят своей целью показать, что *джати* является оптимальной эндогамной единицей в составе кастовой организации, ее структурной основой, и это никак не связано с относительными размерами кастовых единиц. Кроме того, *джати* не является «статус-группой»: она, конечно, имеет свой статус, но является строго функциональной единицей кастового общества. Попробуем выстроить некую логичную систему в представлениях, обратившись к единственно верному ключу: рассмотрению родственной сути касты и выявлению ее функциональных начал. Среди статусных, престижных, идеологизированных и даже политизированных аспектов функционирования социальных единиц, составленных на основе *джати*, меня будут интересовать прежде всего аспекты родственных отношений.

Концепт родства и *джати*.

Функциональный анализ кастовых взаимоотношений позволяет утверждать, что родственная самоорганизация поныне является основой социального строя в Индии [Успенская 2005]. Кастовые общности обычно «осязуемо» представлены расселенными в деревнях и городских кварталах территориальными (локальными) группами, ядро которых составляют линиджи. В Северной Индии это обычно патрилинейные линиджи, и территориальные подразделения состоят из больших и малых семей действительных родственников по мужской линии (агнатов). На индоарийских языках они называются *кхандан* (*khāndān*), *тхок* (*ṭhok*) и т. п. Д. Манделбаум называет североиндийскую большесемейную общину термином «локализованный линидж» и определяет как коллектив из нескольких родственных семей, главы которых «мужчины — родные братья, имеющие отдельные домохозяйства, или сыновья родных братьев, или сыновья двоюродных братьев по отцу <...> Все в этих домохозяйствах, включая жен, приемных детей, живущих вместе с родителями жены зятьев, то есть тех, кто не является кровным родственником, считаются членами этой группы, хотя имеют другое происхождение по отцу. Таких семей может быть две-три или двадцать-тридцать» [Mandelbaum 1970: I, 134]. В этой формирующейся на основе патрилинейного линиджа большесемейной общине есть общепризнанный глава — старший брат в старшем поколении. Все члены линиджа происходят от одного предка, реального и всем известного, память о котором

жива. Именно в этом кругу действуют нормы обычного права. Связи между родственными семьями очень крепкие; и это не только эмоциональная привязанность родственников — их объединяют совместное выполнение ритуалов жизненного цикла, почитание одних предков и богов; для линиджа характерно тесное сотрудничество в экономическом плане: нередко у него общая земля, и ни кусочка ее нельзя отделить или передать в чужие руки. Во всех земледельческих *джати* сохраняются верования, связанные со священностью родной земли. Профессия, рабочее место и гарантированная возможность сбыта продуктов труда и услуг, а также завоеванные социальные позиции передаются и наследуются из поколения в поколение именно в этом тесном кругу родственников. Дхармашастры и грихьясутры (законоучительные трактаты и книги ритуала) ориентированы на патрилинейный клан, линидж и его лидера, и выявление круга родственников — одна из главных забот составителей дхармашастр. Родственные коллективы уровня *готры* оказываются расселенными на больших территориях, выходящих за пределы одной деревни [см.: Успенская 2003: 75–84, 100–152]. Эти локализованные клановые структуры становятся главными агентами кастовых взаимоотношений, в плотной ткани которых основополагающими являются брачные связи, характеризующиеся особенно высокой степенью ритуализованной регламентации. Внимательное отношение при брачных контактах к опасности инцеста вызывало повышенную потребность в квалифицированно составленных картах генеалогических связей и историях кланов. В каждой семье высших варн обязательно ведутся с помощью генеалогов из особых каст и брахманов-астрологов подробные и уходящие в глубь веков разветвленные генеалогии, что необходимо для правильного заключения брачных союзов и решения имущественных и иных правовых споров. Это особенно распространено в усложненных семейных коллективах гипергамных раджпутов, а также родственных им джатов, ахиров и некоторых других этнокастовых общностей. Полигамные брачные союзы раджпутов самых престижных кланов приводили к появлению разветвленных линиджей, в состав которых включались также дети служанок и наложниц.

Семейные отношения строго упорядочены и скрупулезно организованы традицией и обычным правом. Независимо от типа родственных отношений в семье уважение к старшим составляет

одну из основ патриархальной идеологии индуистов. Старшие определяют в индийских семьях все ее предприятия, в том числе занимаются устройством браков для молодых членов семьи.

Семья в разных *джати* выглядит по-разному; это зависит от ее этнических традиций и кастового статуса. В глубоко санскритизированных общинах два (некоторые дхармашастры считают — три) потомка главы семьи по прямой и два (три) его предка по прямой — это та ортодоксально признанная конфигурация клановых связей, на которую рассчитаны все санскритизированные обряды, и она определяет тип индийской семьи, нормативный для *джати* «дваждырожденных». На Севере это обычно патрилинейная и патрилокальная (жена приходит не столько в семью мужа, сколько в семью свекра) большесемейная община. Отец отца — главная фигура в индийской семье и домохозяйстве, главное действующее лицо в ритуалах, которые проводит сам или заказывает у брахмана для семьи и предков семьи. Женщина в вирилокальном браке сохраняет принадлежность к своему клану и фактически не становится членом семьи мужа. Она становится «частью тела» своего мужа, благодаря которой «он родит детей». Ее связи с родной семьей обычно крепки, и ее братья являются вторыми по значению после мужа гарантантами ее благополучия. Соблюдающий традиции индийский мужчина оказывает всемерную помощь своей ближайшей по возрасту (или единственной) сестре и ее детям: в индоарийских языках племянники называют брата матери словом *мама* (*māmā*). Он поддерживает сестру в сложных обстоятельствах жизни в доме свекра и принимает незаменимое участие в ритуалах как представитель родного линиджа женщины, особенно в организации свадьбы своих племянников. Он не может брать у своей сестры деньги и даже подарки, но должен предоставлять то, что требуется. Отмечается, что помощь длится до тех пор, пока эта сестра жива, что говорит о том, что брат заботится прежде всего о своей родственнице, а не о ее детях, относящихся к патрилинейному клану своего отца. Наблюдается избегание: с родственниками жены человек не общается и не ездит к ним в дом в течение по крайней мере 4–5 лет после свадьбы. Со своей стороны и тещь, и его домашние никогда не ездят в дом своего зятя. Объясняется и тот и другой обычай следующим образом: отец невесты подарил свою дочь жениху во время свадьбы, и после этого нельзя налагать новых расходов ни на зятя, ни на тещя. Индийцы обычно избегают говорить с посторонними

о своей жене, ее родных и даже ее деревне. В доме свекра, в его большой семье, невестка общается только со своими детьми, мужем и женщинами семьи. Из родственников мужа лишь деверь имеет возможность общаться с женой старшего брата, особенно в тех общинах, где практикуется левират. Общение со свекром и старшим братом мужа совершенно исключено, невестка не открывает лица перед ними и не разговаривает с ними. Современные высокообразованные индийские сторонницы феминистических идей расценивают эту ситуацию как крайне дискриминационную: «Уже в ведическом обществе самыми главными обязанностями женщин были репродукция и продолжение в потомстве линиджа мужа, а в особых обстоятельствах — линиджа отца⁷, и их сексуальность уже находилась под патриархальным контролем» [Jaiswal 2000: 9–10].

На дравидском Юге во многих семейно-родственных группах преобладают традиции правового доминирования женщин, матрилейности и матриликальности, хотя под влиянием санскритизации и настойчивых политико-административных мер⁸, направленных на изживание этих «некультурных» традиций, значительное распространение приобрели внешние проявления социального приоритета мужчин. Общая ситуация такова, что, «...как правило, женщина в южноиндийской семье пользуется большим авторитетом, она властна, свободна и самостоятельна в решении немалого круга вопросов; часто бразды правления принадлежат ей <...> В некоторых кастах малаяльцев, каннара и у многих малых дравидских народов социальный и ритуальный

⁷ Речь идет о детально проработанной в ведической культуре ситуации, которая называлась «дочь без брата», и о связанном с нею обычае рождения сына не женой, а этой самой дочерью, что называлось *басави* (bāsāvī). — Примеч. Е. У.

⁸ Например, законы Кералы запрещают в официальных случаях пользоваться традиционными именами, в которых второй компонент — имя матери, третий — название ее клана и четвертый — название ее *джати* (энангана). Сегодня запрещено принудительно отселять молодых юношей из родительского (на самом деле бабушкиного) «родового гнезда» в так называемые «дома для мужских занятий и тренировок» (традиционные мужские дома), не поддерживается отдельное проживание мужей и прививаются традиции жизни нуклеарными семьями — административная поддержка состоит в том, что квартиры оформляются на мужей. В современных условиях наибольшие проблемы вызывают вопросы собственности мужей, особенно в дислокальных браках. Законы направлены на гарантирование имущественных прав работающих мужчин вне зависимости от их «прописки».

статус матери в семье выше, чем статус отца. <...> Наибольшим авторитетом и весом в вопросах воспитания пользуется не отец ребенка, а брат матери. Женщины являются хранительницами традиционных знаний и преданий, связанных с семьей, родом и кастой. Эти знания они передают своим дочерям. Иногда женщины разделяют ответственность со своими мужьями за добывание средств к жизни, заботу о благополучии семьи и ее престиже. Брачные узы для южноиндийской женщины далеко не всегда оказываются тяжелыми и роковыми: разводы здесь во многих случаях официально разрешены, и разведенная может вновь выйти замуж, не преступая при этом этических и законодательных норм» [Альбедиль 1999: 25].

В наши дни, особенно в городских условиях, большесемейные общины утрачивают свое влияние — они просто не воспроизводятся во всей полноте как территориально локализованные группы. В этих обстоятельствах именно семья, часто тоже, по индийским меркам, неполная и усеченная, оказывается хранительницей традиции. А. Бетей пишет так: «Нуклеарные семьи превосходят по численности расширенные во многих вариантах социального окружения. Конечно, верно, что один и тот же человек может жить в обоих типах семьи в течение разных стадий своей жизни. Более того, дедушки, бабушки, дяди, тети, двоюродные братья и сестры продолжают играть важную роль в развитии отдельного человека — или изнутри, или извне семьи, в которой он живет, и это имеет место во всех слоях индийского общества. Современная индийская семья в среде высокообразованных профессионалов, государственных служащих и т. п. — это не просто реплика традиционной семьи дхармашастр в ее строении, нормах и ценностях. Она имеет свои собственные нормы и ценности, которые не идентичны таковым для нуклеарной семьи на Западе. Несмотря на свою нуклеаризацию, индийская семья остается ориентированной на прочные стабильные брачные отношения, родительство, тесные связи между сиблингами и вовлеченность в более широкий круг родственных связей» [Bétéille 1991: 14–15]. Далее исследователь отмечает, что такая семья выполняет в современном обществе многие «функции линиджа и более широких родственных групп» в вопросах передачи традиции, наследственной профессии и организации брачных контактов своих членов — в доказательство своего «аргумента о замещении касты семьей» [Bétéille 1991: 17]. Во всяком случае, судя по пред-

ставленным А. Бетеем данным современных социологических исследований, конфигурации социально-влиятельных и социально-активных экзогамных групп традиционного общества действительно редуцируются до контуров нуклеарной семьи с ее пока еще поддерживаемыми более широкими родственными связями, по крайней мере в индийских мегаполисах. Очень важным в данном контексте является, на мой взгляд, особое упоминание кастовой профессии.

Таким образом подтверждается традиционное убеждение в том, что «не подверженные чужим влияниям» экзогамные круги самых близких родственников являются хранителями «сущностной субстанции» *джати* не только в биологическом, но и в социально-культурном отношении, и связанные с этим представлением обычаи поддерживаются в кастовом обществе даже сегодня.

Характерное для Индии многообразие моделей родственных отношений, в числе которых есть практически все известные науке варианты, исследователей касты не очень вдохновляет, и это связано с пониманием касты как идентификации, отличной от родства, как института, свидетельствующего об уникальном индийском социальном строе и какой-то по особенному высокой степени общественного развития. Сначала родство и касту разделяли на основе эволюционистской аргументации. В связи с этой установкой английская функциональная школа этнологии разработала теорию «сегментации» касты, идя в рассмотрении социальных институтов «вниз», от касты через подкасты и подподкасты к семье. Этот метод остается основным и сегодня. В последние десятилетия под влиянием концепции Л. Дюмона [Dumont 1988] исследователи совершенно разводят по непересекающимся в западной науке доменам антропологии и социологии якобы «примитивные институты» родственных отношений и якобы формирующееся под влиянием «надсоциального» холистического структурного принципа кастовое общество, состоящее, по-видимому, из не имеющих индивидуальности представителей *Homo Hierarchicus*. Развитие этих представлений не было магистральным: всегда находились специалисты, которые видели взаимосвязанность разных уровней организации кастовых коллективов и рассматривали кастовые отношения в их связи с отношениями родства. И похоже, они выиграют эту долгую «шахматную партию».

Состав индийских семейно-родственных групп как отдельная тема исследования довольно хорошо проработан и в индийском

брахманическом знании, и в научной литературе. Существует несколько научных работ, написанных индийскими специалистами в русле, я бы сказала, антропологии дхармашастр. Составители древнеиндийских законодательных текстов показали себя знатоками обычного права своего времени, и их теоретические построения сохраняют свою актуальность даже сегодня. Эти законодательные требования не всегда реализуются в своем идеальном виде на практике, но они неизменно оказывают влияние на действующие модели отношений: следование дхармашастрам является требованием санскритизации и придает *джати*, практикующей высокие идеальные стандарты дхармашастр, по-настоящему высокий статус. Есть несколько специальных работ по индийским системам родства. Есть интересные этнографические описания отдельных кастовых общностей. В этой проблематике главные позиции занимают К. М. Кападия, И. Карве, К. С. Матхур, Дж. Д. Берреман, Т. Р. Тротманн, Дж. Парри, А. Мейер, К. Гоу, Т. Мадан.

Общая теория касты строится на том, что эндогамные касты подразделяются на унифицированные составные компоненты: эндогамные подкасты, экзогамные подподкасты и т. д. Это положение называется «сегментация касты» [Ghurye 1969: 218–219] и основано на представлении, что подкасты являются продуктом постоянного процесса деления становящихся слишком крупными каст. В соответствии с этим представлением строится рассмотрение уровней сегментации подкаст и подподкаст, которые часто фигурируют в научной литературе под индийскими диалектными названиями для родственных групп. Прояснению сути всех этих социальных единиц употребление сложных слов не помогает. «Каждое подразделение, называемое на местных языках “джати”, в пределах определенной местной общины обычно подразделяется на подкасты и подподкасты и т. д., которые могут рассматриваться их собственными членами как самые важные подразделения, даже если самая крупная из этих групп воспринимается как единая посторонними» [Blunt 1931: 49]. Е. А. Блант увидел, что обычай гипергамии действует между экзогамными группами⁹, которые классифицируются по социальному положению и ритуальному статусу. Анализируя кастовые названия, он делает невероят-

⁹ В общей теории касты считается, что в гипергамные отношения вовлекаются эндогамные касты.

ный вывод: «Строение касты очень подвержено изменению; группы изначально экзогамные становятся эндогамными, и наоборот, хотя обратный процесс встречается реже» [Blunt 1931: 41]. Этот вывод совершенно не подтверждается позднейшими наблюдениями, но он остался в науке и переходит из работы в работу.

Мы явно имеем дело с очередным теоретическим тупиком. Эта сложность имеет характер неадекватности теории реальностям жизни, и она заложена, как и многие другие мифы о кастовой системе, в самых первых исследовательских подходах к изучению кастового общества, в ориентализме и колониальной школе этнографии. Когда исследователь ориентирован на «кастовую систему», он видит *джати* включенными в касты, смотрит на них как на более мелкие по размерам «подкасты», и их индивидуальная специфика ускользает от взора, зато появляется страшная путаница в обычаях и социальных нормах, якобы практикуемых представителями одной касты. Но я думаю, что можно вывести закономерности существования *джати* и понять их функциональную роль.

Известно, что кастовых подразделений — сотни тысяч. При подготовке переписи 1872 г. чиновники решали вопрос о том, что такое каста, и нужно ли включать в списки касту численностью менее ста тысяч человек, и как организовать сам список, который к 1891 г. уже превышал 2 300 000 названий [Dirks 2004: 32,33 ff]. Можно с уверенностью утверждать, что все это были *джати*. Названия их очень разные: производные от топонимов, от имен предка, от профессий, тотемные, производные от прозвищ и сами прозвища, названия, основанные на каком-то социальном обычае, указывающие на происхождение, на религиозные верования. Очевидно, что во многих случаях это клановые имена. Обобщающих названий для экзогамных подразделений также немало, и в каждом языке они свои. Собранный в переписях населения Индии материал уникален по составу и по объему. Особенно важны те данные, что получены в ходе самых первых переписей и потом представлены в словарях каст и племен разных регионов страны. Особенности тысяч «каст» и десятков, сотен тысяч подкаст описаны в них предельно скрупулезно, с включением всех известных составителям подробностей жизни этих групп, иногда даже нелепых и неправдоподобных. Здесь же помещены фрагменты *джати-пуран* в пересказах. В этих словарях обычно дает-

ся аналитический обзор этнокастовой ситуации титульного региона. Но, похоже, получающаяся тяжеловесность и запутанность информации удручала и дезориентировала самих администраторов-исследователей, и со временем они вообще перестали фиксировать в материалах переписей названия и описания подкаст. Поэтому теперь самые интересные и полные сведения об индийских *джати* можно найти все в тех же словарях каст и племен столетней и более давности. Например, очень качественное в своем роде описание каст и племен Хиндустана, данное М. А. Шеррингом еще в 1872 г., сообщает о *бархаи* (Baḥāi), касте плотников, что они имеют «семь подкаст», которые «настолько различаются между собой, что не поддерживают прямого тесного общения друг с другом — ни в браке, ни в принятии пищи, ни в курении» [Sherring 1872: I, xxii]. Совершенно очевидно, что речь здесь идет о разнородных *джати* плотников одного лингвистического региона, и они объединены в касту только администраторами, на бумаге, вполне произвольно — на том лишь основании, что название их профессии звучит во всем Хиндустане одинаково. И таких случаев сотни. Подобные «касте плотников» умозрительные «касты» оставались в документах неверно записанными на всем протяжении истории переписей, пока каста упоминалась, и теперь живут на страницах научных книг, входят в списки Антропологической службы Индии, влияют на самосознание и самоопределение индийских людей и уведут от понимания истинной природы индийского общества.

Дж. Хаттон в 1946 г. описывал касту как эндогамную общность в составе индийского общества, разделенную на множество подкаст. Про сегментацию каст он говорит так: «Перемена занятий является частой причиной деления касты на подкасты. Так, *кхатик* (Khatīk), каста мясников, имеет подкасты: *беканвала* (Bekānwālā, букв. “имеющий дело с беконом”), *райгар* (Rājgār, “плотник”), *сомбатта* (Sombattā, “плетельщик веревок”), *мевафарош* (Mewāfarosh, “садовник”). В прошлом касты раскалывались в результате миграции, под влиянием политических или социальных факторов, но сравнительно недавно появились попытки благополучных в экономическом отношении элементов оторваться от своих более простых бывших товарищей по касте. Они находят себе новое имя и происхождение, связывающее их с более высокой кастой» [Hutton 1946: 45]. То есть Дж. Хаттон уже отлично видел процессы социальной мобильности в кастовых объ-

единениях. Что касается приведенных в этом отрывке странных «подразделений касты мясников», то надо их понимать так: речь идет о *джати* мясников, традиционно обслуживающих другие *джати*, и для различения между собой, и как показатель статуса они присоединяют название своих клиентов к своему, по типу *мевафарош кхатик* (букв. «мясник для мусульманского садовника»). Это, как подтверждают исследования других авторов, действительно характерно для *джати* обслуживающих специализаций. И, более того, указывает на важнейшую функцию *джати* — выстраивание «круга взаимоотношений» между *джати* разных профессий в своем статусном слое.

В словаре Р. Энтховена описывается ситуация с появлением, как он говорит, новых каст в Западной Индии. «Новые касты возникают среди *мочи* (Mochī) Западной Индии на основе их новообретенных занятий. *Чандлагара мочи* (Chandlagāra Mochi) (кожевники. — *Е. У.*) делают лаковые браслеты, художники *читара* (Chitāra) расписывают поделки. Отделение этих каст (так! — *Е. У.*) от первоначальной касты *мочи* может быть объяснено через представления о ритуальной чистоте и осквернении, так как эти новые касты более не занимаются дублением кож или ошкуриванием животных. Однако внутренняя дифференциация между этими тремя кастами не связана с оскверняющими факторами. В подобном стиле, например, *чунгира чамары* (Chungirā Chamār) отделяют себя от остальных *чамаров* («неприкасаемых» мусорщиков. — *Е. У.*) потому, что они курят трубку особым способом! *Экбалия* (Ekbālīā) и *добалия* (Dobālīā) подкасты касты *тели* (Telī) (маслодавильщики. — *Е. У.*) отделяют себя друг от друга на том основании, что они запрягают в ярмо плуга одного или двух быков соответственно. *Гория кумбхар* (Goriyā Kumbhār) (гончары. — *Е. У.*) отказываются соотносить себя с другими гончарами и поддерживают свою обособленность тем, что делают только белые горшки и никогда не делают черные. Есть общины ткачей, которые были некогда исключены из касты, потому что начали использовать искусственные красители» [Enthoven 1920–1922: I, 57]. На самом деле это не процесс формирования новых каст, не деление существующих каст по тем поводам, которые здесь перечислены. Это способы различения *джати* одной искусственно сформированной касты. Эндогамные *джати* одной касты, как мы знаем, стараются не смешиваться между собой даже теоретически, даже в идентификации по названию. Поэтому у профес-

сиональной и всякой иной *джати* всегда есть уточняющий эпитет. И то, что здесь названо словом «отделение», на самом деле есть уточнение статусов и их фиксация в названии. Объединение в касту — насилие над *джати*, и они отчаянно укрепляют свой защищающий от вторжения чужаков магический круг детализированным маркированием статуса.

Дж. Хаттон выделяет еще один механизм «формирования подкаст в касте». В Ориссе и в Южной Индии он нашел несколько каст, которые составлены и всегда составлялись из смешанного потомства представителей других каст (которые сами не становятся членами этой новой касты) и их детей. Это *амбалаваси* (*Ambalavāsi*), храмовые слуги Малабара, *шагирдпеша* (*Shāgirdpeshā*), профессиональные домашние слуги, земледельцы *часа* (*Chāsā*) и писцы *каран* (*Karan*) в Ориссе [Hutton 1946: 43]. Это очень интересное свидетельство реалистичности того способа формирования *джати* через запретные межварновые браки, который описан подробно в Законах Ману и всегда считался нежизненной теоретической абстракцией. Исследователь также делает вывод о том, что «в Индии все еще есть территории, где каста вполне нежесткая и даже текучая, и это предоставляет людям возможность приобрести касту, в которой они не родились» [Hutton 1946: 43]. Кроме того, Дж. Хаттон отметил новую для своего времени (последние годы колониального правления англичан в Индии) и явно вызванную внутриварновыми процессами тенденцию «к амальгамации аналогичных друг другу каст для того, чтобы осуществлять социальное и политическое влияние. Так, в 1931 г. прошло мощное движение со стороны различных скотоводческих каст — *ахир* (*Ahīr*), *ахар* (*Ahār*), *гоала* (*Goālā*), *голла* (*Gollā*), *гона* (*Gora*), *идеян* (*Idaiyan*) — с целью объединиться под новым кастовым именем *ядава* (*Yādava*). Хотя насколько успешно приведет такое движение, если вообще приведет, к совместным бракам, неизвестно» [Hutton 1946: 45]. Это очень важное наблюдение, и оно подтверждает мое мнение о том, что подобные объединения не предназначаются для решения традиционных задач (например, для заключения брака), а вызываются внешней активностью, в данном случае взаимоотношениями с государством.

Практически в том же стиле аранжируют имеющийся у них огромный конкретный материал по подкастам более близкие к нам по времени исследователи. Например, и Г. С. Гхурье,

и М. Шринивас считали, что уровень, на котором должна рассматриваться «кастовая система», — это уровень *джати*. Но ни тот ни другой не рассматривали ни состав *джати*, ни ее функции: для них главным было, что *джати* эндогамны, и уже к ним может относиться «эндогамия касты». Поэтому для обоих этих исследователей, как и для многих других, неразрешимой оказалась проблема гипергамии, полигамии и иных брачных установлений, «нарушающих» эндогамию, — такой термин применяют и И. Карве, и Дж. Хаттон, и Э. Блант. Они не увидели этнокастовые общности. Все «отклонения» от умозрительных характеристик касты описываются как исключения, несообразности и т. д. Г. С. Гхурье говорит: «Некоторые подкасты имеют такие различия в культуре, как это видно, например, у *веллала* (*Vellāla*), что совершенно невозможно дать общее описание брака и других обычаев, приложимых ко всем подкастам. Некоторые признают свободу развода, повторные браки и даже полиандрию, другие строго следуют брахманическим нормам» [Ghurye 1969: 21]. Эти затруднения кажутся непреодолимыми потому, что *веллала* и другие подобные ей общности — не каста. *Веллала* представляют собой комплекс разных *джати*. Некогда эти *джати* входили, по-видимому, в состав тамильских племенных союзов и с тех пор, несмотря на санскритизацию, остаются аморфной, но связанной общим самосознанием и именем этнокастовой общностью, где каждая *джати* сохраняет свой добрахманический статус и свои обычаи. Некогда этот дравидский этнос прошел санскритизацию, подвергся брахманической оценке и в результате «надел на себя» кастовые формы. Г. С. Гхурье этого не видел, хотя он очень авторитетный специалист.

И. Карве отмечала, что группы, которые практикуют эндогамию, отличаются друг от друга в своих привычках и образе жизни, культурных особенностях и во многих случаях этническим и расовым происхождением. «Уже поэтому не получается называть их подкастами — они не являются делениями одной касты. Размножение через деление в кастах вообще большая редкость» [Karve 1961: 28].

В теории Л. Дюмона вопрос о подразделениях касты как будто решается окончательно. Он начал свои индологические занятия с изучения кросскузенных браков в одной из дравидских каст, название которой *прамалей каллар* (*Pramalai Kallār*) говорит о том, что это была, конечно, *джати*, и пришел к выводу, что нужно

говорить о брачных альянсах, где «альянс — это расширенное и постоянное родство по браку» [Dumont 1988: 112]. Альянс может включать до 150 семей. В тех кастах, которые практикуют кросскузенные браки, создается, как полагает Л. Дюмон, «равенство мужчин (брат сестры и ее муж)» и генерируется система «брачных альянсов» между сравнительно небольшим количеством семей в течение нескольких поколений. Брачные альянсы, как считал сам Л. Дюмон и его последователи, заменяют касту в функции организации браков. При этом в существовании брачных альянсов и в самой предпочтительности кросскузенных браков Л. Дюмон и его последователи видят влияние «идеологических факторов», объясняя обычаи формирования альянсов необходимостью контролировать земельные владения, удерживать профессиональный престиж, иметь возможность сохранить образовательный уровень, политическое влияние и хорошие отношения в семье в течение поколений [Fruzzetti, Óstör 1984: 14]. В теории Л. Дюмона принцип ритуальной чистоты, «выстраивающий иерархию каст», является аксиоматическим положением. Поскольку в системе брачных альянсов наблюдается «равенство братьев по браку» и равенство по степени ритуальной чистоты, здесь нет иерархии и соответственно касты в понимании Л. Дюмона. «На Севере страны всегда заметна иерархия между теми, кто отдает своих женщин в жены, и теми, кто женщин берет в жены: вторые всегда выше. Поэтому “идеология касты” на Севере непосредственно заключает в себе родственные отношения; и каста, и родство приобретают значение благодаря лежащим в их основе структурным принципам холизма, иерархии и чистоты–нечистоты. На Юге нам нужны дополнительные принципы — альянс, равенство — в отношении родственных связей. На Юге мы можем четко отделить родство от касты» [Fruzzetti et al. 1983: 9]. Основной вывод этих исследований таков: «Трудно построить для всего континента единую модель родственных отношений, и, напротив, каста как иерархия может служить основанием для общеиндийской культуры» [Fruzzetti et al. 1983: 9]. В действительности нет необходимости выстраивать универсальную модель родственных отношений: задача и впрямь невыполнимая. Если рассматривать все кастовое общество как системное объединение многих разнородных *джати* с их независимым и уникальным внутренним миром (чему была посвящена предыдущая глава), то нет нужды искать унифицированную схему род-

ственных подразделений касты. В кастовой организации есть один унифицированный компонент, а именно *джати*, каждая из которых имеет свою систему родственных связей и свой тип брачных отношений. Поэтому можно говорить, что *джати* этноспецифичны. В главе «Сегментация. Каста и подкаста» Л. Дюмон критикует Э. Сенара и И. Карве за то, что и тот и другая «предпочитали подкасту касте» [Dumont 1988: 62], поскольку «этот идеал имеет значение только на эмпирическом уровне» и не позволяет «выделить реальную группу, сорт социальной субстанции», существующей независимо от системы [Dumont 1988: 62]. Сам Л. Дюмон соглашался признать лишь, что «каста сегментирована на территориальные фрагменты подкаст» и разъяснял, что «отношения между разными кастами на практике ограничены пределами деревни: цирюльник занят работой как таковой, а не как член определенной подкасты касты цирюльников» [Dumont 1988: 63–64]. Это положение теории Л. Дюмона не может считаться бесспорным уже потому, что в деревне могут жить и быть задействованы в традиционных отношениях представители нескольких однотипных *джати* и даже *джати* одной профессии. «Я скорее сказал бы, что нет двух групп и что реальная группа, которую некоторые стремились открыть, составлена способом сложного переплетения состава “касты”, “подкасты” и т. п., как они реализуются с учетом территориального фактора» [Dumont 1988: 64]. Это сложное словесное описание появляется, чтобы избежать термина «семейная община» и тем более термина «общинно-клановая структура», — терминов, характерных для порицаемой Л. Дюмоном антропологии, хотя речь идет именно о них и описываемых этими терминами институтах. Небольшие уступки «эмпирикам» Л. Дюмон сделал лишь по случаю появления книги А. Мейера «Каста и родство в Центральной Индии. Деревня и ее регион» [Maier 1970], признавая, что «эта книга выходит за рамки описания состава деревни в отличие от многих других монографий» [Dumont 1988: 64]. Здесь выяснилось, что до знакомства с книгой А. Мейера Л. Дюмон не думал, что в Индии практически все деревни многокастовые (см. его собственные объяснения на с. 361). Он в свое время работал в уникальной однокастовой деревне, ситуацию в которой описал в книге «Касты Юга...» и считал характерной для всей страны.

Джати, которые практикуют формы южноиндийского, или дравидского, кузенного брака, совершенно не вписываются в спо-

соб рассмотрения кастовой структуры через сегментацию. Кросс-кузенные браки заключаются «силами» нескольких давно родственных друг другу семей, и в таком случае якобы «подкасты» не нужны: «...в принципе, обычная нуклеарная семья могла в течение двух поколений достичь самодостаточности в вопросе наличия боковых ветвей для организации брака». Именно это положение дел Л. Дюмон называет «альянс», и концепция брачных альянсов заменяет в его теории всю антропологию каст Юга. В дравидских землях сосредоточена едва ли не треть всех *джати*, как правило, наиболее интересных с точки зрения антропологии, и теория сегментации абсолютно выводит их из рассмотрения и изучения!

Способ рассказывать о кастах, упоминая термины «отделение», «расщепление», «сегментация», на многие десятилетия воцарился в европейской науке. Приходится признать, что методологические сложности теории сегментации не позволяют выстраивать материал на объективных основаниях, таких, например, как родственные связи или профессиональная специализация в разделении труда, или культовая практика. В целом приходится констатировать, что теория сегментации каст не объясняет, как формируется и функционирует кастовое общество.

Поскольку индийские исследователи в массе своей не отрицают родственную природу кастовых общностей и признают саму *джати* как реальность, компромисс в дискуссиях между ориентализмом и антиориентализмом найден в том, чтобы употреблять слово «джати» вместо слова «каста», не вдаваясь в детали содержания этого понятия. «Если считать эндогамию главной чертой касты, то основной реальной кастой надо считать так называемую подкасту. Многие возражают, что это будет страшно неудобно — их так много! Но это только административная трудность» [Gupta 2000: 47]. Однако подобное исправление «ошибок ориентализма» не имеет практической ценности: каста и *джати* не тождественны друг другу.

Теоретические сложности множатся потому, что рассматривается каста, которая имеет нефункциональный характер и подвержена влиянию многих субъективных факторов. Напротив, родственные контакты строго функциональны, так как поддерживаются традицией права и сакрализованного брака. Родственные связи являются всеобщим каркасом системы, стержневой идентификацией, которая привязывает человека начиная от его семьи

далее к куле и *джати* на уровне социального общения, ритуала и культурного взаимодействия и к касте, общине и государству на уровне общественной самоорганизации и политического самоопределения.

И. Карве говорит: «Кастовое общество имело две системы построения, которые пересекались друг с другом, не создавая конфликта. Принцип управления внутри самой касты, который держал ее и регулировал отношения в ней, — родственный принцип. Он распространялся на локализованные патрилинейные или матрилинейные линиджи, обитающие «под одной крышей» большесемейными общинами. Все эти локализованные линиджи жили как соседи, и вся сеть кровных связей и отношений по свойству была представлена в касте. Все родственники были тут, в касте. Отец семьи, самые главные члены самых важных линиджей и старшие в касте были центрами власти в деревне. Деревня представляла собой систему, в которой регулировались и проявляли себя межкастовые отношения. Деревня сама по себе, хотя и состояла из мелких частиц и одновременно была самодостаточной, представляла собой часть более крупной системы деревень. Эти системы деревень группировались по разным принципам: экономическим, если зависели от одного города с его торговым рынком и объединялись вокруг него, или кастовым; они представляли территорию расселения отдельных каст и даже семейно-родственных групп. Поведение внутри деревни, между деревнями и между деревней и властями регулировалось через панчayat — совет деревни. И если правитель государства принимал во внимание традиции этого общества, то ему было несложно править» [Karve 1961: 106–107]. Самые заметные стороннему наблюдателю черты социальной жизни ячеек кастового общества — наследственная профессия, особая культовая практика, правила питания, социального общения и эндогамия — относятся к родственным группам, главной из которых является *джати*. Индийский исследователь М. Паниккар писал так: «...эти два института, каста и большая (расширенная) семья, хотя теоретически не связаны между собой, на практике переплетены настолько, что становятся одним целым. Ячейка сообщества индуистов не индивидуум, а большая семья. Наиболее заметное проявление такой семьи — это “подкаста”, и она часто состоит из нескольких больших (расширенных) семей, которые вступают в брак между собой и могут совместно принимать пищу» [Panikkar 1955: 19].

В этом обществе всеобщую ценность имеет не только реальное, но и фиктивное, званое родство. Каждый человек должен иметь признанные связи, более близкие или отдаленные, с каждым другим членом группы, а иначе он чужой, враг, не имеющий никаких прав. В традиционных индийских условиях человек проводит всю свою жизнь в кругу родственников и соседей, которые тоже являются членами его *джати*. Повседневные бытовые потребности, дружеское общение, работа и все ритуальные взаимоотношения построены на общении преимущественно в этом кругу людей. При этом даже очень отдаленное и не прямое родство признается не менее значимым, чем ближайшее, хотя, конечно, на практике наиболее тесные контакты имеют место в пределах семейно-родственной группы. Традиционный индеец называет ее по-разному, и одним из названий может быть даже *джати*. Дж. Д. Берреман, изучивший и описавший общество *пахари* Пригималайских районов Северной Индии, отмечает в своих наблюдениях: «В Сирканде слово *джати* относится либо к эндогамной касте, либо к экзогамной семейно-родственной группе. Так как слово означает буквально “рождение” или “линидж”, это не удивительно. Обе, и каста, и семейно-родственная группа, предопределяются рождением» [Berreman 1963: 149]. Эта как бы путаница очень показательна: эндогамия *джати* является естественным продолжением экзогамии *готр/кула* и более мелких родственных групп. Категория «джати» — одна из реалий индийской жизни, которая заставляет задуматься о том, что, по-видимому, еще не все понято в структуре самой кастовой организации. Очевидно, что отношения родства структурируют *джати* и формируют ее «снизу»: *джати* возникает как эндогамная общность, состоящая из экзогамных коллективов родственников. Это предположение хорошо иллюстрируется наблюдением Дж. Берремана и было давно замечено И. Карве. На основе масштабного изучения родственных отношений у разных народов Индии она предложила определять *джати* как эндогамную расширенную родственную группу, хотя и называет ее, как принято, «каста». Поскольку такая группа всегда эндогамна, имеется возможность реально проследить, по крайней мере в маленьких *джати*, как именно каждая семья в ней связана кровными и/или брачными отношениями с другими семьями [Karve 1961: 17]. Она объясняет свою позицию так: «Если определять эндогамную социальную группу как “расширенную родственную группу”, то это может звучать как

тавтология и очевидность, но значение и важность этого определения станут ясны в двух отношениях. Профессия, статус, традиционная территория расселения со временем могут измениться, но один аспект в касте кажется более способным сопротивляться изменениям, — и это родственная организация. Это также помогает понять похожесть касты и племенной группы» [Karve 1961: 19]. Предложение принял Д. Манделбаум, он почти не использует слово «каста» в своей большой работе [Mandelbaum 1970]. К сожалению, этот автор, собравший огромный фактический материал по разным аспектам функционирования индийского общества, совсем не занимался рассмотрением теоретических проблем, в частности, не ставил перед собой вопрос о том, почему касты оказались многосоставными и как выглядит сама *джати*.

Джати определяет статус человека и соответственно весь внешний рисунок его жизни — то, что описывается знатоками брахманской мысли приблизительно как «жизнь — один бесконечный обряд, в котором есть место и ритуалу у алтаря, и труду как ритуалу». Предписанная рождением в *джати джати-дхарма* определяет для каждого человека правила существования и поведения в обществе, и эти правила работают прежде всего на уровне кастовой общины. Таким образом, и трудовая деятельность кастового индуиста, и даже поддающиеся контролю разума частности его физиологической жизни соотносятся с *джати-дхармой* и — это самое важное — находятся под наблюдением его *джати*. Если кто-то не соблюдает предписанные рождением нормы, он может быть наказан вплоть до исключения из своей *джати*. Такое решение принимают не ближайшие родственники.

Индийские исследователи видят исключительность категории *джати* и пишут, например, так: «Мужчина по факту своего рождения одновременно становится членом нескольких групп, расположенных иерархически от семьи до варны, то есть собственно семьи, линиджа, клана, подкасты и касты» [Chauhan 1967: 32]. Очень немногие неиндийские исследователи увидели эту особенность кастовой организации.

Р. Фокс предлагал ввести в практику сложный комплекс терминов, основанных на признании главенствующего значения родственных групп: lineage of maximal recognition (линидж максимально прослеживаемый) и stratified lineage (стратифицированный линидж) [Fox 1971: 17–47] — в отношении кастовых подразделений. Р. Фокс писал так: «Каста, если определять ее с помощью

термина “линидж максимально прослеживаемый”, является дальнейшим расширением родственных отношений по одной линии, в которую включены свойственники и где выработаны запреты и предписания в отношении брака. Обычно не замечают, что каста зависит от этого уровня социальной организации» [Fox 1971: 43]. Имея в виду подобные и собственные наблюдения, Дж. Д. Берреман дал такое определение: «Каста — это предельно расширенная родственная группа» [Berreman 1963: 199].

И. Карве, убежденная в том, что каста является «расширенной родственной категорией», в свое время провела масштабные полевые исследования в подтверждение этого вывода. «Мы дважды пытались показать вероятную действенность этого утверждения — в случае двух каст, одна численностью около 200 тыс. человек, вторая — 250 тыс. Первая каста — брахманы *читпаван* (Chitpāvan)¹⁰. Они имеют характерные фамилии, которых известно около 150. Имеющие одну фамилию люди прослеживают свое происхождение от общего предка, и не только теоретически, а в большинстве случаев реально. В этом сообществе брак между близкими родственниками и обменные браки не разрешаются. Мы думали, что если взять одну широко распространенную фамилию и проследить все заключенные ее членами в течение нескольких поколений браки, то можно будет встретить все 150 фамилий брахманов *читпаван* среди родственников, обладателей этой одной фамилии. Это исследование еще не завершено, но предварительные результаты, как уже видно, подтверждают, что мы были правы. Фамилия, избранная для исследования, — Ранаде из Пуне. На сегодняшний день только часть семей Ранаде в Пуне была опрошена, а именно те, кто происходит от некоего Рамчандра Ранаде, который жил в Пуне в XIX в. Судя по документам и генеалогиям, 98 мужчин и женщин Ранаде вступили в брак с представителями 60 разных других фамилий, то есть произошло объединение 40 % всех фамилий брахманов *читпаван*. В этих генеалогиях отмечались только мужья женщин (урожденных Ранаде) и жены мужчин Ранаде. Если включить браки потомков женщин (урожденных Ранаде), отданных замуж в другие семьи, то практически все фамилии брахманов *читпаван* попадают в эти связи» [Karve 1961: 17–18]. Для второго исследования была взята

¹⁰ Брахманы *читпаван* практикуют санскритские варианты брака. Для И. Карве это была родная *джати*. — Примеч. Е. У.

дравидская земледельческая *джати гангадикар воккалига* (Gan-gādikār Vokkaliga); она расселена в четырех дистриктах Майсора и разделена на экзогамные кланы; для нее характерны кросскузенные браки. Для изучения были выбраны три деревни в трех разных дистриктах. В каждой деревне представлены многочисленные фамилии, принадлежащие разным экзогамным кланам, и каждая из этих фамилий была связана со всеми другими отношениями по браку и/или кровными связями. И в этих деревнях было несколько фамилий, по которым видно, что даже наиболее отдаленно живущие *гангадикар воккалига* оказались связаны родственными узами. Исследовательница говорит: «Подобное исследование нужно провести и в отношении североиндийских каст Индии, которые не имеют фамилий, но имеют экзогамные кланы, обладающие тотемными символами и практикующие деревенскую экзогамию»¹¹ [Karve 1961: 19]. Своей работой И. Карве показала, как она думала, что есть касты, в которых буквально все люди являются друг другу родственниками. На самом деле она наблюдала *джати*, и об этом, в частности, говорит само характерное двойное название общности, в данном случае *гангадикар воккалига* (*оккалига*).

Но большинство кастовых общностей строится на более широком понимании родства и братства.

В сообществе индуистов издревле существует понимание социального характера родства. Биологическое родство здесь не всегда важнее социально признанного усыновлением, породнением или установленного по иным традиционным основаниям искусственного родства. Усыновление дает усыновленному и — что не менее важно — усыновляющему полный спектр прав. В связи с требованиями индуизма в отношении ритуала наличие сыновей является совершенно необходимым для семьи: сын отвечает за продолжение рода и за благополучие праотцев в загробном мире. Уже в ведическом обществе усыновление было широко распространено. Более того, в высших слоях общества практиковался обычай *нийога* (niyoga). Его содержание понятно, например, по одной из главных сюжетных завязок Махабхараты: слепой царь Панду уговаривает свою жену Кунти родить для него

¹¹ Они имеют тотемные символы в виде определенного дерева, камня, какого-то металла и т. д., которые связаны с богинями-матерями *мата*, и это для них маркер родства. — Примеч. Е. У.

сыновей от подходящего брахмана. Он приводит ей в пример древние обычаи: жена должна радовать мужа, в том числе рождением сыновей. И если судить по священной литературе, в эпический период именно брахманы считались подходящими агентами для восстановления рода умершего или неспособного мужчины. Известен воспетый в литературе ведический обычай для ситуации «дочь без брата», а именно «рождение сына дочерью», когда разрешалось завести себе сына-внука. Позднее, с развитием общественных отношений и под влиянием знакомства с обычаями автохтонов Индии, брахманы санскритизировали свои представления. Не только *нийога* или *басави*, но и левират и повторное замужество вдов оказались невозможными в брахманских кастах и порицаемыми в остальных.

Установленное через особые обряды [Успенская 2003: 115–116] родство признается как кровное и влечет за собой участие обретенных родственников в экзогамии родственных групп. В своей книге «Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура» я детально описала систему родственных отношений у раджпутов — слоя кшатрийских кланов и *джати* Северной Индии; она типична для многих хорошо санскритизированных североиндийских *джати* и в то же время сохраняет особенности кочевнической генеалогической структуры [Успенская 2003: 65–99].

Прежде чем перейти к рассмотрению вариативности брачных правил, обратим внимание на существенную особенность индийского родства. Д. А. Ольдерогге отмечает в статье «Иерархия родовых структур...»: «Экзогамия, которую мы считаем характерным признаком рода, может характеризовать и другие социальные группы. Как известно, существует экзогамия отдельных селений, деревенская экзогамия, то есть экзогамия территориальной группы» [Ольдерогге 1975: 18]. Она отмечена многими исследователями и повсеместно в Северной Индии [Mayer 1970: 144–146; Mandelbaum 1970: 151–152; Кудрявцев 1992: 88–92]. Обычно в деревне, в общине представлены несколько *джати*; однокастовые деревенские поселения в Индии — редчайшее исключение. Локальные кастовые группы состоят из нескольких семей каждая. «В деревнях по крайней мере нескольких частей Северной Индии человек по обычаю использует родственную терминологию для всех жителей своей деревни, хотя многие из них не имеют прослеживаемых генеалогических связей с ним» [Freed 1963:

89]. Это явление называется «фиктивное родство», и брак между жителями одной деревни рассматривался бы как инцест; следствием указанных представлений является так называемая «экзогамия деревни», объясняет С. Фрид. А. Мейер называет этот тип отношений «деревенское родство» [Mauser 1970: 117]. М. К. Кудрявцев видел в этом явлении черты племенной организации: «Экзогамия готр, мулов, кхул, кханданов и т. д. может быть квалифицирована как родовая, а деревенскую экзогамию можно назвать не просто территориальной, но соседской, общинной экзогамией комплекса принципиально неродственных между собой фрагментов родов из разных каст» [Кудрявцев 1992: 88]. Однако такая, как описано в этом определении, деревенская экзогамия не может реально существовать: это входило бы в противоречие с основами кастовой организации, которые незыблемы именно в области экзогамии. Не совсем ясно, переходит ли такое «фиктивное родство» границы разных *джати*: этот момент обычно не прописывается в объяснениях исследователей. Похоже, что здесь важен не тот отмеченный наблюдателями факт, что жители деревни называют друг друга «сестрица», «братец», «сынок», «отец» и т. д. Важно, думается, что указанное словоупотребление является следствием плотных социальных связей в тесном кругу деревни и кастовой общины: здесь в орбиту семейно-родственных связей включены через совместное участие в ритуалах представители иных *джати*, потому что с ними существуют отношения реципрокного обмена *джаджмани*. Широко известно, что он наиболее ярко выражен в экономической области и принимает форму обмена товарами и услугами¹². Но гораздо менее известно, что он имеет ритуализованный характер, а традиционные крепко установленные отношения в разделении труда постоянно подтверждаются совместным участием представителей круга *джаджмани* в ритуалах жизненного и календарного циклов. Индийцы видят в этом подтверждение «общности судьбы» и отношений взаимопомощи. В этих ритуалах даже низкокастовым мусорщикам прописана своя роль, и хотя на подобных общинных мероприятиях разные *джати* общаются буквально за разными столами и даже в разное время, в плотном ритуальном расписании деревенской жизни чуть ли не все население деревни постоянно встречается на праздниках, свадьбах, рожденьях. В похоронах, однако, участвуют

¹² См.: [Кудрявцев 1992: 60–72].

практически только родственники, а именно те, кто входит в прописанный обычным и шаштрическим правом круг наследников, а также «похоронные специалисты» (термин словарей каст и племен), то есть представители специализирующихся на этих услугах *джати*. Совместное участие в ритуалах жизненного цикла — главный маркер родственных отношений в кастовой среде. Понятно, что каждый «родственник по деревне» живет по законам собственной *джати* и вступает в брак так, как в ней принято, — с учетом экзогамии своего клана. Поэтому разделяю мнение Р. Фокса, который говорит: «Обычно родственники, которые обитают в других деревнях, и неродственные представители своей касты, которые живут в одной деревне, имеют второе по значению место в социальных связях индивидуума. Неродственные члены своей касты из других деревень и соседи по деревне, относящиеся к другой касте, имеют третье место по значению в контактах» [Fox 1971: 42].

Х. Ламберт, изучавшая родственные отношения в раджастанской деревне, дала такое определение: «Фиктивное родство — это искусственно установленные родственные отношения, которые рассматриваются участниками их как отличающиеся от кровнородственных и отношений свойства» [Lambert 1996: 94]. «Фиктивное» родство, как считает исследователь, устанавливается на определенной территории и связано с нею, это фактически малозначащее договорное соглашение, связанное с практикой общего существования, чаще всего среди женщин. Х. Ламберт пересказывает данное ей местными женщинами разъяснение. «Две недавно вышедшие замуж женщины разных каст из разных деревень приехали жить в одну деревню. Набирая воду у колодца, они начинают такой разговор:

— Сестрица, в твоём доме ты сама мелешь муку на жернове?

— Да, приходится.

— Где ты взяла свой жернов?

— В Тода (городок, знаменитый по ярмаркам кухонной утвари, где делают и жернова, — уточняет Х. Ламберт).

— О! Теперь понимаю, по ответу вижу, что мы сестры, потому что мой жернов тоже куплен в Тода!» [Lambert 1996: 94].

То, что исследователь назвала «выбор жернова как сомнительный способ установления связей родства» [Lambert 1996: 95], может быть объяснено. Ситуация далеко не случайная. В данном случае жернов — это символ принадлежности женщин к родной

деревне и ее территориальным связям: жернов, как имеющий особое значение в женской жизни предмет, обладающий ритуальной семантикой, покупают только по правилам и в предписанном традицией правильном месте, а именно у того изготовителя жерновов, который поколениями связан с конкретными крестьянскими семьями в круге взаимопомощи *джаджмани*. Это явление того же порядка, что и «родство по одному *гуру*». Это значит, что ритуальный статус у встретившихся у колодца женщин примерно равный: и в доме мужа, поскольку они ходят к одному колодцу, и по рождению — им покупали приданое в одном месте. В кастовом обществе жизнь наполнена вниманием к мелким деталям бытового поведения друг друга в целях выяснения сравнительных статусов. Для женщин у колодца это важный вопрос дальнейшего общения. Каждый из этнографов-полевиков много раз в своей работе подвергался подобным расспросам со стороны индийцев в начале общения. Но важно: расспрашивать могут только люди, даже на первый взгляд близкие вам по статусу (остальные ориентируются по статусным маркерам). Совершенно незнакомые индийские женщины где-нибудь в поезде (тесное купе заставляло их озаботиться вопросом, соответствует ли мой статус их собственному) расспрашивали меня о десятках деталей частной жизни и неустанно пристально наблюдали за мной. Как исследователь я это понимала и не смущалась: я тоже наблюдала. В тех ситуациях, когда индийская дама ехала с мужем, она начинала не просто наблюдать, а активно выяснять интересующие ее моменты. Главный и первый вопрос в этих ситуациях был такой: почему я не ношу золотые украшения (это первый символ благополучного во всех отношениях положения женщины). Я говорила, что при сильной жаре не могу надевать украшения (это всегда вызывало понимание и сразу делало атмосферу общения дружеской — индийцы гордятся своей «жароустойчивостью») и показывала специально на такой случай лежащее в сумочке массивное золотое кольцо, и дама радостно кивала: все остальное было уже второстепенным. Тем не менее через некоторое время следовал второй обязательный вопрос: если есть дети, почему я их «бросила» дома (возраст угадывали не всегда и часто думали, что дети маленькие). Узнав, что у меня единственная дочь, настоятельно советовали не увлекаться наукой в ущерб семье, которая должна быть большой. Обычно на определенном этапе путешествия дама уже сама приглашала поговорить со мной на разные важные темы

всех едущих в вагоне интересных, по ее мнению, людей. Рекомендация «приносящей благо» замужней дамы открывала для меня сердца. В конце путешествия мы расставались друзьями. Я бесконечно благодарна всем этим замечательным людям, встреченным мною на дорогах Индии.

Х. Ламберт в той же раджастанской деревне выявила два типа фиктивных родственных отношений между женщинами: 1) в этот круг входили все, кто оказался тут из одной родной деревни (то есть принесли сюда «родство по своей прежней деревне»), и 2) кто установил контакты уже тут, на новом месте жительства. Обычно это отношения между приемными дочерью и матерью [Lambert 1996: 102]. Можно утверждать, что в первый круг вошли и встретившиеся у колодца женщины, связанные по деревне происхождения их жерновов. Совершенно понятно, что активные фиктивно-родственные связи устанавливаются между женщинами, которые чувствуют себя в неродной деревне социально незащищенными. Кроме того, в воинском сообществе раджпутов исторически сложилась повышенная потребность в дублировании родственных связей: раджпутская *дхарма* требовала от жен воинов быть готовыми к смерти в любую минуту. Совершающие самосожжение в *сати* (*satī*) и *джаухаре* (*jauhār*) женщины оставляли своих детей на попечение родственников и представительниц других кастовых групп — это известно из их собственной литературы [Успенская 2003: 188–198]. Здесь даже сегодня принято выбранную по симпатии «родственную душу» не только удочерить, но и назвать матерью, особенно если своей матери нет. Это называется соответственно *jholī mē lenā*, букв. «взять к себе в мешок», образуемый на спине тканью головного покрывала-*орхни* (*oḍhnī*), в котором как в кармане носят всякие полезные мелочи, и *dharm kī mā lenā*, то есть «взять себе мать для *дхармы*, для ритуалов». Очень интересное свидетельство приводит Б. Р. Чаухан: «Преобладание обычая затворничества *парда* (*pardā*) среди раджпутов делает жизнь жены еще сложнее; но один из обычаев этой касты устраняет эту сложность. После свадьбы молодую жену удочеряет один из дядьев ее мужа или другой член семьи свекра. И теперь она в этом доме может вести себя как родная дочь, а все члены семьи мужа относятся к ней так, как если бы она родилась в этой семье. Установленные отношения не распространяются на другие родственные семьи. В ритуальных отношениях сыновья и дочери ее нового отца ведут себя, как ее братья

и сестры» [Chauhan 1967: 143]. Это удобно: дочери не должны закрывать лицо в своей семье, и у них меньше иных ограничений статусного свойства. В много работающей семье, где у женщин есть важные экономические роли, это особенно важно.

Подобные искусственные отношения родства отмечены повсеместно в Северной Индии [Mayer 1970: 144–146; Mandelbaum 1970: 151–152; Кудрявцев 1992: 88–92]. Обращает на себя внимание тот факт, что все эти наблюдения относятся к деревням и районам, где доминирует джатское или раджпутское население, имеющее общее этническое происхождение. Но, может быть, это более широкое явление: «Этнография индоарийских народов показывает тенденцию к тому, что отношения интимности и близости переводятся в рубрику родственности, если эта интимность носит характер проживания в одной деревне, если у них один *гуру* или если люди путешествуют за границу вместе на одном корабле <...> Они не приводят к появлению экзогамии по типу круга родственников *сапинда*» [Trautmann 1981: 297–298]. Т. Р. Тротманн полагает, что формируются квазикланы.

Через ключ родства и *джати* можно понять ситуацию с кастами Юга, которая выглядит в литературе предельно запутанной и совсем не функциональной. Эталонно сложной и при этом довольно хорошо изученной считается этнокастовая ситуация в штате Керала. Дж. Путхенкалам, написавший содержательную книгу о семейных отношениях малаяли, отмечает: «Кроме обычного деления каст на высокие и низкие, как во всей Индии, касты в Керале делятся на матрилинейные, патрилинейные и *мисраважи*, или *мисрадаям*, то есть смешанные. Это деление не имеет ничего общего с кастой как таковой, но матрилинейные касты считают себя выше таких же патрилинейных каст» [Puthenkalam 1977: 18–19]. Он уточняет далее, что матрилинейных каст в Керале 28, в их число входит несколько «каст племенного происхождения», а племена вообще почти все матрилинейные. Патрилинейных каст насчитывается двадцать одна. Самые из них известные — это *наяры* и *намбудури* соответственно. Дж. Путхенкалам говорит, что «это деление каст внешнее и основано на особом счете родства и на системе родства. *Некоторые касты являются в одном районе матрилинейными, а в другой местности патрилинейными*» (выделено мною. — Е. У.) [Puthenkalam 1977: 18]. Подобным образом расценивают факты этнографии Юга практически все исследователи. Но если признать приоритет

джати, то становится видно, что здесь в Керале, как и повсюду, многочисленные разные *джати*, живущие на ограниченных территориях, с их собственным внутренним миром (в том числе с особыми системами родства и особыми брачными обычаями), оказываются формально отнесенными в качестве подкаст к сравнительно небольшому числу каст, выделенных по профессиональному или иному признакам. Так получается, что в одной касте формальным образом, в документации всяких переписных списков, собраны матрилинейные и патрилинейные подкасты-*джати*, но это совсем не значит, что «одна и та же каста в одном районе является матрилинейной и в другом патрилинейной». Встречающиеся в литературе подобные глубокие наблюдения и подобные поверхностные выводы служат для меня аргументами в правильности выбранного методологического подхода. Действительно, на сегодняшний день в неиндийской науке торжествует мнение, главным теоретиком которого был Л. Дюмон, что касты на Юге «не могут считаться имеющими родственную природу, так как среди них есть матри- и патрилинейные» [Dumont 1988: 92 ff]. В этом русле находятся, как понятно из приведенных выше цитат, исследования Дж. Путхенкалама и К. Фуллера. Размышляя о статусе детей в браках между матрилинейными *наярами* и патрилинейными *намбудури*, этот автор тоже столкнулся с непреодолимой в «науке о касте» теоретической трудностью: «Каста отличается от родственной группы. Каста — билатеральная группа, и членство ребенка в касте в противоположность членству в родственных группах, таких как матрилинейная община (так у автора. — Е.У.) *таравад*, не может быть определено только одним родителем. Каста, в которой вопрос отцовства полностью игнорируется — это противоречие в терминах» [Fuller 1976: 45]. В этом затруднении можно предложить такое решение: в кланах *наяров* принят матрилинейный счет родства, и поскольку отцы детей наярских женщин в их кланы не входят (браки наяров дислокальные, а мужья приходящие), то ребенок наследует принадлежность к клану и *джати* матери и ее брата¹³. Этот матрилинейный обычай известен всем этнографам, в том числе и К. Фуллеру, только он «не вписывается» в общую ориенталистскую теорию касты. Становится очевидно, как необоснованно мало значения придается в «науке о касте» отношениям родства и особенно самой категории *джати*.

¹³ Это хорошо видно по наярским традиционным именам.

Специалисты-индологи знают, что матрилинейные кланы и основанные на них общины Юга и характерные для них брачные отношения практически невозможно описать «в целом» — так велика вариативность систем и так велики онтологические и логические трудности. Например, термины родства в индоарийском языке хинди перешли в него из праkritов через санскрит и относятся к базовому лексическому фонду этих языков. В терминологии родства обнаруживается удивительный параллелизм с другими индоевропейскими языками, в частности с русским. Именно поэтому санскритская родственная терминология часто упоминается в исследованиях по компаративистике как впечатляющая иллюстрация генетических связей индоевропейских языков между собой. Достаточно упомянуть такие санскритские слова, как *девар* (*devar* «деверь»), *духитар* (*duhitar* «дочь»), *бхратар* (*bhrātar* «брат»), *видхава* (*vidhavā* «лишенная поддержки», вдова). Сама система родственных отношений вполне нам знакома. Напротив, «дравидская система родственных отношений представляет логически связанные с нею правила кросскузенных браков и терминов родства, в которых эта логика проявляет себя, — и это есть антимир для умов, привыкших мыслить и думать на индоевропейских языках. Вы испытываете ощущение перевернутой реальности. В этом проявляется проблема культуры в ее острой и классической форме, когда здравый смысл и естественный порядок вещей страдают» [Trautmann 1981: 1]. Автор этого тонкого наблюдения Т. Р. Тротманн объясняет далее: «Главная черта дравидской этнографии — кросскузенный брак. Сама тема и общий метод исследования были заложены более века назад Л. Г. Морганом, который обнаружил сходство между дравидской терминологией родства и таковой у ирокезов, и рассматривал этот факт как доказательство азиатского происхождения американских индейцев. И хотя это доказательство давно уже не считается серьезным, этим было положено начало целого раздела антропологии» [Trautmann 1981: 2]. Т. Р. Тротманн сумел дать качественный и глубокий сравнительный анализ различных дравидских систем родства между собой и подойти к пониманию параметров прадравидской системы родства.

Когда в 1960 г. вышла книга американского исследователя Адриана Мейера с программным названием «Каста и родство в Центральной Индии» [Mayer 1970], она привлекла большое внимание. Сам Г. С. Гхурье приветствовал ее появление, подчер-

кивая, что тема выбрана исключительно актуальная [Ghurye 1969: 220]. Она особенно интересна тем, что представляет собой своеобразный «Розеттский камень» индологии, вернее, одну из его сторон. Дело в том, что, когда А. Мейер собирал материал для своей книги в индийской деревне, в исторической области Мальва, практически параллельно с ним в соседнем дистрикте работал по-европейски хорошо образованный индийский этнолог К. Матхур. Это был исследовательский проект Австралийского национального университета. Свою книгу «Каста и ритуал в деревне в Мальве» К. Матхур издал в 1964 г. [Mathur 1964]. Так получилось, что существуют две очень серьезные, очень информативные и очень разные книги на одну тему, два решения одной задачи, написанные по материалам одного исследования на разных языках науки. А. Мейер интерпретировал свое видение индийских реалий в классическом «западном» ключе, К. Матхур — в современном антиориенталистском, направленном на индийскую традицию. Эту связь между двумя книгами я обнаружила практически сразу, и это очень помогло мне в интерпретации индийского понимания кастовой организации. Исследование К. Матхура, очень качественное в его теоретической части (в фактологической тем более), проясняет несколько важных вопросов, в частности концепции *джати-дхарма* и *куладхарма*, или «законы жизни» *джати* и клана. Но оно нечасто цитируется.

Работа А. Мейера гораздо более широко известна. Если суммировать выводы из материалов А. Мейера, получается следующая картина:

1. Каждый человек является членом трех социальных образований: семейно-родственной группы, подкасты и касты.

2. Вся подкаста может быть семейно-родственной группой. О том, что это именно так, мы узнаем по общему клановому имени для всех ее членов. В нее входят люди небольшого территориального района, объединяющего несколько десятков поселений, то есть подкаста имеет территорию расселения.

3. Родство обеспечивает человеку признание со стороны других людей в качестве члена касты или подкасты; «член подкасты, происходящий издалека, считается таковым только если его связь по определенным признаваемым степеням родства с живущими в этой деревне людьми является доказанной» [Mayer 1970: 5, 151, 213, 248, 269, 271, 272].

Описание наполнено терминологией родства на хинди и разными схемами, но заметно, что искомой стройности, единообразия и порядка в интерпретации обилия фактов, собранных в поле, автор не достиг. Принципиальная неудача в попытке создания схемы унифицированных (хотя бы для одного региона) родственных подразделений в связи с кастой очень показательна. Признавая значение «подкасты», А. Мейер, к сожалению, не углубился в рассмотрение того факта, что по внутреннему составу различаются между собой не только подкасты разных каст, но и подкасты одной касты. А это хорошо видно по его материалам. Такое невнимание к конкретным родственным связям очень характерно для западной науки, даже когда исследование посвящено родству и наполнено самыми интересными фактами и материалами.

Самое грустное во всей этой истории борьбы мнений — то, что правы все. Только надо учитывать, что «кастовая система» видна на уровнях, где располагаются *джати* и кастовые общности, сами состоящие из разных *джати* (я называю их комплексами *джати* и первой в их числе считаю касту), а родственные отношения видны на уровнях подразделений самой *джати*. Уже поэтому *джати* — базовая единица кастового общества. Только находясь на уровне *джати* и проводя анализ ее функциональных особенностей, можно составить стройное представление о характере и особенностях кастового общества. Если исследователь старается понять и разъяснить универсальный принцип организации «кастовой системы», как это сделал Л. Дюмон, который его действительно разъяснил, то и впрямь нет нужды углубляться на уровне родственных связей. При этом сущностную роль *джати* надо признать, чего Л. Дюмон и его сторонники не делают. И не нужно отказываться от рассмотрения родственных начал любой кастовой общности. И, наоборот, если исследователь принимает во внимание родственные отношения, то необходимо довести их рассмотрение до уровня функциональных надклановых связей, вершиной которых является именно *джати*. Но эта задача почему-то практически даже не формулировалась знатоками индийского родства.

Эндогамия в кастовом обществе.

Эндогамия считается главной характеристикой касты, возводится к установлениям дхармашастр и рассматривается как способ сохранения ритуальной чистоты касты. Наиболее последова-

тельно такой подход выдержан в теории Л. Дюмона [Dumont 1988]. «Регуляция брака — это выражение принципа разделения: касты отделяют себя друг от друга, запрещая браки вне пределов группы, так же как они запрещают бытовые контакты и общение между людьми, принадлежащими к различным группам» [Dumont 1988: 109]. Верование не приходится игнорировать, но важно и другое: принцип эндогамии регулярно соблюдается в индийских неиндуистских общинах, где никакая «вера в эндогамию», на каких бы основаниях она ни строилась, не формулируется. Дополнительным поводом для раздумий может послужить такое обстоятельство: на практике рука об руку с эндогамией идет гипергамия. Это обстоятельство хорошо описал К. Фуллер, который говорит: «Касты обычно эндогамны, то есть муж и жена принадлежат к одной касте, и это же каста их детей. Если брак заключается через кастовые границы, тогда это почти инвариантно гипергамный брак, так что женщина выходит замуж в более высокую касту. Даже сегодня очень немногие индуисты, кроме самых либерально мыслящих представителей городской элиты, свободно вступают в браки “по любви”; преобладающее огромное большинство брачных союзов заключается родителями молодоженов по правилам эндогамии или гипергамии. Принцип сговоренного брака является, возможно, самым прочным основанием для существования кастовой системы» [Fuller 1992: 14]. Но в теории она, гипергамия, не считается признаком касты. Почему?

Пользующееся практически полной поддержкой объяснение принципа эндогамии содержится в теории Г. Рисли. Главное ее положение говорит о том, что межрасовый конфликт ариев и автохтонов Индии вызвал к жизни кастовую организацию общества. Вслед за древними брахманскими теоретиками и сам Г. Рисли, и его последователи рассматривают эндогамию как защитный механизм для обеспечения этнической изоляции ариев в условиях контакта разнородных культур и рас, почему эта теория получила название «теория культурного шока». Г. Рисли сопровождает эти идеи аргументами расовой теории, имевшей заметное влияние в английской колониальной этнографии начала XX в. В современной трактовке это объяснение звучит уже мягче: «Группы, которые практикуют эндогамию, отличаются друг от друга в своих привычках и образе жизни, культурных особенностях и во многих случаях этническим и расовым происхождением» [Bauyl 1999: 28]. Г. Рисли разъяснил и происхождение гипер-

гамии каст: она также появилась в период арийского завоевания Индии, когда недостаток женщин среди ариев заставил их брать жен из местных племен, но не давать им взамен своих дочерей [Risley 1915: 179]. Теория Г. Рисли следует брахманическим идеям, и в ней научные термины «эндогамия» и «гипергамия» фактически замещают брахманическое понятие *анулома* (*anuloma*) — разрешенный брак «по волосу», когда по статусу своих *джати* жених и невеста равны или невеста стоит ниже на одну ступень.

Эндогамия как сущностная характеристика выводит практикующий ее коллектив из ряда «умственных» конструкций, цеховых, профессиональных общностей, к числу которых относится каста, в область биологического воспроизводства. «Брак — это наиболее важный фактор в кастовой системе, и обычаи, которые его регулируют, могут быть описаны только в терминах касты или каких-то племенных общностей, которые очень напоминают касты (по этому параметру. — *Е. У.*) или представляют стадию в том процессе, в котором развивалась каста» [Bayly 1999: 155]. Более или менее общепризнано, что эндогамные подразделения надо называть «подкасты», «подподкасты» и т. д., а экзогамные надо именовать индийскими словами типа *кула* (*kula*), *готра* (*gotra*), *тхок* (*thok*), *мул* (*mūl*) и т. д.

Эндогамия касты, судя по свидетельствам исследователей, очень часто «нарушается». И. Карве говорит: «Каста является эндогамной группой. Брак накладывает определенные обязательства и права и дает статус потомству. В этом отношении кастовая эндогамия может быть названа практически полной. Строгая эндогамия касты нарушается двумя способами. Первый — это законный брак между женщиной более высокой касты и женщиной более низкой. Это называется “гипергамия” и наблюдается в некоторых частях Индии среди определенных каст, но не является общим правилом. Второе отступление от эндогамии имеет мало отношения к браку как таковому, это явление “биологического смысла”. Такое отступление от эндогамии относится к сексуальным связям, которые переходят через границу касты, и оно мало влияет на систему семейных отношений или кастовую организацию в целом. В этом ряду надо упомянуть такие явления, как сексуальные контакты с наложницами, домашними служанками и публичными женщинами <...> Эта практика не была редкостью еще каких-нибудь 25 лет назад (книга И. Карве опубликована в 1961 г. — *Е. У.*). В качестве наложницы мужчина мог взять вдо-

ву из более низкой касты. Никто ни от кого не скрывал эти два вида нарушения эндогамии. Общество также вполне спокойно относилось к тому, что мужчина имел более или менее постоянные отношения с другими женщинами в тайной, скрытой от посторонних глаз форме <...> Землевладельцы и представители аристократических и правящих фамилий имели свободный доступ к служанкам, которые жили в доме, особенно к служанкам жены (их давали в приданое), и к особому классу специально защищенных в правах певичек и танцовщиц» [Karve 1961: 68–69]. Далее И. Карве рассказывает, что она видела особый документ, в котором оговаривалось обеспечение для «дополнительной жены» и ее потомства. Все эти ситуации можно бы совсем не обсуждать, если бы традиционное общество не относилось к рожденным в таких союзах детям со всей серьезностью. Они всегда причислялись к *джати* своей матери. Поэтому И. Карве считала, что здесь нарушается «эндогамия касты».

С моей точки зрения, эти факты имеют отношение к проблеме формирования новых *джати*. В описанном И. Карве варианте и в других подобных случаях, насколько мне известно, «каста матери» бывала нестандартная: упомянутые женщины происходили из разных невысоких *джати*, но по признаку своей профессии находились в новой «сборной» искусственной «семейной общине», аналоге территориального кланового подразделения обычной *джати*. Женщины этого круга, вырванные из своих семей и не имеющие права туда возвратиться, не имеющие мужей, должны были иметь статус в обществе, и «каста матери», как называет эту псевдосемейную общину И. Карве, давала им социальные гарантии. Статус женщин внутри этой составленной из многих подобных псевдосемейных общин *джати* повышался с рождением ребенка и зависел от кастового статуса отца ребенка. Дети такого происхождения имели немного путей в жизни, но в любом случае у них был полученный по рождению статус в обществе (как того требует кастовый строй), и этот врожденный статус предопределял их социальные возможности и связи. Например, в Раджастанхоне подобным образом формировались *джати гола* (Gollā), *хавас* (Navās) и т. д. В раджпутской среде кастовой профессией потомков «дополнительных» жен было выполнение всяких вспомогательных обязанностей в хозяйском доме и в семейной общине, в которой они жили на правах самых бессловесных членов. Девочки становились служанками, как их

матери (например, стояли как живые торшеры с закрепленными на их теле масляными лампами-светильниками), а молодые люди помогали раджпутам-воинам как оруженосцы и пехотинцы в военных кампаниях. Это детально описано в раджпутских источниках, и ситуация не считается болезненной.

Самым впечатляющим примером «гипергамии каст» считается так называемый «брачный симбиоз» *наяров* и *намбудури*. О нем пишут все теоретики касты. Например, Л. Дюмон, имея в виду гипергамные браки между *намбудури* брахманами и женщинами-наярками, пришел к выводу, что «этнография наяров отменяет эндогамию касты» [Dumont 1988: 119]. Он считал, что на примере, как он выразился, с «намбудури комедией» видно, почему первичным и главным принципом кастовой организации нужно признать принцип иерархии, а не принцип сепарации каст друг от друга, проявляющийся в эндогамии [Dumont 1988: 120]. С увеличением фактического материала по этнографии отдельных общностей Индии стало заметно, что обычай гипергамного брака распространен едва ли не чаще, чем «эндогамия каст».

Из этого очередного теоретического тупика можно выйти, если вспомнить, что индийское традиционное мировоззрение не выдвигает эндогамию касты как самоцель. В разговоре об эндогамии кастовых общностей надо помнить, что это не просто брак в общине; это всегда брак в общине по особым правилам, то есть всегда в сочетании с экзогамией и иными обычаями заключения брака. И тут нас ждет откровение, и даже не одно. Оказалось, что *джати* одной касты практически никогда не вступают в брак друг с другом, то есть состоящие в них экзогамные подразделения не могут искать брачных партнеров через границы своих *джати*. Они вообще практически не общаются между собой — ни в быту, ни в ритуале: такое общение рассматривается как потеря престижа и как опасная «неправильным распознаванием, неразличением» близость. Это говорит о том, что того значения, которое приписывается эндогамии касты, на самом деле нет. Существует только эндогамия *джати*, основанная на экзогамии входящих в нее родственных групп. Функциональность эндогамных кастовых общностей проявляется именно на этом уровне. И она заставляет индийцев помнить о границах своей общности, идентифицировать себя именно с ней.

Брак в кастовом обществе является причиной причин. Брачные отношения — это та сфера, в которой проявляются все осо-

бенности индийского традиционного способа организации жизни, все то, ради чего кастовый строй существует. В строительстве и поддержании брачных контактов задействованы все ресурсы кастового общества. Это связано с мировоззренческими и религиозными ценностями и с тем значением, какое придается в этом обществе отношениям родства, которые формируются и поддерживаются посредством брака.

Брак доминирует в социальной жизни индуистов. Он является той универсальной ценностью, вокруг которой и ради которой выстраивается самый широкий спектр социальных взаимоотношений, а не только отношения между вовлеченными в процесс отдельными мужчиной и женщиной. Брачный обряд делает мужчину самым привилегированным членом общества, обладающим всей полнотой прав и священных обязанностей. Женщина вообще становится «замеченной» этим обществом только после инициации в него посредством брачного обряда, тогда, когда она становится нераздельной частичкой существа своего супруга. «Брак как самый важный социальный акт санкционирует и освящает связывание родственных групп через *каньядана* (*kanuādāna*, букв. “дарение девы-невесты”) от одной родственной группы другой. Люди самых разных регионов и статусных групп скажут, что брак имеет социальную ценность и значение, только если невеста не была замужем до него и бесспорно невинна. По той же самой логике нарушение, разрыв брачных связей, имеющих всеобщее значение и власть над всеми, является социальным потрясением космического масштаба, которое делает жену (и никогда мужа) человеком постоянной и неустранимой неблагоприятности» [Karve 1961: 55]. Но и все остальные родственники тем или иным способом оказываются вовлеченными в важнейшие контакты в своей родственной среде, неотступно поддерживают нужные связи, имеющие конечной целью поддержание существующих семей и устройство новых правильных браков. Ради этой цели постоянно идет строительство новых сетей общения, налаживаются отношения взаимного обмена и помощи, и вершиной всех усилий становится очередное «дарение дочери» единственному предназначенному для нее жениху, найденному в подходящей семье в нужное время. Вновь образованные связи и связи, традиционно налаженные, поддерживаются на всех направлениях и постоянно обновляются совместным участием в ритуалах, и эта ответственнойшая деятельность входит в сферу наставлений *кула-дхармы*.

Брачные отношения представителей разных подопечных *джати* с глубокой древности были и остаются постоянным и главным предметом забот брахманских учителей и жрецов. В своей наставнической и культуртрегерской работе с паствой они уделяют самое глубокое внимание вопросам «правильного брака» и правильного рождения новых членов общества, которых потом ведут по жизни (а она есть один большой ритуал), через всю цепь событий, через ежедневное культовое предписание, через фиксированные по времени ритуалы и через обряды жизненного цикла, главным из которых для каждого нового индуиста опять становится брачный обряд. Трудовая деятельность в индийском традиционном обществе также представляет собой особый ритуал длиной в жизнь, и она тоже связана с семейно-брачными отношениями.

При внимательном рассмотрении связанных с браком общественных отношений оказывается, что главный агент во всей этой титанической работе по воспроизводству кастового общества — родственная категория *джати*. Жизнь кастового индуиста проходит в заданном родством и браком кругу «своих», «наших братьев», «наших людей» — так буквально переводятся термины *джати* и *бирадари* (*birādārī*), которые индийцы употребляют в данном контексте. Между ними поддерживаются не только родственные эмоциональные контакты: часто эти люди не знают друг друга лично. Но между ними выстраиваются системные экономические и ритуальные взаимоотношения, а главное, царит непоколебимая уверенность, что все в этом коллективе — реальные и потенциальные родственники друг другу, то есть надежные и верные, неопасные товарищи по жизни. «В *джати* обо всех людях можно сказать, что они родственники друг другу: либо по браку, либо по кровному родству. Два человека могут непосредственно не быть кровными родственниками или свойственниками, но они могут оба иметь отношение к третьему человеку, с которым один кровный родственник, а второй связан с ним отношениями свойства» [Karve 1961: 17]. Эта черта жизни кастового общества носит в науке название «эндогамия касты» и, вероятно, является не причиной, а следствием мировоззренческого императива индуистов в отношении «правильного брака». «Правильный брак» — это брак вне запретного экзогамного круга близких родственников и внутри надежного и безопасного круга «своих», в *джати*. «Ужас эксцеста в Индии так же силен, как кошмар инцеста» [Mandelbaum 1970: I, 231].

Дж. Хаттон говорит: «Ограничения на брак очень различны и зависят от касты и региона. Многие из правил брака вряд ли можно назвать имеющими отношение к касте (то есть они «нарушают эндогамию». — *Е. У.*). Но до определенной степени каста управляет браком: каста практически всегда эндогамна, и подкаста очень часто тоже; каста либо содержит в себе экзогамные подразделения, либо соблюдает определенные правила, ограничивающие выбор брачного партнера. И когда эти правила конкретной касты нарушаются, каста карает за это своих членов. Этот контроль является одним из аспектов касты» [Hutton 1946: 56]. Это очень характерное высказывание: экзогамия считается как бы независимой от правил табу на инцест, которые идут будто бы параллельно с экзогамией *готр* и *кул*, или работают в их отсутствие. Антропология говорит нам, что правила «запрета на брак» существуют во всех *джати*, и часто они появились задолго до санскритизации и независимо от нее. Но после санскритизации эти правила были в большей или меньшей степени унифицированы и санскритизированы по моделям экзогамии клановых структур самих брахманов (*готра* и составляющие ее более мелкие подразделения), как предписано законоучителями. Отсюда такое разнообразие внутренней функциональной структуры кастовых общностей и наблюдающееся смешение терминологии. И, казалось бы, нельзя провести никакой логической связи между ними всеми.

Отправной точкой в рассмотрении этой проблематики станет положение, которое признают даже сторонники антиродственно-го подхода к кастовой проблематике: «...и сейчас, и в прошлые века термин *джати* гораздо чаще использовался для обозначения объединений из тысяч и иногда миллионов людей, с которыми каждый из них мог идентифицировать себя для таких целей, как, например, брак» [Bauhu 1999: 8]. Судя по приведенной здесь численности «джати», С. Бейли просто механически заменяет термин «каста» термином «джати». Это высказывание типично для общей теории касты. Но важно то, что многие исследователи признают, что браки в кастовом обществе заключаются все-таки между членами экзогамных подразделений эндогамной кастовой общности, а не просто в эндогамной группе между неродственниками.

Предписываемый дхармашастрами брак — это брахманический идеал, в выполнении которого сами брахманы должны де-

монстрировать особую скрупулезность. Отсюда характерные для брахманов разные запретительные брачные обычаи (как например, «детские браки», запрет на замужество вдов и даже отсутствие развода), которые имеют в глазах общества высокую ценность и сообщают практикующей их *джати* высокий социальный статус. Почти повсеместно кастовые общности, образ жизни которых разрешает развод и повторное замужество вдов, рассматриваются как отличающиеся от более утонченных и культурных групп населения своей нецивилизованностью и низкими нравами. Разные варианты «некультурных» и полусанскритизированных браков рассматриваются как особенности образа жизни конкретных *джати*. Даже в самих брахманских кастах наблюдается большое разнообразие брачных обычаев и строения *джати* в связи с ними. Исследователи говорят о необычных и по виду совершенно несанскритизированных порядках. Например, брахманские касты *баига* (Bāiga) и *агария* (Agariyā) Центральных провинций практиковали брак девушки с сыном брата матери, называя его «возврат женщины», или «отплатить за молоко». Идея в том, что, взяв женщину в ее семье, мужчина оплатит за нее, возвратив другую женщину, свою дочь, в следующем поколении. Этот обычай рассматривался как результат брачных контактов между ариями и дравидами: патрилинейные кланы хотели брать женщин из матрилинейных кланов, и те настаивали на возврате им женщин. Как бы то ни было, этот несанскритский обычай кросскузенного брака распространен у многих уважаемых *джати* Южной Индии. Он характерен даже для нескольких подразделений брахманов. Э. Тэрстон уверяет, что наблюдал его у *дешастха* (Deśasthā) — брахманов Махараштры и *айяр* (Ayyar) — брахманов Карнатаки [Thurston 1907: 54]. Все это брахманские группы северного происхождения, пришедшие в ходе санскритизации на Юг. «Есть сведения, что на юге страны маратхов сын или дочь брата может вступить в брак с дочерью или сыном сестры, если у них *готра* по отцу разная. Браки такого типа столь широко распространены, что часто мальчика женят на женщине, которая гораздо старше его. Даже австралийская система, которая разрешает браки между поколением дедов и внуков, была. В этом случае играет свою роль верование, что внук — это перерожденный дед» [Trautmann 1981: 28–29].

Брак будет верифицирован индуизмом в лице брахманов, совершающих этот обряд, только если он заключен по санскритизи-

рованным правилам, а именно: в брак вступают представители экзогамных групп, равных друг другу по статусу (изогамия) или различающихся по статусу на одну ступень (гипергамия). Именно экзогамные кланы могут вступить в отношения *анулома*! Правила брахманического брака подробно прописаны в дхармашастрах, а системы права, представленные в дхармашастрах, еще при англичанах были основой судопроизводства в сфере семейного законодательства. Современные законы о браке и о наследовании для индуистов были приняты в 1955 и 1956 г. соответственно. «В науке дхармы представлен шастрический идеал брака: “дарение девы” *каньядана* (*kanyādāna*). Это форма религиозного дара, то есть дар особенного, нереципрочного рода, и транзакция между дающим и реципиентом предполагает и поддерживает между ними отношения асимметричной природы <...> И все необходимые моменты в организации брака проистекают из такого понимания. Брак дарением начинается с символического принятия превосходства стороны жениха над стороной невесты <...> Эта идеология брака делает развод и замужество вдовы невозможным <...> Она также естественным образом включает патрилинейную перспективу» [Trautmann 1981: 27]. В таких отношениях берущие жену по определению имеют более высокий статус, чем дающие жену, и в этом представлении уже заложена иерархия и тенденция к гипергамии.

Напротив, дравидский кросскузенный брак *мурей* (*murai*), как считают исследователи, имеет выраженный реципрокный характер и построен на отношениях равенства. Для отдельного человека его кросскузены — это дочь и сын брата матери, сын и дочь сестры отца. Ортокузены — это дети двух братьев или двух сестер: дочь и сын сестры матери, сын и дочь брата отца. Категория ортокузенов в дравидских системах именуется теми же терминами родства, что и родные братья и сестры. Дравидские системы родства внимательно относятся к счету поколений и выделяют три поколения: нулевое поколение *эго*, поколение его родителей и его детей. В вопросах заключения кросскузенных браков всегда учитывается относительный возраст сторон: это не просто уточняющее определение, оно имеет содержательное значение и фиксируется особыми терминами. Общее правило брака *мурей* такое: мужчина берет в жены дочь брата матери или дочь сестры отца. Но при практическом применении это общее правило детализируется в связи с требованиями экзогамии, о существо-

вании которой в дравидских *джати* индологи практически не знают — они доверяют брахманам и их комментариям по поводу «дикости» и некультурности дравидских якобы кровосмесительных брачных обычаев. Брахманы исходят из того очевидного факта, что кросскузенный брак в принципе дает обмен дочери на невестку. И там, где демографическая ситуация не идеальная, и под влиянием уточняющих правил (матрилатеральное правило: в некоторых *джати* человек женится только на дочери брата матери; патрилатеральное правило: некто может, должен жениться только на дочери сестры отца), дравидский брак всегда имеет характер обмена сестрами, пусть и непрямого. А в разрезе поколений он дает постоянную связь по браку между двумя линиджами через повторение брачных союзов в каждом поколении. Брахманический брак с его правилами экзогамии запрещает обмен сестрами и его эквиваленты, и этот запрет действует на глубину пяти-семи поколений (по правилу *сапинда*). Существует и недетализированное правило: «берущие жен» не могут быть «дающими жен», и наоборот, нельзя взять жену там, куда отдана сестра. Поддержание особой родственной близости через брак кровных родственников запрещено в индоарийских и брахманических правилах брака, где сакрализованными законами определены запретные для брака степени родства, и даже неблизкие родственники не могут вступить в брак.

Очевидно, перед нами очередной сложный вопрос теории индийского кастового общества, а именно неизученность экзогамии родственных групп и ее «отдельное стояние» от кастовой проблематики. В индийских обстоятельствах этот фактор невозможно игнорировать. Еще Г. С. Гхурье наставлял своих коллег: «Все эти брачные направления, аспекты, измерения кастовой жизни были главным предметом интереса антропологов XX в. Под влиянием Л. Дюмона многие теоретики рассматривали брачные законы как определяющий принцип индийского социального строя, по крайней мере для тех, кто является индуистом. При таком подходе каста становится радикально отличающейся от родственно-ориентированных социальных систем, нарисованных антропологами для всего остального мира. “Кастовые индуисты” рассматриваются как строящие брачные сети, стоящие отдельно от кровных связей, происхождения и отношений свойства. В то время как скорее кровные связи ответственны за социальные взаимоотношения людей» [Ghurye 1969: 54]. Рассматривать брак

в традиционном обществе независимо от родственных отношений, от традиционной идеологии брака, связанной с правилами избегания инцеста и т. д., обращая внимание лишь на иерархию кастовых общностей, действительно не совсем верно. Дальнейшие объяснения ставят своей целью дать аргументы в пользу моего тезиса: антропология множества разных *джати* показывает, что в вопросах брака — и на Юге, и на Севере — главное значение имеет паритет статусов у экзогамных составных компонентов каждой *джати*.

Экзогамия в кастовом обществе.

В кастовом обществе экзогамия носит характер структурного принципа, что говорит о решающем влиянии родственной самоорганизации на формирование и состав традиционной социальной организации. Однако требования экзогамии и конфигурации экзогамных кругов предельно запутанны. Они усложнились в результате наложения двух социальных систем: индоарийской брахманической с ее патрилинейными кланами, отраженной в законодательных установлениях санскритских дхармашастр, и автохтонной с ее традициями матрилинейности, которые ныне проглядывают из-под брахманических норм. Нарушения экзогамии способны обрушить *карму*, поэтому люди относятся к ним предельно внимательно. Но понять правила «культурной» экзогамии и тем самым избежать опасности нарушения *дхармы* очень непросто. При этом и сами брахманы не заинтересованы в том, чтобы правила избегания инцеста и эксцеста были ясными и понятными. В этой «мутной воде» они ловят свою рыбку. В объяснениях на тему правильного заключения брачных союзов их огромная власть; только за собой они держат право толковать тексты и законодательные установления, обычное право и астрологические знаки. За свои советы на эти темы они берут рисом и топленым маслом, медом и кокосами, новыми *дхоти* для себя и сына и шелковыми сари для жены.

Единственный способ внести ясность — рассмотреть строение *джати* как категории родственности в связи со строго соблюдаемой экзогамией родственных институтов. И будет более правильно придерживаться при этом брахманического учения и ортодоксальной терминологии, потому что эта тематика великолепно разработана древними индийскими законоучителями (Ману, Яджнявалкья, Нарада, Гаутама, Васиштха, Харадатта

и др.) в дхармашастрах, дхармасутрах, грихьясутрах. Традиционная социальная организация кастового общества — материальный субстрат этого по-настоящему научно разработанного и поэтому действенного законодательства в области семейного права. Древнеиндийские законодатели подробно рассматривали три важнейших контекста, в которых имеет значение концепт родства — брак, связанное со смертью ритуальное осквернение, наследование. В разных ситуациях задействованы разные конфигурации родственных связей и разные аспекты прав и обязанностей. В бытовом применении, особенно в практике жизни невысоких кастовых слоев, происходит полное смешение требований закона, и отсюда запутанность деталей правовых и традиционных предписаний и самого субъекта правовых отношений. Антропологи имеют возможность наблюдать практически только такое некавалифицированное правоприменение. Вместе с тем в указанных случаях небрахманские *джати* демонстрируют уцелевшие в ходе санскритизации собственные оригинальные нормы обычного права, что для социальной антропологии имеет огромную ценность.

В системе брачных отношений главную роль играет *кула/го-тра* как максимальный экзогамный составной компонент системы. Брахманские экзогамные группы называются *готра*, и с подачи брахманов слово вошло в науку как обобщающий термин для главного экзогамного подразделения любой *джати*. Дравидское слово *кулам-кула* понятно практически во всех языках и используется как обобщающее название для клана как наибольшего экзогамного подразделения во множестве небрахманских *джати* разных уровней, хотя могут быть и такие названия, как *гот* (*got*), *иллам* (*illam*), *мул* (*mūl*), *пхед* (*phaid*), *паль* (*pal*), *пангат* (*pangāt*), *бани* (*bāni*), *тхат* (*thāt*), *нукх* (*nūkh*), *кури* (*kuṛī*), *кхель* (*khel*) и др.

В древнеиндийском законодательстве осмыслялись те же проблемы, с которыми сталкивается современный исследователь: нужно разграничить круги членов большесемейной общины и линиджа, выявить конфигурации клана, права и обязанности тех и других. Кто именно по праву рождения и по браку мог претендовать на совместное пользование достигнутыми социальными позициями и на наследование полученных благ и самой возможности заработать новые, законодатели выясняли очень скрупулезно, и тексты дхармашастр полны описаниями этих свя-

зей. Признаваемый круг родственников ревниво защищает свои позиции и благосостояние и не пускает к себе посторонних. Древние законоучители много внимания уделяли разработке правовых последствий усыновления, поскольку оно могло неконтролируемо вмешаться в вопросы родства и наследования. В этих текстах родственный коллектив описывается как круг участников ритуалов жизненного цикла и почитания предков. Особенное внимание уделяется обязанности родственников участвовать в похоронных обрядах, тесно связанной с правом наследования [см., напр.: Kapadia 1947: 7–46, 275–310]. В *дхармашастрах* конкретизируются правила наследования лидерства в патрилинейной родственной группе и детально разъясняется, какой и который из сыновей может считаться наследником, каковы права жен и дочерей и т. д. Функциональный анализ системы показывает, что общий ритуал (почитание предков ритуалами *шраддха*, вера в помощь богини-матери клана, обряды жизненного цикла, ритуалы, фиксированные по календарю — месячному, годичному, ежедневное культовое предписание) служит надежным способом фиксации границ *джати* и кулы, а участие в ритуалах подтверждает причастность к этому кругу. В родственном кругу реализуется практическая концепция индуизма *джати-дхарма* со всей ее скрупулезной регламентацией «ритуала жизни». Все эти факты говорят о том, что кастовый строй зависит от данного уровня самосознания и самоорганизации. Понятно также, что характерная для касты «наследственная профессия», или, точнее, рабочее место, передается именно в этом кругу претендентов. Родственные связи лежат в основе кастовых отношений.

Индийские исследователи этой проблематики, среди которых выдающееся место принадлежит К. М. Кападия, И. Карве и Г. С. Гхурье, на основе изучения Вед, дхармашастр и других источников прослеживают изменение брахманических подходов и установок в этом вопросе. Развитие обычного права в области брака тесно связано с санскритизацией аборигенного населения Индии. Сначала сами арии приняли дравидские правила учета родственных связей. А уже потом они, вошедшие в брахманическое право, стали рассматриваться как знак «культурности», «санскритского брака», и отказ от характерных для дравидов «некультурных» брачных обычаев в пользу брака, основанного на экзогамии патрилинейного клана и правиле *анулома*, сделался необходимым компонентом санскритизации. Только соответство-

вавшая этим нормам *джати* могла рассчитывать на высокий статус в кастовом обществе. Но поскольку санскритизация часто оказывалась неглубокой, многие *джати* сохраняют собственные правила брака и связанные с ними конфигурации родственных связей, несмотря на формальное признание брахманической терминологии. Это явление характерно для небрахманских *джати* и очень затрудняет исследование.

Индийские специалисты считают, что по ведической литературе и эпосам заметно: во время появления ариев в Индии у них не было специально сформулированных правил экзогамии [Karadia 1947: 80; Jaiswal 2000: 80]. Ведические арии вели патрилинейный счет родства и запрещали кровосмесительные союзы между отцом и дочерью, матерью и сыном, а также между братьями и сестрами. Браки между другими представителями семейно-родственной группы были возможны, в частности, потому, что сообщество ариев не было многочисленным. К. М. Кападия упоминает наставление Ригведы против инцеста: «...если тебе дадут в жены близкую родственницу — это то же самое, что твоей “долей” будет жир, подмешанный к топленому маслу в жертвоприношении (то есть тебя обманывают и нарушают твое право. — Е. У.)» [Karadia 1947: 62]. Однако похоже, что в поздневедический период уже был широко распространен кросскузенный брак. Упоминания о брачных союзах эпических героев с дочерью брата матери часты в Махабхарате: Арджуна женился на Субхадре, дочери брата своей матери; так же поступили его сын Абхиманью и брат Сахадева. Кришна женился на Рукмини, дочери брата своей матери, и подобным образом поступили его сын Прадьюмна и внук Анируддха. В эпической и пуранической литературе неизвестны примеры ортокузенного брака (брака с дочерью брата отца или с дочерью сестры матери). Они рассматривались как кровосмешение. Автор Законов Ману очень строго порицает брак с дочерью сестры матери: кто так женится, говорит он, лишается своей касты, так как сестра матери — не кто иной, как мать [Manu 1886: XI, 72]. Брахманические правила также строго запрещают переходить границу поколений.

Эти факты говорят о том влиянии, которое обычаи дравидских автохтонов Индии оказали на ведическое общество, которое, что бы ни говорилось в брахманической традиции, усвоило многие существенные черты культуры местного населения. Автохтонные дравидские племена строго соблюдали табу на инцест,

и со времен первобытного общества в названиях множества южноиндийских *джати* сохранилась память о тотемах (на Севере таких названий гораздо меньше). Поэтому в теории касты считается, что матрилиатеральная форма кросскузенного брака является следствием уступок матрилинейного права патрилинейному под его давлением. Дж. Хаттон, например, дает следующее объяснение: при матрилинейном праве человек не может передать имущество собственным детям. Если он хочет, чтобы его дети все-таки получили наследство, он должен женить своих детей на детях своей сестры, так как она наследует его имущество. Поэтому заключаются браки с дочерью брата матери или дочерью сестры отца, то есть кросскузенные браки [Hutton 1946: 55].

Под влиянием матрилинейного обычного права дравидских автохтонов в конце ведического периода в брахманическом кодифицированном праве появился двусторонний счет родства, и вместе с ним появились подробно разработанные правила кастовой экзогамии. Кодифицированные в дхармашастрах правила кастовой экзогамии принимают во внимание несколько способов счета родства — не только по материнской и отцовской линии, но и сложно-композиционные методы, разобраться в которых практически не удастся даже антропологам, получившим шастрическое образование! Есть и второй момент. Законоучителей интересовали вопросы проведения ритуалов, но они тесно связаны с правами на совместное пользование имуществом и особенно на наследование имущества и достигнутых социальных позиций. Эти проблемы обсуждаются в терминах «запретного брака», то есть в очерчивании круга самых родных людей, с которыми нужно делить свое имущество, которым можно передавать свою профессию и рабочее место, но с которыми по определению нельзя вступать в брак. Круг таких родственников описывается в шастрическом праве в терминах *саготра* (*sagotra*, букв. «из одного коровьего стойла») и *сапинда* (*sapinda*, букв. «связанные по совместным поминальным по предкам рисовым клецкам»), второй вариант перевода: «те, кто имеет те же самые частички тела»). Лексемы *сапинда* и *саготра* определяют круг людей, которые участвуют в одних обрядах жизненного цикла. Слово *готра* в значении «коровье стойло» встречается еще в Ригведе; впоследствии оно стало означать любую замкнутую в своем существовании группу родственных явлений и предметов, например, горную грядку. В интересующем нас контексте с ведических времен *готра* —

это «те, кто существует совместно», и слово может применяться и к семье, и к тем родственным коллективам, которые в литературе о касте называются «линидж», «клан». В Северной Индии принято, что «совместно существует» агнатный коллектив родственников, линидж и пришедшие в дом свекра жёны — в виде семейной общины. В этом пункте в антропологии дхармашастр начинается детализация в различении между членами патрилинейного клана *gotra* и теми, кто «имеет одинаковые частички тела». Вероятно, в дхармашастрах оно проведено едва ли не точнее чем в науке. Вопрос в том, насколько хорошо мы все можем понять древнеиндийских законоучителей. Язык санскрит дает подсказку. Он различает *gotra* и *sagotra*, *piṇḍa* и *sapiṇḍa*. В словах *sa-gotra* и *sa-piṇḍa* префикс указывает на причастность к *gotre* и на общность по обладанию частичками тела (жертвенными клецками — кучками риса) или на совместное принесение их в жертву предкам.

Круг родственников *сапинда* складывается по общей для всех них обязанности совершать поминальные обряды по одному и тому же человеку и с правом наследовать его имущество. Несмотря на то что и само слово, и ситуация однозначно указывают на связь с обрядами проводов умершего и с наследованием, родственная группа *сапинда* стала со временем учитываться при заключении браков. Это, как указывают индийские знатоки вопроса, не добавило смысла и лишь дополнительно затруднило толкование закона. И рождение, и смерть накладывают на семью осквернение, так что речь ведется о периоде ритуальной нечистоты и завершающих его очистительных обрядах. Кроме того, на строго определенное долгое время назначаются поминальные обряды *шраддха* (*śrāddha*). Законоучитель Гаутама считал, что родственник *сапинда* держит десятидневный период ритуальной нечистоты, — это максимальный срок и соответственно показатель самого близкого родства. «Те, кто родился от одного тела, являются *сапинда* друг другу. Ребенок является *сапинда* своему отцу и своей матери. Он также *сапинда* братьям, сестрам, отцу и деду своего отца, а также братьям, сестрам, отцу и деду матери. Он *сапинда* своим кузенам — детям сестры отца, детям сестры матери, детям брата отца, детям брата матери, так как он имеет общие с ними частички тела или по материнской, или по отцовской стороне. В этом значении слова *пинда* говорит о том, что родство по крови устанавливается с обеих — и отцовской, и мате-

ринской — сторон» [Karve 1965: 55]. Родные *сапинда* — те, кто является потомком пяти и даже семи поколений ваших отцов и дедов по отцу и матери, и плюс их жены и мужа. Круги близкого родства очень широкие и очень многочисленные.

Соответственно в современном состоянии требование предписанного дхармашастрами «запрета на брак» выражается в двух правилах. Первое — «экзогамия *готры*», оно запрещает браки между членами патрилинейного клана, в кругу агнатных родственников. Второе — правило *сапинда* — запрещает браки между любыми двумя претендентами, если они имеют общего предка в определенной степени родства со стороны отца и в меньшей степени со стороны матери. Дхармашастры наставляют: «Мужчина не должен жениться на девушке, которая является ему родственницей — по мужской линии до седьмого колена, а по материнской — до пятого» [Karve 1965: 55]. В реальности число это различно у разных *джати* и в разных частях Индии — как правило, семь и пять, шесть и четыре, хотя нередко материнская сторона учитывается только до трех степеней. Однако это общее правило должно детализироваться: не всегда возможно его реально соблюсти. В частности, особенно в среде высших *джати* Индии, и сегодня запрещены браки с представителями четырех *готр*: собственной, *готры* матери и *готр* бабушек по отцу и по матери. Это так называемое правило четырех готр является своеобразным совмещением правил экзогамии по кругу родственников *саготра* и *сапинда*.

Экзогамия *сапинда* и экзогамия *готры* соблюдается в *джати* высокого уровня. Если *джати* не придерживается строгих шастрических норм экзогамии, она руководствуется обычным правом. Но общая идея такова, что чем выше *джати*, тем более строго она придерживается различных регламентирующих правил социального взаимодействия, в том числе и брачных. В результате совмещения добрахманических норм и брахманических требований появляются разные варианты правил экзогамии: например, у пригималайских *пахари* (Pahārī) человек не может взять жену из своего клана, из того клана, куда отдал замуж дочь, из родного клана своей матери, в том числе и приемной, из родного клана бабушки по отцу и по матери (в том числе приемных) [Parry 1979: 221–222]. Упрощенная формула этого правила, практикуемая в невысоких кастах, такова: браки между двумя семьями запрещены, пока память о предыдущих браках сохраняется в заин-

тересованных в новом браке семьях. Это немного уменьшает те трудности, которые возникают в случае следования особо строгим формулам экзогамии. И хотя после принятия Закона о браке для индуистов (Hindu Marriage Act) в 1955 г. это можно не принимать во внимание, мало кто осмеливается нарушать законы предков.

Посмотрим на характер брахманских *готр*. В вопросах определения конфигурации *готры* законоучители Ману, Васиштха, Гаутама и Райтхинаси остаются главными авторитетами, и их правила принимаются во внимание до сих пор. Они учили, что *готра* — это самая широкая патрилинейная родственная группа, такая, в которой уже невозможно реально проследить родство; как считается, это наступает за пределами 14 поколений. В нашей терминологии это клан. В пределах *готры* есть более конкретно ощущаемые степени родства, а именно *сакуля* (*sakulyā*, букв. «одной кулы»), те, кто может проследить свое общее происхождение, обычно в пределах 14 поколений. Из них семь поколений входят в круг *сапинда* [Karadia 1947: 278]. Ситуация становится более понятной, если иметь в виду, что все *саготра* носят одно клановое имя. Соответственно в круге *сапинда* будут не только носители вашей собственной от отца полученной фамилии, но и встретятся фамилии ваших родных по их бракам с вашими *саготра*. Круги родственников *саготра* и *сапинда* не совпадают, хотя они частично состоят из одних и тех же людей и обычно участвуют в одних обрядах жизненного цикла для всей родственной группы. Однако агнатные родственники, члены *готры*, *готрика* (*gotrika*), сами проводят обряды, а *сапинда* на них только присутствуют. В других ситуациях люди из группы ваших *сапинда*, будучи *готрика* для своей агнатной семьи, тоже сами проводят обряды. Это делают, как известно, старшие мужчины семьи, и конфигурация «три поколения вверх и вниз от *эго* по мужской линии» является сакраментальной в индуистском ритуале.

Брахманы, оценив экзогамные ограничения как религиозный принцип, развили их в нескольких направлениях: великие законоучители творчески подходили к задаче, и это заметно по той конкуренции толкований, которая отразилась в традициях школ древнеиндийского права, берущих начало от первых законоучителей. Концепт родства стал во многих случаях предметом умозрительной формально-логической игры интеллекта, которая породила такие понятия, как «*samānodakatva*», жизненное содержание ко-

торых неизвестно, видимо, уже никому. В итоге брахманическая экзогамия перестала быть строго функциональной. Но брахманы с постоянством боролись за то, чтобы сделать этот идеал все более и более широко распространенным через санскритизацию. Вместе с тем они стремились ограничить доступ в свой круг и возвели непреодолимую преграду в виде теории своей святости и ритуальной чистоты, соврожденной брахманам и заслуженной еще в прошлых жизнях. Брахманские *готры* явно носят характер заимствованной, иногда даже «декоративной» престижно-статусной идентификации: они, как признают индийские авторы-брахманы, очень запутанные и остаются действительно важными только в духовной традиции учительства. То, что о них говорится в контексте заключения браков между брахманами, не находит полного практического подтверждения. Учение брахманов о *готрах* нагружено идеологическими и престижно-статусными коннотациями; его сопровождает обильное мифотворчество. Собственные *готры* брахманы возвели к семи великим мудрецам-*риши*, семи сыновьям Брахмы, тем, кто «слышал» часть Веды, которую они передали человечеству. Традиционное объяснение происхождению брахманских *готр* таково: когда брахманы озаботились поисками своих предков, они выбрали ту систему, которая имеет восемь компонентов и символически восходит к созвездию Большой Медведицы¹⁴. Это созвездие является для ведической традиции астрономической доминантой. Восьмая — звезда Канопус, соотносимая с *риши* Агастья, санскритизировавшего дравидские земли. Тем самым провозглашается идея духовного родства и преемственности со святыми персонами. Список этих персон, *gotrakāra ṛṣi* (букв. «риши-создателей готр») различен в разных священных книгах, но сами *готры*, названные по именам *риши*, таковы: Кашьяпа, Васиштха, Агастья, Бхригу, Гаутама и Бхарадваджа (две последние иногда объединяются под именем Ангираса), Атри и Вишвамित्रа. В дополнение к ним существует десять *готр*, основанных кшатриями, которые стали брахманами [Blunt 1931: 43], и бесчисленные другие *готры*, основанные потомками первоначальных семи или восьми. В научной литературе список этих брахманских *готр* появился стараниями английского администратора-ученого Джона Бру, и его научный подвиг никто не смог повторить; списки стали класси-

¹⁴ Это во всех отношениях возвышенный тотем брахманской общности.

ческими. «Количество брахманских *gotr*, перечисленных у Джона Бру и взятых им из древнего текста Баудхьяны, — не менее 900. Число брахманских *gotr*, перечисленных в одной из самых поздних санскритских книг по ритуалу — Самскаракаустубха (XVIII в., Махараштра), включает уже около 1600 *gotr*» [Carstairs 1957: 232]. По моим предположениям, брахманские экзогамные *gotры* являются брахманскими кланами, которые усложнены линиями духовного родства и иными добавлениями мифологизированных «привязок» к святым именам и линиям наставничества. Они стали во многом искусственными престижными категориями, структурированными по типу клана, и как-то учитываются при заключении брака. Как именно, из описаний понять нельзя, и это не вопрос тайного знания: это проблема нежизненности ментального конструкта «брахманская *gotра*».

Жреческие категории брахманов не живут клановыми общинами (тем более такими, которые столетиями обитают на одной территории, как характерно для многих небрахманских *джати*) и не ведут хозяйство большими родственными коллективами: общество кормит отдельные семьи брахманов-жрецов ежедневно и постоянно. Каждый из брахманов во время инициации индивидуально присоединяет себя к линии духовного родства и школе ритуала, которую он берет у своего наставника-*гуру*. Он получает своеобразный шифр *правара* (*pravara*), священную лексическую формулу, в которой представлены имена реальных (*laukika-gotra*, мирская *gotра*) и духовных предков (*arṣa-gotra*, линия от *риши*). Поэтому в *правара* иногда встречаются одинаковые имена *риши* у представителей разных *gotr*, и в одной *gotре* у последователей разных ведических школ ритуала разные *правара*. «*Правара* с именами предков зачитывается в определенные моменты ведического ритуала, и тем самым предки почитаются во время богослужения. Дважды в день брахман выполняет *сандхья*, или молитвенное почитание своих богов и предков на рассвете и в сумерках, во время которого повторяет свою *правара*» [Dubois 1906: 218]. Эти зашифрованные коды духовной преемственности и реального родства составляют для отдельных брахманов в индивидуальном порядке, буквально как цифровой код в замке, и полные совпадения кодов нечасты. Частичные совпадения кодов *правара* являются признаками близкого родства и экзогамных запретов. Все обладатели этих совпадений считаются входящими в одну родственную группу *гана* (*gaṇa*, букв. «племя, дружина»),

и *гана* одной *готры* — это аналоги линиджей в составе кланово-общинных структур иных *джати*. Поэтому брахманы придают своей *праваре* первостепенное значение. Каждый ортодоксальный брахман должен не только знать свою *правару*, которую он повторяет в молитвенной формуле, но должен уметь определить соотношение своей *готры* с *готрами* других людей. Идентификация по *готре* и по *праваре* играет роль маркера экзогамии при заключении браков между брахманами. Каждое совпадение имен в *готре* и *праваре* брачных партнеров (у девушки это *готра* и *правара* отца) является сигналом к запрещению брака. В *готрах* Бхригу и Агастья, например, запрет на брак распространяется на группы, у которых в *праваре* один общий предок из трех или два из пяти. Также надо подчеркнуть, что определенные *готры* никогда не могут вступать в брак друг с другом — предположительно на том основании, что их основатели некогда были связаны между собой родственными отношениями. Например, совершенно невозможно заключение брака между брахманами *готр* Кашьяпа и Васиштха. Землевладельческие брахманские группы в своих социально-экономических ролях существенно отличаются от жреческих, в этом кругу формируются обычные семейные общины, но и мирские брахманы неизменно соблюдают *готру* и *правару*: эта идентификация для брахмана является определяющей.

Вся эта сложная брахманская наука имеет целью подчеркнуть приоритетное значение патриархальных отношений в брахманической традиции: родственники по матери и по жене *йонисамбандха* (*yonisambandha*, букв. «связанные через лоно») приравнены в обрядах к учителю, его сыну, его жене, ученику или соученику [Karadia 1947: 256].

Наличие *готр* всегда считалось одним из главных признаков санскритизации для небрахманских *джати* и сегодня остается маркером высокого кастового статуса. Строго говоря, в небрахманских *джати* *готра* может быть получена только по праву «второго рождения». «Дваждырожденные» небрахманских *джати* во время церемонии инициации, принимая священный шнур, специально провозглашают свою принадлежность к определенной *готре* в этом обряде. Таким образом, мужчины высших варн имеют идентификацию по *готрам* — часто вполне формальную, но всегда престижно-статусную. При этом часто наблюдается своеобразное «присоединение» параметров престижной брахманской *готры* к параметрам реальных небрахманских кланов-

кул; случается даже такое, что идентичность по патрилинейному клану *готра* “сочетается” с оригинальной матрилинейной филиацией. Некоторые *джати* в своем стремлении к санскритизации начинают подражать обладателям *готр* и провозглашают, что они и сами относятся к той или иной из брахманских *готр*. Это явление очень затрудняет анализ системы, вызывая смешение функциональных, престижных и даже «декоративных» параметров и номинаций.

Теперь, когда брахманический идеал родства и экзогамии нам понятен, рассмотрим реальную картину экзогамии кланов и родственных групп в разных *джати*. В небрахманских *джати* круг *кулы* очерчен точно и бескомпромиссно, потому что именно *кула*, экзогамный клан, является главным агентом брачной системы. Для кул разных каст характерны общее для всех имя и запрет на взаимные браки между составляющими их более мелкими семейно-родственными группами. Все эти люди соблюдают одну *кула-дхарму*: почитают предков (вплоть до единого предка-основателя) и единое божество-хранителя *кула-девата* или *кула-деви*. *Кулы* часто имеют свой тотем, как правило, это дерево определенного вида. «Дхармашастры о них (небрахманских *джати*. — Е. У.) не говорят, так же как не говорят ни о каком из небрахманских экзогамных кланов и линиджей — без сомнения потому, что те сами о себе позаботятся в соответствии с правилами *джати-дхармы* и *кула-дхармы*, бессмертными проявлениями жизни касты и клана» [Gautmann 1981: 244]. Эти проявления выглядят чаще всего как наложение брахманического влияния на оригинальные представления, унаследованные из добрахманической и даже первобытной жизни. Подобными терминологически крайне запутанными описаниями полны словари каст и племен и книги по кастовой проблематике. Я выбрала характерные сложности, и их можно рассмотреть как примеры (социальная терминология оставлена здесь как в оригинальных цитатах).

По принципиальной идее *кула* — строго экзогамная единица. Но даже среди брахманских *джати* есть такие, в которых *готры* неэкзогамные. Например, *сакалдвипи* (Sākaldvīpi) — брахманы Бихара — делятся на подразделения *пур* (pur), которые не совпадают с их *готрами*; но эти *пур* суть экзогамные группы. *Сакалдвипи* соблюдают условие, что брак заключается между *пурами*, и в результате такой брак может оказаться в пределах одной *готры*. Подобная система существует и у *сарасват* (Sāraswat) —

брахманов Панджаба [Hutton 1946: 50]. Это говорит о том, что эти *джати*, являющиеся ныне брахманскими, сохранили свою до-брахманическую клановую организацию, то есть определенно прошли в свое время санскритизацию.

В состав касты *бхуинхар* (Bhuinhār) Бихара входят экзогамные подразделения *мул*, которые носят территориальные и профессиональные названия, а также названия брахманских *готр* — всего 84 мула, и «в тех случаях, когда экзогамия территориальных подразделений *мул* вступает в конфликт с готрой, а это часто случается, то *мул* преобладает над готрой» [Blunt 1931: 45].

Ахирь, земледельческая каста Панджаба и Уттар Прадеша, практикуют экзогамию *готр*, которые называются у них *гот* в западных районах расселения и *мул* — в восточных. Эти *мул* делятся на более мелкие подразделения *пурукх* (purukh), которые «формируют основу экзогамии у *ахиров* там, где у них нет готр или мулов» [Shah 1974: 231].

Многие *готры* касты *голапураб* (Golapurab) в дистрикте Агра называются по их деревням, а некоторые — по занятиям [Crooke 1896: 2, 423]. Это указывает на то, что речь должна вестись о многих пастушеских *джати*, которые сохраняют свои докастовые брачные обычаи, в том числе экзогамию деревни, а экзогамия *готр* появилась вследствие санскритизации как вполне декоративная.

Каста *кхангар* (Khangār) Центральных Провинций имеет в своем составе четыре подразделения: *рай* (Rai), *мирдха* (Mirdhā), *карбал* (Karbāl) и *дахат* (Dāhat). Первые три вступают в брак между собой. Четвертое подразделение эндогамное, и «первые три на него смотрят свысока за то, что те держат свиней <...>. Но племя в целом делится на тридцать и более готр, которые являются в сущности экзогамными тотемными кланами» [Russel and Hiralal 1916: III, 440].

Думал (Dumāl), земледельческая *джати* Ориссы, «имеет три подразделения *барга* (barga), отличительной чертой которых являются особые занятия, три секции *митти* (mittī), различные по их территориальному происхождению, и три группы *гот* (got), которые есть тотемные кланы. Правила экзогамии принимают в расчет все три типа идентичности, и жених и невеста должны иметь хотя бы одну из них различную, не обязательно все три» [Russel and Hiralal 1916: 2, 530].

Наттикомтей четти (Nāttikoṭṭai Chetti), торговая *джати* Мадурь, называет свои девять очевидно экзогамных подразделе-

ний по девяти храмам, в которых они совершают обряды. Эти экзогамные группы называются *ковил* (kovil, букв. «храм») и состоят из более мелких экзогамных подразделений, и все придерживаются обычая заключать брак с дочерью сестры отца [Thurston 1907–1909: 5, 261, 265].

Гоала (Goālā) Бихара имеют два эндогамных подразделения, две подкасты, которые демонстрируют характерную картину брачных правил. «Подкасты называются *наомулия* и *саммулия* (Naomūliyā, Sātmūliyā, букв. «девять *мулов*» и «семь *мулов*», или кланов. — *Е. У.*), потому что первые должны избегать девяти мулов, а вторые семи мулов: 1) собственный, то есть мул своего отца; 2) отца матери; 3) отца матери матери; 4) отца матери матери матери; 5) отца матери отца и т. д.» [Pradhan 1966: 232]. Это объяснение выглядит неправдоподобным, хотя явно получено от местных информантов. Речь на самом деле идет о том, что обе *джати* касты *гоала* объединяют по девять и семь кланов-мулов соответственно, и браки заключаются в этих эндогамных кругах, с учетом экзогамии мулов. Не случайно автор исследования все-таки назвал группы *наомулия* и *саммулия* «подкастами». Иначе брачное поле не могло бы работать из-за недостатка функциональных компонентов.

Примеры этого рода можно множить, но уже понятно, как выглядит ситуация и каким образом оговаривается значение и роль этих клановых групп в составе отдельных *джати*. Чтобы система могла работать, экзогамных единиц в составе *джати* должно быть не менее двух.

Основным экзогамным компонентом тамильской социальной структуры, как мы видели, является *кулам*, находящийся под защитой богини-матери *кулатевам* (неточное произношение слова «кула-деви») [Bayly 1992: 39]. Термин «кула-деви» говорит об успехах санскритизации. Экзогамные линиджи тамилы часто называются *пангали* (paṅgālī), для них характерны тотемные имена, чаще всего производные от топонимов, названий рек и водоемов. И это уже свидетельство «суверенитета» во внутреннем мире тамильских *джати*. Культурная независимость от брахманов и своеобразие этнической самобытности проявляются, как и во всех остальных *джати*, именно на уровне экзогамных родственных групп, которые расцениваются и оберегаются как «хранители сущности», или богоданного жизненного предназначения; об этом представлении упоминалось выше, в рассказе о брахманическом концепте *джати*.

Внимательное отношение к опасности, связанной с инцестом, и умение его избегать очень развиты в индийских кастовых общинах, в том числе в дравидских матриликальных общинах, однако наука вслед за брахманами считает, что в матрилинейных кланах дравидов экзогамия не соблюдается, о чем уже говорилось. В индийском традиционном мировоззрении существует представление о так называемой «чистоте крови», относящееся к области женского закрытого знания, благодаря которому устанавливаются надежные ориентиры экзогамии. В мире индийской касты именно экзогамия реально существует там, где исследователи ее обычно не видят и даже не подозревают о ее существовании, увлеченные поисками «эндогамии касты». Эндогамия же касты ведет себя, как грустно заметил П. Робб, «как улыбка Чеширского кота» [Robb 1995: 57]. В индийском космосе мир женщин — особая вселенная, а мир матриликальных общин уникален. Теперь в немалой степени благодаря настойчивости и такту европейских и американских женщин-исследовательниц, в числе которых первое место принадлежит К. Гоу, Дж. Менчер, Л. Минтурн, Х. Ламберт, Л. Фруцетти, эти представления известны науке, и выяснено, что женщины руководствуются подобными соображениями во всех уголках Индии. В «народном индуизме» эта проблематика осмысливается на языке житейских эмпирических знаний и наблюдений медицинского свойства. Учение о правильном зачатии детей выражается в разных общинах, у разных народов разными терминами и с разной степенью разработанности. Одно из важнейших соображений, которое принимается во внимание, состоит в том, что родители должны постараться, насколько это вообще возможно в условиях действия кармического принципа перерождения душ, передать ребенку свою собственную *джати*, гарантией чего является *анулома* (браки «по волосу»). Идея такая: если вы родились в *джати* камнетесов, то и после вас на земле должна остаться *джати* камнетесов, не испорченная вами. В некотором роде родители создают тела, в которых могут возродиться некие души, заслужившие рождение в этой *джати* своей *кармой*. Причем чаще всего высокая философия остается далеко за рамками обыденных представлений и наставлений, особенно в женском кругу, и влияние религии проявляется только в живучести верования. Общий ход мысли станет понятен на примере верований тамильской матрилинейной *джати* этнокастовой об-

щности *веллала*, который дается здесь по материалам Л. Фруцетти и ее коллег [Fruzzetti et.al. 1983: 8–29].

В данном сообществе эндогамная¹⁵ группа называется *вакеяра* (*vakaiyāga*, букв. «родственники»). Естественно, считается, что члены *вакеяра* равны между собой по параметру «качества рождения», или «сущности *джати*». Носителем этой сущности, или «кастовой чистоты» (такой термин употребляют сами исследователи), является кровь. Она, в представлении тамиллов, ответственна за многие проявления человеческой индивидуальности. Ребенок формируется из крови родителей и наследует те качества, которые они ему могут передать, обладая ими сами. Кровь конденсируется в виде семени, в котором содержатся в концентрированном виде качества отца, а сама концентрация качеств достигается их аккумулярованием в основании мозга, способом сексуального воздержания. У женщин конденсированная кровь становится грудным молоком.

Для поддержания «качества рождения» важны следующие традиционные соображения. «Кровь» имеет два аспекта: *утампу* (*utampu* ‘тело, вещество’) и *уир* (*uīr* ‘дух, нестатичность’). Они есть у каждого человека. «*Утампу* — мужской аспект крови, передающийся по линии “кастового предка” (так у авторов. — Е. У.): он сохраняется в *вакеяра* по мужской линии, в той его части, которая называется *кулам*» [Fruzzetti et.al. 1983: 13]. Речь идет о том, что *утампу* — та сущность, которая определяет рождение в данной конкретной *джати-вакеяра*, передается по мужской линии и «хранится» неприкосновенной в экзогамной группе *кула*, куда нет доступа посторонним влияниям. Так получается, что *утампу* — это та степень гарантии рождения в *джати* отца, которую могут обеспечить люди перед определяющим кармическим вердиктом высших сил. «*Уир* — женский аспект <...> Когда женщина выходит замуж, ее *утампу* становится идентичным *утампу* ее мужа, но ее *уир* остается неизменным. Как они говорят, жена берет линию родства своего мужа *котирам*, то есть его *кулам*, который является частью линии *котирам* в пределах нынешнего *вакеяра*» [Fruzzetti et. al. 1983: 13]. Подобные научные тексты для исследований о касте очень характерны: десятки непонятных и совершенно неразъясненных индийских слов должны создавать

¹⁵ Как говорят авторы, «группа, в пределах которой браки могут организоваться» [Fruzzetti et. al. 1983: 12].

впечатление высокопрофессионального подхода к делу. Попробуем истолковать эти сведения — они и вправду очень ценные, почерпнутые явно из первых рук. Итак, жена, приобретя в брачном общении с мужем его *утампу*, теперь сможет передать его детям. Здесь было бы важно уточнить у своих информантов, действительно «берет» она линию родства своего мужа (то есть вступает в его линидж) или только «приобретает качества» его рождения. Поскольку *джати* характеризуется матрилинейностью, то, видимо, речь идет лишь о способности «перенести» *утампу* мужа его детям. «Линия *котирам*», судя по тому что о ней сказано, — это явно *готра*, которая возводится обычно к самому Рае и мудрецам-*риши* в высших *джати* и к не менее известным мифическим персонажам во всех остальных *джати*. Поняв это по контексту, дополнительное доказательство своему толкованию я увидела в том, что слово *котирам* выглядит как явный фонетический вариант слова *готра*, с характерным тамильским оглушением звонких согласных. Это заимствование не выглядит необходимым в данном случае, оно, скорее всего, престижно-декоративное и говорит о том, что *джати* довольно высокая. «В конкретном *вакеяра* действуют два правила брака. Они делят *вакеяра* на две части, в которых браки возможны и невозможны. Брак, говорят южные индийцы, должен объединять двух людей, и, чтобы избежать инцеста, должно быть то, что можно объединять, то есть разные субстанции. Но это объединение не может быть тотальным: чтобы избежать инцеста, некоторая разность должна оставаться и после объединения. Такое возможно только при браке с детьми брата матери и сестры отца (и терминологическими расширениями этих связей). Брак с детьми сестры матери и брата отца они считают незаконным» [Fruzzetti et. al. 1983: 13–14]. Далее авторы разъясняют, что кросскузены имеют разный *утампу* и *уир*, и поэтому у них есть возможность объединить *утампу*, причем разница в *уир* останется. У детей родных сестер одинаковый *уир*, и при объединении *утампу* не останется разности; у детей родных братьев общий *утампу*, поэтому оба эти варианта браков невозможны как инцест.

В Бенгалии, например, где также широко распространено представление о «плохой крови», которую можно спровоцировать неверным подбором брачных партнеров, приходят к аналогичным выводам о предпочтительности кросс-кузенного и обменного брака [Fruzzetti, Östör 1984: 125–156]. В среде кашмирских

брахманов подобные представления делают предпочтительными обменные браки (до 45–67 %) [Madan 1983: 114]. Примеры этого типа многочисленны.

В рассмотренных представлениях заложены и обоснование императивной экзогамии родственных групп, «хранителей качества рождения/сущности» конкретных *джати*, и принципиальная ценность требований *анулома*, выполнение которых дает, как считают индийцы, поддержание каждой конкретной *джати* без утраты ее сущностного качества. Заметно, что и на уровне освященных дхармашастрами знаний, и на уровне традиционных представлений учение о запрете инцеста и опасностях эксцеста руководит брачным поведением практически всех индийских *джати*, которые, строго говоря, в современных условиях существуют как результат влияния идеологии и традиции на поведение людей.

Для выполнения сакраментальной перед лицом предков задачи воспроизводства клана экзогамные группы по необходимости объединяются на началах паритета «хранимых» ими свойств сущностной субстанции («чистоты крови», или ритуальной чистоты) в круг (банк, пул) брачных ресурсов. Круг этот может быть изогамным или гипергамным для составляющих его экзогамных компонентов. Так формируются и воспроизводятся конкретные *джати*, состав которых в историческом континууме не стабилен и не неизменен: *джати* пополняется новыми компонентами и теряет их. Важно отметить, что гипотеза о заимствовании кастовых моделей социальной организации у дравидов коренится в дравидских коннотациях рассмотренных выше традиций.

Традиционный для дравидских общин кросскузенный брак вызывает к жизни такие конфигурации семейно-родственных связей, для описания которых употребляется «зеркальное отражение терминологии кровного родства в группе родственников по браку» [Fruzzetti et al. 1983: 21]. Эту черту дравидских *джати* особенно подчеркивал Л. Дюмон, разработавший теорию «брачных альянсов» у южных каст [Dumont 1983; 1986], в которых роль свойственников рассматривается совершенно иначе, чем рекомендует брахманическая теория и чем принято в североиндийских общинах. В частности, Л. Дюмон считал, что в южных матрилокальных общинах с их кросскузенным браком «нет экзогамии» [Dumont 1988: 112]. Это мнение не может считаться верным в отношении всех дравидских *джати*. Т. Р. Тротманн доказывает, что экзогамия передается в дравидской терминологии через фикса-

цию относительного возраста и точное указание на происхождение кузенов, а широко распространенное мнение о том, что кузены называются теми же терминами, что родные братья и сестры [Кудрявцев 1992: 93; Karve 1965: 196–202], не вполне соответствует действительности. Посмотрим, как выглядят экзогамные ограничения в дравидской общине.

В матрилинейных *джати* дравидского Юга существует выраженная экзогамия матрилинейного клана, которая будет рассмотрена на примере практики кросскузенного брака в общине *наяров* (Nāyar), создавших удивительный симбиоз с местными брахманами *намбудури* (Nambūtiri). Странным образом в этнографии Индии кросскузенный брак практически никогда не рассматривается как учитывающий экзогамию родственной группы. Напротив, вслед за брахманической оценкой считается, что речь идет о «некультурном» по признаку инцеста близкородственном браке. Наиболее точный, хотя и несколько вульгарный, отчет о нем содержится в записках португальца Дуарте Барбосы (XVI в.), который писал о *намбудури*: «Они только один раз вступают в брак, как мы, и только старший из сыновей женится. Он считается главой всего клана и обладателем наследуемого имущества. Остальные братья остаются неженатыми всю жизнь. Эти брахманы держат своих женщин буквально в заточении, в большом уважении, и никто не может с ними вступить в недозволенные отношения. Неженатые братья вступают в половые отношения с женщинами-наярами, которые считают такое большой честью, а так как они брахманы, никто не смеет им отказать. Они только не могут брать себе женщину, которая старше по возрасту» [цит. по: Fuller 1976: 44]. В общих работах по теории касты это называется «гипергамный межкастовый брак» между патрилинейными брахманами-*намбудури* и матрилинейными *наярами*. Он считается совершенно особенным, отличным не только от брахманического брака, но и от преобладающих в дравидской культуре кросскузенных союзов. В таком традиционном для «науки о касте» ключе представлен обзор фактов в книге М. К. Кудрявцева [Кудрявцев 1992: 92–99]. «У некоторых каст Южной Индии традиционные брачные отношения построены на совершенно иных принципах, нежели в большинстве североиндийских каст <...> На крайнем юго-западе Индии у крупнейших каст Кералы наблюдаются в брачных отношениях существенные отклонения от общих для кастового общества норм. Причем нарушалась кас-

товая эндогамия именно в высших кастах, где она обычно особенно строга. Здесь взаимодействовали в (гипергамных) 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)» [Кудрявцев 1992: 93, 99]. Эти обычаи трактуются как «сексуальные услуги» женщин-наярок, носящие характер уплаты военной контрибуции завоевавшим наяров брахманам-*намбудури*, превращенной в престижную для обеих сторон долговременную традицию. При рассмотрении тех же фактов антропологии *наяров* под другим углом зрения оказывается, что межкастовая гипергамия часто возникает как результат поиска «брачных ресурсов» для экзогамных групп вне своей *джати* — по демографическим, ритуальным (во множестве случаев) и иным причинам. Я считаю, что *джати* *наяр* и *намбудури* относятся к одной этнокастовой общности, и никакого уникального насилия в характерных для них брачных обычаях нет. Ключом к пониманию этой действительно вполне экзотической культуры семейно-брачных отношений будет, как и повсюду в данном исследовании, анализ функций *джати* и ее экзогамных составляющих.

В прошлом все *наяры* жили в больших матриликальных общинах, которые назывались *таравад* (*tarawād*). Ядром общины *таравад* обычно являлся матрилинейный линидж, который состоял из нескольких сестер, их маленьких братьев (прошедшие инициацию братья перемещались в мужские дома), их матери (если она жива), детей этих сестер и детей дочерей этих сестер. Но многие *таравады* включали гораздо более широкий коллектив родственников численностью от 8 до 40 и более человек. *Таравад* — независимая экономическая единица, все его члены сообща владеют имуществом, которое постоянно то делится, то прирастает стараниями мужей женщин *таравада*. Мужья, даже постоянные, в этой семейной общине не жили, они навещали своих жен, не оставаясь даже ночевать. Брак *наяров* дислокальный. Для семейной культуры *наяров* характерны особенные обычаи. Н. Ялман отмечает, что *наярка*, например, не готовит еду своему мужу: «... это превращало бы ее в жену. Он также избегает осквернения через желудок, которое считается особенно глубоким. Поэтому муж навещает жену, только когда всякая еда кончилась (уже

поужинали. — Е. У.)»¹⁶ [Yalman 1963: 42]. Глава *таравада* — защитник семьи и имущества — старший по возрасту в старшем поколении мужчина (обычно брат общинно живущих сестер), называется *каранаван* (kāraṇavan). Он распоряжался имуществом в интересах всех членов общины и отвечал за всех детей *таравада*, за их воспитание и устройство браков. Имущество наследовалось через этого самого *каранавана* его племянницами от каждой сестры, для чего приходилось это имущество делить.

В традиционной культуре *наяров* приняты, как считают исследователи, два вида брака. По наступлении признаков женской зрелости все наярские девушки вступают в брак особенного типа. Его начало знаменуется многодневной инициацией в женскую жизнь, обрядом ритуальной дефлорации — событие носит название *таликеттукальянам* (tāliketṭu kalyānam, букв. «повязывание брачного ожерелья *тали*»), после которого девушка считается состоящей, как пишут исследователи, в «полиандрическом» браке типа *самбандхам* (saṃbandham, букв. «связь»). Ее партнерами будут *намбудури* и *наяры*, а рожденные в таком браке дети будут иметь полные права (собственно, потому он и считается браком в этой культуре). Еще за несколько лет до независимости Индии, которая была обретена в 1947 г., *таликеттукальянам* считался обязательным для девушек почти всех кастовых групп Малабара, которые стоят на иерархической шкале ниже брахманов и выше низших «внешних» («неприкасаемых») каст. Это важнейшее событие для экзогамного матрилинейного линиджа (локальной группы наярской *джати*). Сегодня ритуал «повязывания *тали*» и описанный тип брака как социальное явление практически отмерли, остались на страницах книг и в воспоминаниях женщин-наярок. Обряд *таликеттукальянам* описан в литературе много раз [Thurston 1909: 5, 326; Gough 1955; Yalman 1963; Fuller 1976: 101–122; Puthenkalam 1977: 35–54], хотя чрезмерное внимание к этой стороне наярских традиций самим индийцам не очень нравится. В этом ритуале очень хорошо заметна добрахманическая религиозная традиция, поэтому я тоже даю небольшое описание по материалам упомянутых наблюдений и исследований. Обязательный момент обряда — собственно повязывание *тали*. *Тали* (tāli) — это символ замужнего состояния женщины, особый ме-

¹⁶ В индийских домах стараются не оставлять приготовленную еду на завтра — по правилам ритуальной чистоты ее нельзя будет есть.

дальон, который имеет форму листочка священного дерева (какого именно — мнения разнятся: упоминаются маргоза, баньян, билва), сделан из золота или серебра, украшен ювелирными изысками, в том числе изображением *лингама*, и носится на груди. Главный смысл события — ввести повзрослевшую девочку в жизнь женщины со всеми ее радостями и обязанностями. Обряд проводится одновременно для нескольких подошедших к возрасту девушек в доме самой старшей женщины матрилинейного линиджа (обычно она и есть его глава) и длится в течение четырех дней и трех ночей. На празднике присутствуют все селение, родственники из ближайших мест, все стараются собрать свой клан и даже наярскую *джати* в полном составе. Перед домом строится временная кумирня Бхагавати (*Bhagavatī*), богини-матери *наяров*, — круглая беседка из бамбука и пальмовых листьев, на полу которой порошками-красителями наносится изображение богини в виде символических линий. Она, как все *кула-деви* воинских кастовых общностей, связана с военными занятиями мужчин, с защитой родной земли, на которой женщины выращивают рис, с опасными инфекционными, «прилипчивыми» болезнями (оспой, лихорадками). Богиня у *наяров* одна, но каждый клан имеет свое священное тотемное дерево, и сочетание «дерево — богиня» становится главным идентифицирующим маркером для наярских *джати* и кланов. Для культа *кула-деви* это очень характерно. Во всех кастовых общностях Индии *кула-деви* клана почитается веточками тотемного дерева клана, и в тех случаях, когда *кула-деви* имеет антропоморфный облик, ее статуэтка устанавливается на подставку из священного дерева. Что касается богини Бхагавати, мне приходилось видеть ее изображения в виде не очень четко сформированной антропоморфной скульптурной конструкции, похоже, слепленной из земли (фактически слегка намеченная фигура сидящей полной женщины), она была разукрашена красками, ракушками каури и задрапирована красивыми тканями — кажется, лица ее совсем не было видно.

Индийские свадьбы происходят после заката солнца — при свете тропических звезд и масляных ламп, костров и дополняющих их электрических гирлянд. У изображения богини Бхагавати ставится подношение — рис зерновой и приготовленный в виде каши, цветы кокосовой пальмы, священная бронзовая масляная лампа (на Юге это символ дома, семьи, эквивалент неугасимого керамического переносного очага индоариев). Приносится особый

поднос с восемью благоприятными принадлежностями женской жизни, ее символическими атрибутами: женское одеяние, несшитое, типа *лунги* (*lungī*), коробочка с киноварью или иной красной краской (символ женского замужнего состояния), бронзовое зеркало, стрела, цветы кокосовой пальмы, рис сырой, рис отварной, горящий светильник. Церемония инициации начинается с ритуалов почитания предков. В благоприятный по расчетам астролога момент каждая девушка по очереди в сопровождении своего брата входит в эту священную временную кумирню богини и остается там какое-то время наедине с предками и Бхагавати. Затем также в определенный астрологом момент жрец из числа брахманов-*намбудури* передает ожерелье *тали* тому, кто его наденет на ново-брачную: в санскритизированном браке это всегда делает жених в знак того, что берет девушку в жены. Вполне может быть, что принятый теперь во всей Индии обычаем носить *тали* был заимствован у дравидов, а само надевание брачного ожерелья сделалось важнейшим содержательным моментом санскритского ритуала в подражание древним красивым ритуалам южных индийцев. Судя по описаниям, «повязывающие тали» участники ритуала — это или молодые *намбудури*, или немолодые старейшины-*каранаваны* наярских линиджей. Упоминаются и молодые наярские парни, которые буквально «моют ноги» во время особого обряда этим «повязывателям *тали*». Мне кажется странным, что в имеющихся описаниях не упоминаются никакие воинские состязания: подобный «кастинг» на роль главного действующего лица вполне укладывался бы в рисунок ритуала. Может быть, самое важное здесь то, что физиологически содержательный момент ритуала дефлорации считается крайне оскверняющим для партнера, поэтому тот, кого представили общине как «повязывателя тали», совсем не являлся главным и единственным участником ритуальных событий. Наутро вся община собирается в полном составе, и начинается многодневный праздник по сценарию несанскритского ритуала почитания богини Бхагавати, который проводят не брахманы, а несанскритские жрецы *наяров*, а также шаманствующие маги и предсказатели, считающиеся истинными служителями этого культа. Устраивается праздник жертвоприношений богине — перед священной кумирней, где пребывают непосредственные участники обряда, ставятся целые подносы вкусок и полезных вещей, пальмовое вино *тодди* в изрядных количествах. Происходит церемониальное заклание петуха, и шаманствующий жрец выпивает его кровь (это

древнейший ритуал, типичный для всех автохтонных общностей Индии). Жрец наряжен в звенящие браслеты на руках и ногах, такой же колокольчатый пояс, в руках его наярский меч (который на самом деле является многофункциональным клинком типа мачете, необходимым для жизни в джунглях). Опьяненный *тодди*, он впадает в транс, становится «одержимым богиней Бхагавати» и начинает экстатический сеанс: наблюдатели описывают дикую пляску с мечом в руках. Вероятно, тогда участникам ритуала, зрителям, пребывающим в несколько расслабленном состоянии под влиянием пальмового вина, находящимся в флуктуирующем от тропического зноя воздухе или в свете костров, кажется, что у жреца много рук и ног. Этот жрец должен почувствовать и провозгласить момент: богиня дала знать, что довольна дарами. Главное приношение — девство девушек, которое сегодня жертвуется ей как покровительнице клана и всей наярской *джати*. Богиня должна признать, что дело ее подопечного матрилинейного клана находится в надежных руках продолжательниц традиций. После этого главного содержательного акта инициации начинается оргиастический пир и радость всей общины — угощение и пляски, танцы до упаду и общение. Наутро после третьей ночи новобрачные пары идут к деревенскому пруду совершать очистительный ритуал омовения. Во время всего этого праздника жизни сама девушка участвует в нескольких особенно приятных для нее обрядах. Ее, например, одевают, украшают и наряжают по всем правилам. Ее почитают, как богиню, поют ей песни и возжигают светильники. Символика и практика ритуала женской инициации дала повод властям и прогрессивным общественным деятелям бороться за искоренение и запрещение этой «безнравственности». Брахманы в древности, судя по всему, не стали отменять радости жизни или не смогли сделать это, потрясенные красочностью и бьющей через край жизненной энергией этих обрядовых событий и ритуалов плодородия. Но это сделали тихие чиновники и администраторы уже в XX в.

По окончании ритуала одетые в новые нарядные одежды девушки в сопровождении своих «повязывателей *тали*» идут каждая в свой *таравад*, где состоится семейное угощение, на котором первыми садятся за столы женщины, а уж только потом наступает очередь мужчин. Это символическое признание их превосходящего мужской статуса. Это праздник по возвеличивающему женщин сценарию, это отмечание женского способа управлять общиной. «Повязыватель *тали*» получает обед и новую одежду от *каранавана-*

на и выпроваживается к себе домой. Говорят, что он в дальнейшем никак не будет участвовать в жизни новобрачной или ее детей.

Второй тип брака ведет к сравнительно стабильным семейным отношениям; мужем наярской женщины может стать или *намбудури*, или *наяр*, а сам брак дислокальный. Брак в наярской общине заключается между «правильным мужчиной» *мураччхерукканом* (*muṛacchērukkan*) и «правильной женщиной» *мураппенну* (*muṛappēṇṇu*); дравидский корень *мура* (*muṛa-*) означает «правильный, соответствующий обычаю». Для любого мужчины брачного возраста есть три категории женщин: те, на которых он не может жениться; те, на которых он должен жениться; те, на которых он может жениться; две последние категории — «правильные женщины». Мужчина должен быть неженатым. Подходящая для него «правильная женщина» должна быть также незамужней и непременно младше по возрасту. И, главное, она должна иметь с ним родственные отношения. «Родственники у *наяров* — те, кого они таковыми признают <...> У богатого или заметного по статусу человека всегда больше родственников, чем у бедного человека невысокого статуса» [Fuller 1976: 73]. «Правильная женщина» должна иметь к претенденту родственное отношение, по крайней мере через одну связь по браку. По линии матери подходят дети родного брата матери и дети ее кросскузеннов, со стороны отца лучше всего подходит линия его сестры и «правильных» двоюродных сестер, а также линия жены брата отца. Идея в том, что если уже был однажды брак, значит статусы подходят, и по логике это соображение не имеет предела в действии [Fuller 1976: 76–77]. Среди найденных в этом кругу родственников «правильными» будут такие пары, в которых мужчина старше женщины, желательно лет на пять. В обоих видах наярского брака, даже в браке *самбандхам*, экзогамные ограничения учитываются предельно внимательно. Обычаи предписывают искать супругов в пределах группы традиционно связанных браками экзогамных линиджей, в семейных общинах *таравадах*, причем желательно в собственной деревне. Как видим, соблюдается паритет статусов экзогамных групп в составе *джати*. В итоге получается, что подходящие претенденты происходят из разных *таравадов* и входят в наярскую *джати*, которая на языке малаяли называется *энанган*.

Обратим внимание на подходящих кузеннов со стороны отца: они родились в семье его сестры, двоюродных сестер или в род-

ной семье жены его брата. Среди них должны искать себе партнеров дети «браков-симбиозов», всегда приписываемые к *энангану* матери-наярки. Но поскольку *намбудури* не отдают своих женщин *наяр*ам и юноши-*наяры* женятся на *наярках* дислокальным браком, то остаются только варианты замужества девушек-*наярок* с кузенами брахманами-*намбудури*. Именно в этом пункте заключена вся поражающая воображение иностранных наблюдателей этнография «уникального гипергамного симбиоза брахманов-*намбудури* и *наяров*», и видно, что в дравидской культуре это никакая не экзотика, это нормативная для практики кросскузенных браков ситуация, и она организована с соблюдением экзогамии матрилинейного клана. Таким образом, «уникальный» брак *наярской* женщины и мужчины-*намбудури* является не чем иным, как характерным примером кросскузенного брака: многие *намбудури* являются для *наярок* кросскузенами по отцовской линии и соответственно «правильными» брачными партнерами. Матрилинейный счет родства не препятствует этому. Множество браков внутри самой *наярской* общины также заключается именно по второму типу, но теоретики касты, очарованные «особенным гипергамным браком-симбиозом», и сегодня не видят в нем типичного кросскузенного содержания и не обращают внимания на аналогичные браки в *наярской* среде. И первый, и второй тип *наярского* брака не получили пока научной интерпретации и остаются недооцененными, хотя они детально описаны, причем именно в варианте взаимоотношений «*наярка — намбудури*».

Намбудури, вероятнее всего, являются потомками добрахманических жрецов *наярского* этноса. Сейчас кланы *намбудури* патрилинейные, но мы уже знаем, что патрилинейность и патрилокальность прямо предписываются брахманам дхармашастрами и являются признаком культурности; хорошо санскритизированные общности переходят на патрилинейный счет родства из соображений престижа. Для брахманов наличие патрилинейных *готр* («мирских», то есть клановых связей, и «духовных», то есть по линии «духовного родства», принадлежности к школе ритуала) является абсолютно обязательным: это символ брахманской идентичности. Случай *намбудури* вполне вписывается в эту парадигму. *Наяры* и *намбудури* до санскритизации были сложившимся единым этносом с самобытной культурой. Более подробно этот тезис будет рассмотрен в главе 5-й.

Бирадари, или паритет статусов.

В индоарийских языках при всем многообразии терминов родства и диалектных различиях в названиях кастовых подразделений существует особенный, почти универсальный термин *бирадари* (*bigādāṅī*, букв. «братство»), очень широко употребляемый в значении «наши родственники, живущие в нашей деревне и неподалеку». В этом значении он отмечен со слов информантов уже в самых ранних работах Дж. Тода, Т. Аткинсона, встречается в современных исследованиях Дж. Парри, А. Мейера, К. Матхура, Г. С. Гхурье и др. Некоторые исследователи считают его индийским названием для экзогамной группы [Кудрявцев 1992: 43]. Э. Блант обратил на это понятие особенное внимание. Он рассматривал *бирадари* как самую мелкую, территориально локализованную ступень в «сегментации касты»: «...членство в *бирадари* <...> зависит от того факта, что они все принадлежат к эндогамной группе, связанной, однако, с местом жительства» [Blunt 1931: 128–129]. Этот автор представил очень важное наблюдение: он заметил, что существует разница «между тем, что есть номинально каста», которую он называет *зат* (*zāt*), или *джат* (*jāt*), и «реально функционирующими кастовыми группами». «*Бирадари* или *бхаибанд* (*bhāiband*, букв. братство) — это группа членов одной касты, которые живут в определенном месте по соседству друг с другом и действуют вместе для целей своей касты. <...> Если иметь в виду количественную сторону, то это просто фракция *зата*, а если смотреть на качественный аспект, то это *зат* в действии» [Blunt 1931: 10]. *Зат* — это характерное для Уттар Прадеша произношение слова *джати*¹⁷. Вот эта «*джати* в действии», или *бирадари* (*бхаибанд*), нам сейчас особенно интересна.

На основе своего опыта общения с индийскими информантами могу отметить, что многие из них свободно, не смущаясь, пользуются словом *бирадари* в разговоре с иностранным исследователем, в то время как разговор о касте непременно получился бы неловким и фальшивым, если бы я решилась его начать. Из полученных объяснений стало понятно, что термин *бирадари*

¹⁷ Существует арабское (персидское?) слово-омоним *зат*, которое употребляется в значении «сущность», «порода», даже «содержательное значение», как отмечено, например в словоупотреблении кашмирских брахманов. В этом смысле слово применялось для обозначения одного из компонентов титула *мансаб* в Могольской Индии.

означает «наши братья по жизни» и передает идею равенства-братства, или общности по условиям существования, означает «равенство» по месту проживания, по одинаковой работе и иным параметрам социального статуса. Поэтому я рассматриваю феномен *бирадари* как принцип общения на равных, кастовое «равенство-братство» (паритет статусов), а также как круг общения с ровней, формирующийся на идее равенства по судьбе *бирадари*; он имеет прямое отношение к концепту *джати*. Феномен *бирадари* — это принципиально важный механизм организации кастового общества, в котором сохраняются архаические формы социальных связей и архетипы социальной психологии. Соизмерение статусов и признание своего *бирадари* с другими коллективами родственников имеет значение в любых ситуациях контакта и проявляется в повседневном общении, в ритуале, в брачных отношениях. В последнем случае *бирадари* — это круг из нескольких паритетных («братских») максимальных экзогамных групп, члены которых могут вступать в брак друг с другом с гарантией, что они не утратят собственный статус. Статус не утрачивается, когда брак заключен *анулома*, то есть с соблюдением или изогамии, или гипергамии. Максимальные экзогамные категории (*кула*, *пангали*, *вакеяра* и т. д.) естественным образом объединяются в «банк брачных партнеров», а именно в *джати*, о которой, таким образом, можно говорить как об эндогамной общности, в рамках которой соблюдается общение на равных. Подчеркну важнейший момент: *джати* формируется как объединение экзогамных кланов, как ресурс для обеспечения брачных законов, и, таким образом, представляет собой квазиплемя. Круг брачного общения *бирадари* является одним из проявлений системного принципа формирования паритетных статусных схем: паритетные схемы *бирадари* заметны в разных контекстах и в разных плоскостях социальных отношений как круги общения между «ровней». Брачные отношения являются высшей формой признания паритета статусов между экзогамными кланами. В некоторых случаях брачные связи выстраиваются на основе паритета статусов между линиджами как экзогамными коллективами родственников.

Паритет статусов, или *бирадари*, — важнейшее для кастовой организации явление, ничуть не менее важное, чем иерархия, и тесно с ним связанное. Эта равноправность принципов отражена уже в брахманическом понятии *анулома*, но западная наука,

зачарованная «иерархией каст», не видит паритета статусов и его значения. Исходя из характерного для ориентализма понимания касты как отличной от родства идентификации, основанной на расе или профессии, она останавливается пока на том, что «единственным соперником касты могут считаться связи *бхаиачара*, которые хорошо видны в ритуале *ракхи-бандхан*¹⁸ или союзах фиктивного родства». К этому мнению пришли участники специального научного симпозиума по проблемам соотношения родства и касты [Robb 1995: 55–56]. Я думаю, что принцип паритета статусов *бирадари* говорит о сохранении в общественном сознании и формах социальной жизни Индии архаических начал социальной организации: в этой конфигурации паритетных отношений сохраняется память о кузенном браке как норме жизни. Поиск линии «братьев» для заключения брака идет вне родственного круга под влиянием патрилинейной филиации и брахманических санскритских норм. Сама *джати* в некотором роде представляет собой доведенное до логического предела осуществление идеи общения на равных. Это общение в коллективе реальных и потенциальных родственников, ритуализованные пережитки племенной жизни, и по этому параметру североиндийские и дравидские *джати* ничем принципиально друг от друга не отличаются. Дравидские *джати* соблюдают традицию жизни большесемейными общинами, в основе которых лежат матрилинейные клановые структуры. Их экзогамия очень строгая, и понять ее можно, только изучая отношения родства и правила заключения брачных союзов. Поэтому споры¹⁹ в литературе о том, можно ли считать этносы и «касты», практикующие матрилинейную филиацию, относящимися к кастовой организации, беспочвенны. Они несомненно являются капсулированными этноспецифичными *джати*, устроенными своеобразно, но принципиально точно так же, как

¹⁸ Ритуал обновления отношений дружбы и взаимной поддержки с родным братом или избрания «названного брата» — девушки и женщины вручают магический оберег *ракхи* (нитяной браслетик) тем, кого считают своим защитником во время праздника, отмечающего переход к темной половине года. — Примеч. Е. У.

¹⁹ Например, Л. Дюмон учил, что в матрилинейных «кастах» выстраиваются отношения «брачных альянсов», отменяющие роль и значение эндогамных каст и подкаст, и поэтому не находил кастовой организации на Юге Индии. Соответственно не признавал и того факта, что «матрилинейные касты» структурируются на основе матрилинейных кланов.

все остальные. У них нет патрилинейных *gotp* и нет кругов родства *сапинда*, но есть свои круги экзогамии и эндогамии. На индийском Юге ситуация с разнообразием *джати* и их компонентов столь калейдоскопически сложная, что в результате сложность «кастовой системы» Юга тоже не имеет себе равных. В частности, в «докастовой» переписи 1901 г. перечислены 130 социальных единиц в составе наярской общности и 31 «подкаста» касты *иждава* (Ēḷava/ Pāvān).

Итак, принципиальным для объединения экзогамных общностей в *джати* является их паритетный во всех деталях, включая наследственное занятие, ритуальный и социальный статус. Статус семейно-родственных групп и основанных на них общественных коллективов определяется многими факторами. Многие исследователи вслед за Л. Дюмоном отдают структурообразующую функцию заботе индуистов о ритуальной чистоте. Более верной с точки зрения дхармашастр является трактовка этого положения как «избегание осквернения», и надо признать, что М. Шринивас гораздо ранее Л. Дюмона настойчиво повторял, что «идея осквернения управляет отношениями между различными кастами. Эта концепция абсолютно фундаментальна для кастовой системы, и вместе с концепциями кармы и дхармы она способствует тому, что каста является тем уникальным институтом, каким она является» [Srinivas 1965: 26]. Появление имущественной дифференциации сопровождается социальной стратификацией и оценкой сравнительного статуса образовавшихся общественных слоев; это одно из самых широко распространенных явлений в человеческих обществах. Как правило, «статус зависит от достижений индивидуума в тех областях деятельности, которые обществом признаются. Они варьируют от способности к определенным типам сверхъестественных умений до способности к приобретению богатства. Видимые маркеры этого спектра различий — особые права для некоторых групп и поражение в правах для других, что проявляется в символизме одежды, занятия и даже характера питания» [Klostermaier 1989: 162]. В кастовом обществе статус человека связан с «качеством» рождения в определенной *джати*. А. Хокарт говорит о понятии *джати*: оно «имеет более широкое и более неопределенное значение, чем то, которое мы придаем португальскому изобретению “каста”. Оно не относится к какому-нибудь определенному типу подразделений или объединений, но относится только к наследственному статусу» [Hocart 1950: 32]. Это понимание совер-

шенно согласуется с брахманической идеей *джати* как видовой категории одушевленных существ. Вероятно, сама идея врожденного статуса пришла из культуры индоариев, об этом говорит индоарийское слово *джати*. К. Клостермайер считает, что «люди, говорящие на индоевропейских языках, распространили идею статуса рождения до таких пределов, до которых другие сообщества ее не распространяли, — и в том, как велико число различаемых групп в пределах одного общества, и в вопросе их прав, и в вопросе поражений в правах, доходящих до неприкасаемости и неприближаемости» [Klostermaier 1989: 162]. Выстраивание статусных схем лежит в основе кастового способа общения: кастовое общество стоит на соизмерении статусов. Но в том, что модулями статусных схем являются капсулированные клановые сегменты, надо видеть культурную традицию доарийских автохтонов Индии. Ранжирование этих социальных сегментов (по степени культурности) было проведено в ходе брахманической санскритизации и повторно после этого множество раз уже на основе иных параметров: во время социальных катаклизмов калейдоскопическая мозаика *джати* «перетряхивается» вновь и вновь. Например, в период мусульманской власти образовались *джати* мусульманских ткачей, мусульманских камнерезов и т. д., но ни одна из этих новообразованных единиц не оказалась вне системы, даже мясники: макросистема лишь перестроила свои ряды с учетом новых статусов. Колоссальная подвижка произошла в ходе колониальных административных проектов. Живучесть кастового строя обусловлена его сегментированностью: это общество, если можно так выразиться, выглядит как плод граната, отдельные зернышки которого могут быть оторваны от плода или могут подпортиться сами, но другие капсулированные сегменты останутся незатронутыми и здоровыми.

В кастовом обществе единственный параметр статуса, даже такой универсальный, как страх ритуального осквернения, не может стать основой оценочных суждений по всему спектру взаимодействия. Там, где оно перестает быть взаимодействием на равных, то есть вне пределов собственной *джати*, параметры статуса волонтаристски разнообразные, иногда взаимоисключающие, часто несопоставимые и вообще вполне несистематизируемые. Так, одним из параметров статуса является качество занимаемой территории, причем качество ее почв или удобство коммуникаций не рассматривается. Важна топология территории, ориентация по линии «восток — запад» или «верх — низ» (в го-

рах), причем западные районы в любом регионе считаются ритуально более чистыми (это представление восходит ко временам продвижения племен ариев с запада в Индию), восточные и южные — всегда менее «чистые» [Успенская 2003: 88–90].

Важные в брачном общении аспекты статуса таковы: 1) наследственное занятие — «бог создал нас такими», например горшечниками; чем выше ритуальный статус занятия, тем выше статус практикующей его группы; 2) совместимость в вопросах культа и ритуала; существует «братство» по одному *гуру* — совпадение в выборе наставника и жреца, школы ритуала и т. д. считается очень благоприятным параметром статуса; 3) территория проживания — как уже говорилось, статус места проживания улучшается в направлении с востока на запад и с юга на север, и это важно в подборе паритетных деревень; 4) экономическое благополучие; 5) порядочность и авторитетность семьи в деревне; 6) личные качества матерей брачащихся и т. д. Эти вопросы паритета статусов дополняют строжайшие правила клановой экзогамии, соблюдение которых является важнейшей заботой в индийских *джати*. Во временном и пространственном континууме возникают круги брачного взаимодействия, или системы брачных кругов, или «банки» брачных партнеров — эндогамные общности кастового типа. Таким способом воспроизводятся единицы кастового общества — изначально этнические («касты этнического происхождения» и *джати*, входящие в состав этнокастовых общностей) и совсем новые квазиплемена, такие, например, как формирующиеся на глазах современников *джати* актеров кино.

Территория эндогамной *джати* («локус», по терминологии Р. Фокса) складывается на основе ее брачных сетей, и она практически всегда бывает чересполосной с подобными территориями соседних эндогамных групп, иногда даже виртуальной, так как это невидимая сеть, связывающая дома тех семей, которые участвуют в брачных обменах. Локус отдельной *джати* «не виден». Но для деревенских это территория, в домах которой они чувствуют себя как дома и находят там своих родных. Вне этого круга все — чужаки, и с ними надо ограничивать контакты, чтобы не оскверниться. У чужаков другие обычаи — жители деревни Рамкхери, например, знают, что в соседней Ашта (с которой брачных связей не устанавливают) люди не курят, а жуют табак, и это смешно, как и то, что те говорят с ошибками и каким-то посторонним акцентом [Mayer 1970: 213]. Территория брачных се-

тей — это территория визитов и самого тесного родственного и дружеского общения, территория обмена новостями и житейскими инновациями, здесь распространяются новые привычки и вершится «кастовое правосудие». Оскар Льюис [Lewis 1958] провел очень качественную этнографическую работу в деревне Рани Кхера, на расстоянии буквально нескольких километров от Дели, в которой доминируют джаты. Он отмечает, что эта деревня входит в состав объединения *чаугама* (*chaugāma*, букв. «четыре деревни»), а также в еще более крупное объединение *бисгама* (*bīsgāma*, «двадцать деревень»). Объяснения, полученные исследователем, заставляют его думать, что деревни объединяются потому, что в них живут джаты, которые происходят от одного предка, потомка великого героя Притхвираджа. Джаты этой группы называют себя *дабас* (*Dabās*), якобы по названию деревни, из которой был предок группы. Однако из описаний О. Льюиса совершенно ясно, что деревни групп *чаугама* и *бисгама* — это карта расселения клана *Дабас* и его брачных сетей соответственно. Миф о Притхвирадже призван структурировать эту общность — фрагмент этнокастовой общности джатов Северной Индии.

В работах по экономической истории Индии часто упоминаются так называемые *чаураси* (*chaurāsī*), неадминистративные образования из 84 деревень, как это видно по названию. Они редко становятся основой для территориально-административного деления, потому что объединяют населенные пункты чересполосно. В чем суть этих образований? Как говорят историки, «это был точный размер владения кланового вождя в средневековой Раджпутане» [History and Culture 1955: IV, 240]. В то же время это могла быть территория и раджпутского клана, и джатского, и территория брачного круга влиятельной в районе *джати*. Основа подобного объединения нескольких общин — родственная. Это образование, которое может быть определено как «локус североиндийского родства и политического влияния» [Fox 1971: 136]. Оба эти института неразделимы в Индии. В ряду аналогичных образований упомяну *экара* (*ekaṛa*) у *патидаров* Гуджарата [Росовск 1972], *кхан* (*khar*) у джатов Харьяны [Pradhan 1966] и особенно интересный вариант — южноиндийский *наду/нату* (*naṭṭu*)²⁰, территориальную единицу, состоящую из нескольких деревень-*дешам* [Dumont 1988].

²⁰ Лексема *наду* (*naṭṭu*) входит, например, в состав топонима Тамилнад *Тамил Наду* (*Tamiḷ Naṭṭu*).

Устанавливая брачные связи между своими экзогамными подразделениями, коллектив *джати* локализуется на местности, и границы этого локуса редко переходят границы распространения языка общения, то есть лингвистического региона. Эта реальность позволяет дать объяснение тому факту, что *джати* существуют только как региональные феномены. При этом на одной территории одновременно складываются локусы нескольких *джати*, которые по отношению друг к другу иерархичны: формируется «слоевая иерархия» *джати*, локализованных на местности. Иравати Карве так разъяснила свое представление о локусах *джати*: «Регион со множеством его каст <...> походит на лоскутное одеяло, где даже части одного цвета и формы могут происходить от кусков ткани разного качества и происхождения. Красные куски могут выглядеть как одинаковые, но один может быть от покрывала, второй от старой занавески, третий от рубашки, от блузки и т. д. Точно так же куски, составляющие сегодня один лоскутный предмет, могут быть снова собраны в новый предмет в другое время. Источники происхождения кусков различны, и время их применения может быть разным» [Karve 1961: 61]. Это забавно сформулированное, но очень верное наблюдение. Его подтверждает тот факт, что земледельческие *джати* часто сохраняют свои этнические названия и не содержат указаний на земледельческую специализацию. Две и более совершенно разные земледельческие *джати* с непохожими и неродственными названиями, расселенные на одной территории и в одних и тех же деревнях, — обычное явление. Некоторые низкие обслуживающие *джати*, занимающиеся уборкой и подметанием улиц, имеют названия, которые никак не соотносятся с их занятиями и напоминают только об их происхождении, и т. д. *Джати*, которые носят названия городов и исторических областей, часто донесли до наших дней память об очень древних топонимах. Например, у ахиров Центральной Индии есть подкасты *джиджхотия ахир* (Jijhotiyā Ahīr), производное от Джаджхоти (историческое название Бунделкханда); *нарвария ахир* (Nārvāriyā Ahīr) — от Нарвара, *косария* (Kosāriyā Ahīr) — от Косала (древнее название Чхаттисгарха); *каноджия* (Kanojīyā Ahīr) — от Канауджа. Становится понятно, как маркируется сама *джати*.

Таким образом, *джати* — это *бирадари* экзогамных готр/кул, брачный круг или система брачных кругов, которая представляет собой функциональную ячейку кастового общества; внутренние

связи в ней прослеживаются вполне реально или в генеалогиях. В описанном механизме формирования кругов общения *бирадари* лежит объяснение тому факту, что все индийские *джати* имеют черты племени, даже если они не происходят от этнических общностей и не являются составными компонентами этнокастовых общностей. Реципрокный обмен делает *джати* эндогамными, связанными «общей жизнью» социальными единицами, определяет границы между ними и внутри них. Эти обмены услугами и дарами обязательны к исполнению и помогают выстраивать круги взаимодействия, не зависят от личностей и не выражают личного отношения. Формула этого обмена: «Мы обмениваемся женщинами с теми, с кем мы обмениваемся едой» — звучит как голос веков и поколений, живая традиция первобытной жизни, и характеризует клановую природу организации *джати* и архаичность ее институтов и идеологии лучше многих умозрительных гипотез.

Эта реальность хорошо заметна в общинах, оторванных от основного массива кастового общества, где матрица кастовой организации воспроизводится в «нестандартных» условиях и где за неимением традиционного спектра вариантов выстраиваются новые круги брачного и межгруппового общения. Например, в изолятах Пригималайских районов, где наблюдается вариант гипергамного паритета раджпутских линиджей [Успенская 2003: 94–99], и в заморских общинах за пределами Южноазитского субконтинента [Дридзо 1998], где особое значение могут приобрести нетрадиционные маркеры паритета статусов (например, общность судьбы, выразившаяся в переезде контрактных рабочих на новое место жительства на одном морском корабле).

Механизм выстраивания брачных связей (по типу гипергамии) у горных раджпутов описан в литературе несколькими авторами: Э. Аткинсоном, Г. Роузом, Дж. Парри. [Atkinson 1882–1886; Rose 1911–1916; Parry 1979]. Эти материалы еще при работе над книгой «Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура» помогли мне понять, как структурируются кастовые связи. В небольшом по численности сообществе горных раджпутов, потомков иммигрантов с равнин Северной Индии, институт *бирадари* сложился за неимением тут многочисленных раджпутских кланов (*кула*), да и просто потому, что раджпутов было мало. Но выйти из сложного положения оказалось возможным путем приспособления традиционных представлений и понятий к но-

вым реалиям стесненной во многих аспектах жизни. В каждой *джати* горных раджпутов (наблюдатели говорят «касте») экзогамные линиджи (у Э. Аткинсона и Дж. Парри это «клан») объединены в несколько, обычно две-четыре, статусных категории *бирадари*. Линиджи, составляющие один *бирадари*, считаются примерно равными по социальному и ритуальному статусу. Эти *бирадари* в пределах эндогамной раджпутской группы располагаются иерархически и призваны обеспечить беспрепятственное выполнение гипергамных требований, желательных для раджпутов. «Жен берут из *бирадари* непосредственно ниже своего, но предпочтительней из своего собственного; дочерей отдают в свой собственный *бирадари*, но предпочтительно в расположенный выше» [Рагу 1979: 66]. Например, в Кангре *джати асал раджпут* (то есть истинных раджпутов) состоит из двух *бирадари*, которые называются «Миан (Mīān)» и «Тхакур (Ṭhākur)». Мианы, или Джайкария (Jaukāgiā), — это потомки правителей небольших горных княжеств, которых было когда-то двадцать два. В этом высшем *бирадари* теперь, как говорят исследователи, около сорока линиджей. Как наиболее аристократичные из местных раджпутов, Мианы должны соблюдать следующие правила: ни в коем случае не пахать землю, не отдавать дочерей замуж за человека более низкого происхождения и не брать за них брачной платы, не признавать разводов и замужества вдов, женское население дома должно соблюдать строгое затворничество и изоляцию [Rose 1911–1916: III, 281, 85, 208]. Более того, из соображений ритуальной чистоты ни один Миан не станет есть пищу, приготовленную ему женой, пока она не родила ему ребенка, как они говорят, «пока кровь не перемешалась» [Рагу 1979: 207]. Точно так же ни в коем случае не станет есть в доме родителей жены, если они принадлежат к более низкому *бирадари*. Все перечисленные строгости призваны демонстрировать особо высокий статус этой группы. Члены второго *бирадари* — Тхакуры — уже не должны держать своих женщин в затворничестве. Остальные правила желательно выполнять. Система иерархично расположенных *бирадари* размывает границы раджпутских *джати*, так как низшие *бирадари* каждой вышестоящей *джати* могут брать жен из высших *бирадари* нижестоящей *джати*. В результате такого сквозного продвижения женщин в вышерасположенные социальные группы создается их избыток на вершине иерархической лестницы раджпутских *бирадари* и недостаток внизу. Это обстоятель-

ство создает трудноразрешимые проблемы, особенно на верху иерархии. Высококастовые индуисты вообще придают громадное значение заключению брака своих детей, и мужа для дочери надо найти до достижения ею возраста половой зрелости. Существует немало свидетельств того, что в среде раджпутской элиты существовал инфантицид девочек. В то же время во всех остальных слоях раджпутского общества девочки представляли и представляют в глазах родителей особую ценность именно потому, что, выдавая их замуж «наверх» по социальной лестнице, родители повышают престиж своей собственной семьи. Другое — естественное — следствие гипергамии состоит в том, что Мианы часто имели по несколько жен. Считается, что если сейчас и есть раджпутская полигиния, то она сохранилась именно в этой среде.

В системе *бирадари* горных раджпутов малейшие различия ритуального статуса предоставляют возможность выстроить необходимую для гипергамии иерархию экзогамных групп. Похоже, что в этой схеме отражены реалии брачных взаимоотношений внутри всей раджпутской общности Северной Индии. Раджпутских генеалогических Линий здесь нет; и, похоже, никто ими всерьез не интересуется, так как они бесполезны при местной демографической ситуации. О кланах и их названиях многие слышали, и даже бывает, что отдельные линиджи знают, к какой куле они принадлежат или по крайней мере принадлежали их предки. Зато в раджпутской локальной группе складывались горизонтальные общности *бирадари* на том основании, что составляющие их группы были равны по социально-экономическим параметрам и по степени ритуальной чистоты да и просто оказались братьями по судьбе. Эти *бирадари* по своей роли аналогичны брачным кругам большой раджпутской общности. В результате подобного структурирования экзогамных групп в этой малой раджпутской общности можно было налаживать брачные связи, и даже механизм гипергамии мог работать без сбоев. В «большой» раджпутской общности экзогамные *кулы* раджпутов неизменно группируются в нечто вроде круга возможных брачных партнеров. Правда, такое объединение кланов не имеет специального названия, но общественная практика зафиксировала предпочтительные варианты сочетания раджпутских кланов в брачных целях. Обычно подобная систематизация выражается в терминах «*кула* высокого положения», «*кула* не очень высокого положения», которые вошли во все словари каст и племен Северной Индии. Более того,

можно предположить, что, например, Огненная Линия с ее четырьмя кланами — это не что иное, как *бирадари* этих кул, некогда жизненно важная для них структура. Напомню, что миф о творении на горе Абу, являющийся основой для оценки ритуального статуса кул Парамара, Чаулукья, Пратихара и Чаухан и всей Огненной Линии, дает возможность выстроить внутреннюю иерархию в этой Линии [см.: Успенская 2003: 69–70]. У всех остальных Линий такого великого мифа нет, и они не могут похвастаться происхождением от богов, отчего довольствуются историческими основаниями — героизмом, великими победами, мощью государств своих предков. Апофеоз подобной аргументации всем известен — великое противостояние раджпутского клана Сисодия и их княжества Мевар могольским правителям, выразившееся, в частности, в том, что они ни разу не отдали своих дочерей замуж за Моголов в отличие от остальных кланов. Теперь они претендуют на самое высокое место среди всех раджпутов, хотя особой необходимости в этом нет — раджпутская система не предусматривает одного «самого главного» элемента, так как выстроена в брачных целях. За отсутствием столь уважаемых обоснований высокого статуса вступает в действие топологическая, как я ее называю, иерархия по линии «запад — восток» или «верх — низ» (в горах).

Что касается Огненной Линии, то она сейчас, как и остальные Линии, лишь форма статусного ранжирования: раджпутское сообщество многочисленно и разнообразно. *Кулы* Огненной Линии могут вступать в брак и друг с другом, и с *кулами* других Линий. Широко известен сравнительно равный высочайший статус кул Гухилот (Сисодия) — Каччваха — Ратхор. Это тоже круг предпочтительных брачных партнеров. В подобном круге браки можно заключать всегда; даже если не удастся добиться гипергамных отношений, можно быть уверенным, что и себя не уронишь. Та же самая роль, как мы видели, у *бирадари* горных раджпутов.

В случае с иммигрантскими общинами южноазиатов накоплен немалый фактический материал, который подтверждает высказанное толкование явления. Репрезентативный обзор существующих в этнографической литературе мнений о содержании понятия *бирадари* в контексте южноазиатской диаспоры представлен в работе И. Ю. Котина [Котин 2003: 229–232]. Феномен «братства по кораблю», изученный А. Д. Дридзо, и новый вари-

ант этого явления, зафиксированный английской исследовательницей П. Вербнер, «братство по гостевым домам», оцениваются этими исследователями как псевдородство и ритуальное родство. В последнем случае ценный в глазах респондентов, выходцев из Пакистана, институт *бирадари* толкуется как «локализованная группа людей, объединенных через касту и браки» [цит. по: Котин 2003: 229]. В действительности связь здесь обратная — *бирадари* состоят не из вновь созданных семей: они включают в свой состав кланы, линиджи и даже семьи, готовые обмениваться своими женщинами (архаичная модель остается действенной и сегодня), расширяются по этому принципу или формируются буквально «с нуля» в поисках паритетных по маркерам статуса (иногда надуманным) брачных партнеров для экзогамных родственных групп.

Уверена, что именно так складываются и воспроизводятся самые разные *джати* во всей Индии, но социально-структурирующий характер отношений *бирадари* пока остается нераспознанным, в частности, из-за обыденности самого термина *бирадари*. Можно утверждать, что не эндогамные касты делятся на подкасты, подподкасты и т. д. Напротив, экзогамные коллективы родственников, линиджи и кланы, круг которых очерчен обычным правом, совместным участием в ритуалах, общим культом предков и богини-матери клана, объединяются в брачных целях на основе признания «общей судьбы», или «равенства-братства» *бирадари*, и создают тем самым эндогамную *джати* (квазиплемя). *Джати* — максимальная категория в линии клановых структур, объединение кланов, признающих относительное равенство своих статусов, социального и ритуального. Праздники жизненного и календарного циклов являются теми ситуациями, в которых «братские» связи задействованы максимально. Например, праздник Тидж включает как главный содержательный момент качание на качелях. «В деревне все раджпуты, которые здесь принадлежат к двум родственным линиджам, собираются вместе в одном доме, где есть большой двор и могучее дерево. К этому дереву привязываются качели. Качаются парами начиная со старших и кончая младшими все присутствующие родственники. Праздник служит цели установления и признания возрастной иерархии в родственной группе» [Chauhan 1967: 197]. Похоже, что при этом не меньшее значение имеет установление паритетных пар, что важно в проведении ритуалов. Таким образом разрешается вопрос соот-

ношения «эндогамия–экзогамия касты». В кастовом обществе экзогамия имеет структурообразующее значение. Эндогамия *джати* возникает при формировании круга паритетных по статусу экзогамных кланов, в котором налаживается обмен нажитым имуществом и породнение.

Характерная для некоторых общин Индии гипергамия также может быть успешно объяснена в концепции *джати*, она не противоречит принципу паритета статусов *бирадари*. Гипергамные *джати* широко распространены, особенно в среде этнокастовых общностей. У джатов считался престижным брак *карева*, когда берут жен или наложниц из более низких по статусу неджатских крестьянских или «кочевых» групп. Он не рассматривался как унижающий или оскверняющий, он рассматривался как доказательство мужественности и способ добавить в свою родственную группу новых женщин [Bauly 1999: 53]. В Пригималайских районах храмовые жрецы выстраивают гипергамную систему из четырех *бирадари* (здесь — *бхатеру*) в составе своей кастовой группы. Называются они *нагеркотия* (Nagerkotiyā), *пакка бхатеру* (Pakkā Bhatēru), *качча бхатеру* (Kaccā Bhatēru), *халбах* (Khalbāh). Высший состоит из разбогатевших храмовых жрецов, которые не занимаются земледелием, а низший — из земледельцев [Parry 1979: 258–260]. Знаменитый пример гипергамии и связанной с нею полигинии у брахманов Бенгалии называется в литературе «кулинизм» и многократно описан [Кудрявцев 1992: 87–88; Mandelbaum 1970: 238; Ghurye 1969: 47–48].

Благодаря брахманическому влиянию в общую теорию касты вошло положение о том, что принцип *анулома* действует между эндогамными общностями, варнами и кастами (ср. Законы Ману и представленную там теорию происхождения разных *джати*). На самом деле он действует между экзогамными группами, которые складываются в эндогамную общность. У раджпутов, для которых гипергамия является самой правильной формой брака, принцип гипергамии действует также только между экзогамными общностями, причем максимальными в каждой группе [подробнее см.: Успенская 2003: 85–99]. Там, где раджпутов много и велик ассортимент кланов, это раджпутские кланы. Там, где раджпутов сравнительно мало, там реалистичнее экзогамия раджпутских линиджей. В кланах раджпутской общности значимым признается только кровное родство по отцовской линии, и лишь самые ближайшие родственники матери включаются в круг род-

ных, и то лишь в ритуальных, в том числе и брачных, целях (в этом случае — для их исключения из числа возможных претендентов). Это называется «беречь честь». Все дети всех матерей, в том числе взятой в низкостатусном клане матери, принадлежат к клану отца, и клан матери не может на них претендовать ни при каких обстоятельствах. Раджпутский клан только приобретает (это относится в том числе и к детям, причем очень широко развито усыновление); более того, допускается примачество, что в индийских обстоятельствах чрезвычайно большая редкость. В раджпутский клан по праву рождения входят даже дети дополнительных жен — служанок и наложниц. В раджпутской общности вследствие сквозной гипергамии наблюдается сравнительно большая однородность культурной среды, что создает объективные основания для преобладающего развития в ней этнических черт.

Джати возникают и воспроизводятся как круги брачных связей между экзогамными кланами *готра/кула* представителей одной профессии, обладающих иными признаками равного статуса, и эндогамия появляется в этом кругу в ходе и в результате объединения. Эндогамия *джати* является конечным результатом брачных установлений, а не их причиной. На одной территории формируются брачные круги нескольких *джати* и создается «слоевая иерархия» *джати* (в отличие от линейной иерархии, представленной в официальных списках каст). В целом нужно подчеркнуть, что паритетные статусные схемы не препятствуют проявлениям столь превозносимой в общей теории касты иерархичности социальных отношений, напротив, иерархия и паритет статусов — это структурно взаимосвязанные принципы.

Таким образом, приведены аргументы в пользу предположения, что *джати* является наивысшей категорией в линии клановых структур, и это позволяет утверждать, что кастовый строй сформировался наложением варнового строя сообщества ариев и добрахманического сегментированного общества автохтонов Индии. Сегментированное общество с характерным обособлением семейных общин по профессиональной специализации воспроизводится и поныне. Варна обрела значение наивысшей статусной категории и помогает индийцам ориентироваться в океане *джати*. Этот строй архаичен, но он имеет характер адаптивной стратегии для условий природы и климата Индии. Эта экологическая обусловленность, а также влияние аграрной перенаселенности и этнокультурной вариативности проявляются в особен-

ностях профессиональной специализации разных *джати*, между которыми налаживается комплиментарное взаимодействие в вопросах жизнеобеспечения (община *джаджмани*). Кастовая идеология и императивные адресные религиозные наставления индуизма ориентированы на коллективы *джати* и их экзогамные компоненты, что способствует воспроизводству архаичной организации *джати* на протяжении тысячелетий.

Организация *джати* — характерная особенность индийского суперэтнуса, результат многовековых усилий брахманской жреческой элиты по упорядочению общественных связей и созданию управляемой структуры общества; системные контакты в кастовом обществе выстраиваются на основе организации *джати*. Сама *джати* — главный структурный элемент индийского традиционного общества, реальный агент для обеспечения всех известных этому обществу и важных для него задач и целей. Несколько *джати* могут быть объединены в касту. Но даже те из них, которые объединяются в касты самостоятельно, как это иногда происходит сегодня, — на началах престижа и по причинам направленной вовне *джати* глубоко идеологизированной социальной активности — тем не менее сохраняют свою этнокультурную идентичность и не обмениваются брачными партнерами в кругу искусственной касты. Каста для задач биологического воспроизводства кастового общества и для воспроизводства его сегментированной культуры совершенно не нужна. Этими вопросами в кастовом обществе занимаются отдельные *джати*. Даже если они входят в состав каст и иных комплексов *джати*, это не означает, что вопросы воспроизводства кастового строя переносятся на новый уровень, более высокий и предоставляющий большие возможности: комплексы *джати* решают совсем иные задачи и проблемы в жизни членов кастового общества. Скрепляющие саму *джати* родственные контакты строго функциональны и очень живучи, так как освящены традицией права и сакрализованного религией брака. В этом контексте не остается сомнений об изначально кланово-общинном и межэтническом характере формирования и квазиплеменной форме структурирования и воспроизводства кастового общества.

Со времени выхода в свет книги Л. Дюмона [Dumont 1988] в науке упрочилось мнение, что в индийском традиционном обществе первичны религиозные ценности, они преобладают над общественными, а индивидуальные интересы и личные страте-

гии заменены понятиями группы и холизма. Но, как становится понятно из представленной концепции кастового строя, это общество организовано на самых естественных, глубоко функциональных и осязаемых родственных началах. Концепт родства и патриархальная психология были сакрализованы в индуизме и заняли свое место в его идеологическом ресурсе. Но не меньшее значение имело то, что древнеиндийские мыслители и практики социальной работы тонко проработали в своих учительских предписаниях и в вероучении свойственные человеку психологически обусловленные наклонности и стремления. Они не торопились всех перевоспитать по умозрительному идеалу человека — жизнь слишком коротка, наставляли они, и их мало занимали вопросы всеобщей нравственности и этики. Они научились контролировать бездуховные инстинкты и культивировать лучшие наклонности и тем самым управлять и социальными процессами, и даже экономикой. Они научились настраивать людей на поиски высших смыслов, по крайней мере в определенные периоды их жизни. А главное, учили уметь ценить простые радости жизни и сам труд. И то, и другое, и третье достигается на путях самососредоточенности, не только духовной, но психологической и даже физической. В индуизме как социальной технологии гораздо больше рациональных оснований, чем иррациональных представлений. В этом видна первичность заботы об общественном благе, в которой сторонники умозрительной религиозности элите традиционного общества отказывают.

Религия *дхармы*, основываясь на идее избегания осквернения, возвела в ранг религиозного императива минимизацию контактов между отдельными людьми и между человеческими коллективами. Существует закрытость *джати* и запрет на регулярные личностные контакты вне ее. Но в пределах своей *джати* всегда можно общаться без предосторожностей. Родственники — единственное безопасное для человека окружение во враждебном мире; эта максима сакрализована индуизмом. Сравниться с ними могут только те, кто является вашими *бирадари*, это круг общения на равных. Контакты с посторонними могут быть случайными, и тогда ритуальное осквернение снимается специальными очистительными приемами, имеющими характер обрядов. Контакты с представителями чужих *джати* могут быть систематическими, вернее, неизбежными. Для этих ситуаций у каждой *джати* есть свой вариант охранительной регламентации обще-

ния. Все продумано до мелочей. Круг общения ограничивается по степени возрастания близости, и соответственно это приводит к сужению контактов до пределов собственной *джати*.

На основе принципа *бирадари* («равенства-братства» и «общей судьбы») не только формируются сами *джати*, но и складываются паритетные схемы социального общения между разными *джати*, которые заметны в разных плоскостях социальных отношений как круги общения между ровней. Эти круги общения не имеют своей целью организацию браков, но создают в кастовом обществе «безопасную» с точки зрения ритуального осквернения социальную инфраструктуру. В итоге все эти *бирадари* (*джати* и комплексы разных *джати*) могут быть очень разными по численности и конфигурации, а также по своему составу. Принцип общения на равных, или паритет статусов, выражающийся понятием *бирадари*, действует на всех уровнях организации, является универсальным и системным, и он «ответствен» за организацию кастового общества в той же степени, что и прославленная иерархия. Удивительно, но это понимание механизма формирования *джати* и всего кастового общества отсутствует в литературе о кастовом обществе и в теориях касты.

Вышеперечисленные функции *джати* есть то, что воспринимается как «кастовые отношения». Это эндогамия *джати* и экзогамия ее подразделений (кланов); традиционный наследственный род занятий; взаимодействие с другими *джати* в общественной системе; фиксированное положение в социальной иерархии, причем наивысшими признаются брахманские касты и *джати*; ярко выраженное самосознание; принадлежность к группе по факту рождения в *джати* отца (в *джати* с матрилинейным счетом родства принадлежность передается по линии матери) и пребывание именно в ней в течение всей жизни независимо ни от каких обстоятельств. Вместо искусственного построения «каста» нужно изучать огромное разнообразие мира *джати* — их природу (клановую и этническую, профессионально-сословную, «сектантскую» и т. д.) и индивидуальные культурные особенности. Нужно изучать действительное разнообразие состава населения Индии, причем в соответствии с реальными, а не искусственно сконструированными границами дискретных капсулированных общностей. И очень нужно исправлять укоренившиеся недоразумения и поспешные умозаключения, попавшие на страницы самых известных книг и тиражировавшиеся годами, в том числе

в концепциях и материалах переписей населения Индии вплоть до самых современных. Такое направление научной мысли практически с самого начала изучения касты очень неполно, фрагментарно, очень негромко, но все же с постоянством стремилось пробиться сквозь толщу стереотипных интерпретаций. Самое глубокое понимание сущности «подкасты» выразил Р. В. Рассел в предисловии к своему (составленному в соавторстве с Р. Б. Хиралалом) в высшей степени информативному «Словарю каст и племен», изданному в 1916 г. Он отметил, что почти каждая каста «поделена на нескольких более мелких групп, которые только и могут вступать в брак внутри себя». Обычно эти группы держатся вполне обособленно, не будут есть совместно и часто не будут даже принимать воду друг от друга или курить из одной *хукки* (кальяна). Каждая эндогамная подкаста «устраивает свои собственные дела вполне независимо одна от другой». Далее он говорит так: «Реальная единица кастовой системы и основа ткани индийского общества — это эндогамная группа, или подкаста». Он заметил, что «хотя эта группа обычно мало известна за пределами собственной касты человека, именно ее члены посещают общинные угощения и праздники, даваемые по случаю бракосочетаний, похорон, встреч кастовых панчаятов» [Russel and Hiralal 1916: I, 10]. Здесь имеется в виду именно *джати* с ее кланами и линиджами, с характерной для нее картой социальных связей.

Кастовый строй существует и воспроизводится под влиянием идеологии индуизма, выступающей в качестве жреческой (брахманической) социальной технологии, ориентированной на поддержание и воспроизводство однажды обретенного равновесия биосоциальной системы. Воспроизводство этого социального и мировоззренческого архетипа в веках и поколениях происходит под влиянием моральных императивов индуизма и его идеологии. Брахманы рассматривают *джати* в качестве базовой единицы общественной системы и учат, что каждая *джати* обладает «богоданным» социальным и ритуальным статусом, собственным местом в ряду разумных одушевленных обитателей мира, и он, как считается, виден по ее жизненному предназначению («сущности *джати*»), то есть по «врожденному занятию», титульной профессии. «Жизненное предназначение» *джати* дает ей право занимать строго определенный участок в системе общественного разделения труда и предоставляет ей рабочее место в системе об-

щественной занятости, «отнять» которое не может никто. Моральные императивы индуизма направлены на воспроизводство бесконечного разнообразия сегментированных *джати*: в этой бесконечности залог приспособляемости и versatility данной социальной формы. Все *джати*, как учат брахманы, обладают той или иной степенью «культурности», соизмеряемой с культурностью самих брахманов («чистота» занятия, соблюдение ритуалов и социально приемлемого, культурного образа жизни); эта идеологема становится основой соизмерения статусов и выстраивания статусных схем общения и распределения ресурсов. Брахманическая идеология формирует строй поляризованного социального неравенства и направлена на его консервацию, но, несмотря на постоянный антибрахманский протест со стороны небрахманских слоев, кастовый строй существует благодаря апелляции к глубинным уровням общественной и индивидуальной психологии через идею общественного потребления ресурсов (социального обеспечения). Так называемые «антикастовые движения» и протесты принимают лишь форму стремления к перераспределению мест в кастовой системе общественной занятости (яркий пример — община лингятов *вирашайва*). Современная политика «положительной дискриминации» «зарегистрированных» каст и племен также реализуется по этой модели.

Многие индийские и неиндийские специалисты работают над теорией кастового строя, хотя теперь, после успеха в западной науке Л. Дюмона с его основанной на брахманической концепции «религиозной» теорией касты, переубедить научную общественность «ориенталистского» направления в рациональности и жизненной обусловленности традиционной организации индийского общества совсем нелегко. Антропологи же, кроме всего прочего, стремятся к тому, чтобы вписать индийское общество в мировую цивилизацию, а не отделять его от всех остальных народов на иррациональных основаниях, таких, например, как «врожденное религиозное чувство» или всеохватное стремление к иерархии, которые объявлены природными характеристиками индийцев. Родство, как и религиозность, — явления универсальные. Ничего сверхъестественного в организации общества индуистов нет. В той или иной форме и качестве «каста» (архетипическая организация *джати*) была и есть во всех обществах, и при малейшем ослаблении эгалитарных институтов она выступает

вновь на передний план и не имеет при этом естественных ограничителей. В индуизме, напротив, есть высочайшая степень проработанности социальной технологии и изощренная продуманность идеологических механизмов управления этим обществом. Несмотря на очевидную жесткость и неравноправие кастового общественного устройства, многие индийцы и сегодня находят в нем функциональную целесообразность, поскольку в традиционной системе отношений каждому гарантировано удовлетворение жизненных потребностей хотя бы на минимальном уровне. Если человек соблюдает принятые в этом обществе моральные нормы, то ему сохраняется полученное от рождения место в системе занятости и гарантированный сбыт продуктов труда, и общество обеспечивает ему минимум социальной защищенности. Более того, современное государство включило в эту парадигму отношений слой «пятых», бывших «неприкасаемых», которые, составляя приблизительно одну пятую часть населения по численности, оставались наиболее бесправными, потому что при традиционном положении дел членами кастового общества они не считались.

Родственная природа *джати* и ее эндогамия теснейшим образом связаны с наследственной профессией («жизненным предназначением») *джати*. Они связаны с архаичным способом распределения ресурсов и возможностей, со стремлением защитить завоеванные позиции на путях поиска пропитания от других претендентов. Это основа той самой характерной черты кастового общества, которую я называю «всеохватный собес». Самое удивительное, что и сегодня общество признает право тружеников на сохранение достигнутых социальных позиций за своей семьей, причем для работников в разных сферах деятельности. Стремление к наследованию завоеванных благ, «экологической ниши» и «участков кормления» в индийском обществе считается не только естественным, но и очень правильным, и общество не только поддерживает, но и стимулирует такое стремление. Оно проявляется с удивительным постоянством на протяжении всей истории страны, и многочисленные свидетельства иностранцев говорят о нем как об одной из характерных черт индийской жизни и даже психологии. Более всего изумляет исследователей, что наследуется даже такая профессия, как министр при радже. С этим стремлением семьи и клана не борются как с безнравственным или антиобщественным. Его возводят в степень закона кастового

стра. Отсюда живучесть родственных связей, их прочность и постоянство. Отсюда их четкая конфигурация и развитость генеалогии как необходимого знания.

Таковы особенности воспроизводства общественной макро-системы, которая характеризуется дробной статусной стратификацией, а на низовых уровнях организации надежно контролируется через родственные связи и отношения.

Глава 4

КАСТА

Каста как статус-группа.

Брахманическая теория общества исходит из универсальности организации варн и *джати*. Все космическое разнообразие отдельных *джати* фактически распределено по четырем варнам, которые уже в поздневедическом обществе стали рассматриваться как статусные категории; те *джати*, которые признаются пограничными для «соблюдающего *дхарму*» общества *чатурварна*, оставлены за его пределами и подлежат постепенному включению в него через санскритизацию. В теоретических и практических исследованиях «науки о касте», восходящей в своих методах и постулатах к «ориенталистской» колониальной этнологии, индийское общество предстает как «кастовая система», состоящая из эндогамных специализированных по занятиям социальных групп — каст, распадающихся в свою очередь на «подкасты», «подподкасты» и т. д., потому что они «становятся слишком велики»; самые мелкие из подразделений определяются как «территориальные кастовые группы». В роли «подкаст» обычно выступают эндогамные *джати*. Сами касты, включенные в словари каст и племен, в свое время были квалифицированы как «профессиональные», «сектантские», «племенные» или «расовые», мусульманские, «неприкасаемые» и даже «криминальные». Эта система представлений (за исключением самых одиозных ее идей) остается в теоретическом ресурсе «науки о касте» до сего дня и по-прежнему востребована. Поэтому существуют две вполне отдельные системы знаний — одна изучает кастовый строй индийского традиционного общества, вторая ориентирована на касту и «кастовую систему». В теоретических построениях разных авторов эти методологически и концептуально разные подходы не всегда четко выдерживаются, и наблюдается хаотическое смешение терминологии, идей и линий аргументации. В этой части моего исследования особенно важно развести две разные системы представлений. Индийское традиционное общество нельзя понять через искусственный концепт касты.

«Наука о касте» не может объяснить многие известные этнографам реалии кастовой жизни. Надо признать, что содержание, которое исследователи касты, начиная с «ориенталистов», вкла-

дывают в разработанное ими понятие «каста», плохо соответствует качественным характеристикам той социальной единицы, которая является базовой ячейкой индийского традиционного общества, и это порождает многочисленные недоразумения.

Заимствованный из иберийской культуры термин «каста» в своем оригинальном значении имеет близкие этнологам коннотации. Словарь Хобсон-Джобсон, в котором представлены все известные упоминания термина в ранней литературе, дает сведения, что в записях Дуарте Барбосы (1516 г.), одного из первых португальских наблюдателей Южной Индии (Малабар), говорится о подразделениях, которые живут каждое по своему собственному «закону язычников». Он употребляет термин «каста» несколько раз в значении «человек из хорошей семьи». В других ранних португальских отчетах упоминаются касты мавров, христиан, наярров, подметальщиков. Первое объяснение, что такое «каста» в ставшем основным для науки значении, относится к 1563 г. и принадлежит Гарсиа да Орта: «...никто не изменяет профессии своего отца, и все принадлежащие к одной *касте* сапожников тоже сапожники» [Yule, Burnell 1996: 170–172]. Обратите внимание, что это в сущности бытовое словоупотребление совершенно не противоречит ни значению португальского слова, ни индийской реалии. Но за десятилетия развития «науки о касте» с ее особенным вниманием к эндогамии и наследственной профессии, связанной с разделением труда, произошла уже и подмена самого иноземного понятия. М. К. Кудрявцев отмечал: «...значение португальского термина неадекватно содержанию обозначаемого им понятия. Португальское “каста” означает “семья, поколение, потомство, род, порода”. Тем не менее он прижился» [Кудрявцев 1992: 26].

Современный английский исследователь К. Дж. Фуллер, автор ряда глубоких этнологических работ, пишет так: «Попытка дать определение касте, является, по мнению автора, неизбежно обреченной на неуспех, так как непреодолимые аналитические сложности не позволяют этого сделать <...> Но очерк кастовой системы может быть дан в общем виде. Каждый индиец принадлежит от рождения к одной и только одной касте. Он или она рождаются в этой касте и умирают в ней, иными словами, мобильность из касты в касту невозможна. В целом <...> касты эндогамны, и таким образом узаконивают детей в той касте, к которой относятся их родители. Если муж и жена не принадлежат

к одной касте, дети относятся к касте мужа. Такая каста традиционно имеет свою профессиональную специализацию, хотя значение наследственной профессии и ее обязательность и проблематичны, и легко преодолимы, и многие современные индийцы действительно не занимаются предписанными им профессиями. Теоретически касты в каждом отдельном регионе могут быть выстроены в иерархическую систему по принципу ритуальной чистоты. Концепт чистоты является центральным для общества индустов <...> В каждой индийской деревне может быть 30 и более каст, но теоретически все они могут быть выстроены в иерархическую систему <...> Брахманы находятся на самом верху и хариджан (или, как они прежде назывались, “неприкасаемые”) в самом низу иерархии» [Fuller 1976: 10]. Как видим, не происходит даже разделения понятий «каста» и «кастовая система».

В своем исследовании «Кастовая система в Индии» М. К. Кудрявцев дал такое определение: «Касты в Индии — это социальные общности, связанные сознанием общего происхождения, общностью занятий (или профессий) и эндогамией, различающиеся между собой определенной системой родства и брачных норм, нередко религиозной принадлежностью и ритуальными особенностями, а также многими обычаями» [Кудрявцев 1971: 37]. Это хорошее определение, но фактически оно относится к *джати*, а не к касте. Выше было показано, что у каст нет эндогамии: пределы брачных связей ограничены подкастами-*джати*. У касты нет общей системы родства и единых брачных обычаев: ее компоненты не вступают в брак между собой. У представителей касты нет общности происхождения и единой религиозной принадлежности. Нет и общих обычаев. Обычаи — это *свадхарма*, которой у касты нет. И. Карве дала такое определение: «Каста — это группа, которая практикует эндогамию, имеет определенную территорию расселения или распространения (обычно в пределах одного лингвистического региона), может иметь одно или более традиционных занятий, имеет более или менее определенное положение на иерархической лестнице и установленные традицией модели поведения в отношении других каст» [Karve 1961: 9]. Несообразности заметны и тут: каста не имеет эндогамии, не имеет территории расселения и традиции поведения; цитированное определение вполне противоречит всей концепции самой И. Карве. Это можно объяснить тем, что она не решилась в свое время противопоставить «касту» и «джати» даже терминологически;

лишь в последние годы стало возможно обсуждать проблему «конструирования касты» колониальной наукой и колониальной администрацией Индии. На мой взгляд, неразрешимая в методологии «науки о касте» задача определения сути касты отнимала все силы науки: описание «характеристик» касты и бесчисленных исключений из выведенных правил заполняет страницы теоретических исследований. Одновременно рассмотрение иерархической пирамиды «кастовой системы» и ее соотношения с иерархией варн уводило от необходимости рассмотрения функциональных связей в индийском традиционном обществе. Эти сложности часто кажутся непреодолимыми. Например, П. Робб приходит к выводу: «Много недопонимания в отношении касты вызвано поисками внешних объяснений, таких, например, как объяснение деления на классы через материальные факторы. Каста может быть объяснена только через саму себя» [Robb 1995: 57–58].

В «науке о касте» считается, что кастовая система генетически восходит к варнам, создавшимся на основе расовой сегрегации и принявшим характер сословий, и в своей полноте создалась как результат исторического процесса деления, дробления существующих варн в процессе общественного разделения труда и присоединения к системе некоторого количества этнических компонентов [см., напр.: Hutton 1946: 57–60]. Поэтому система каст в общих чертах повторяет систему варн, а иерархия каст производна от иерархии варн. «Ритуальная чистота» занятия и образа жизни определяет положение касты в кастовой иерархии. Однако одна только теория ритуальной чистоты не может объяснить, например, почему соблюдающие высочайшие стандарты ритуальной чистоты и рафинированного образа жизни *вайшьи* (преимущественно джайны) стоят в кастовой иерархии ниже кшатриев, *джати-дхарма* которых разрешает питание мясом, допускает употребление алкоголя и в целом предполагает насилие.

Действительность показывает также, что практически нет никаких общеиндийских каст численностью во много миллионов человек, как обычно считается. Не найдены и не описаны касты, которые имели бы повсеместно свои подразделения, одинаковые во всех районах страны статус, внутреннюю структуру и культурные особенности этой касты, отличающие ее от других. Брахманских каст множество, и никакой унификации они не поддаются, не говоря уже о некоей всеиндийской иерархии внутри сообщества брахманов. Более остальных похожи друг на друга ремес-

ленные касты, у них часто одно на всей территории распространения конкретного языка название, но и здесь абсолютная унификация по существенным параметрам касты невозможна. Ложное впечатление об общеиндийских масштабах каст создают их названия, часто совпадающие с названием профессии, особенно у ремесленников. Довольно часто в большом лингвистическом регионе существуют несколько эндогамных *джати*, занимающихся профессионально одним делом и поэтому называемых одинаково на всей территории распространения этого языка или даже во всей Индии. Такого типа кастовые названия — это буквально обозначение самой профессии. Однако хорошо заметно, что касты практически объединяют *джати* одной профессии на том уровне лингвистического единства и административно-политических связей, на котором люди могут идентифицировать себя с выбранным в качестве названия касты именованием профессии — сама лексема должна быть понятна людям. Обычно каста заметна в лингвистическом регионе и редко на общеиндийском уровне — название «чамар» (*Chamār*) оказалось понятным на большей части субконтинента. Реальное социально-организующее значение имеют региональные системы брачных кругов *джати*, размеры и конфигурации которых обусловлены вполне прослеживаемыми внутренними родственными связями и ритуализованными взаимоотношениями между конкретными экзогамными *готрами* и *кулами*. Брачные круги разных соседствующих *джати* не пересекаются между собой — каждая *джати* эндогамна. Но входящие в них клановые структуры и сами *джати* ранжируются по типу «слоеного пирога»: на своей территории они находят близкие себе по статусу, а также вышестоящие и нижестоящие аналоги, контакты с которыми строго регламентируются. Это, например, земледельцы, торговцы *бания* и тому подобные «группы каст». В сравнительно недавнем прошлом широчайшая общеиндийская «родственная сеть» не могла и присниться людям, принадлежащим к этим *джати*. Они не имели налаженных связей. В условиях модернизации и развития коммуникаций связи между ними стали выстраиваться, а потребность сохранить разницу в статусах, нужную для функционирования брачных законов, становится еще более выраженной.

Плотники, гончары, ювелиры и другие ремесленные касты практически всегда многосоставные, а их названия одинаковы на обширных территориях страны. Для различения и уточнения ста-

туса конкретной ремесленной *джати* используются самые разные параметры. Часто это топографические, этнические или технологические различия, которые подчеркиваются в названии *джати*. При этом основное название всегда сопровождается уточняющим эпитетом, производным от базовой профессии. Каста садовников *мали* (Mālī) имеет такие подкасты: *пхул мали* (Phūl Mālī) выращивают цветы, *кача мали* (Kacā Mālī) — хлопок, *джи-ре мали* (Jirā Mālī) — пряность *зира*, или кумин, *хальди мали* (Halḍī Mālī) — куркуму [Orenstein 1963: 39]. Часто в названии подкасты указывается какая-то подробность технологии, например гончарные колеса разного размера. В брахманских кастах широко распространено старинное различие по почитаемой Веде, но и более поздние по времени своего возникновения учения и реформаторские движения оставили след в кастовой организации жрецов и самих последователей новых учений. Особенно дробно детализированное деление наблюдается у южноиндийских брахманов. Различные обычаи и привычки, правила в питании могут быть указаны в названии подкасты, так же как и множество других характерных особенностей, по которым сложились названия подкаст для их различения в огромной системе взаимодействующих *джати*. В Танджоре исследователи находят «четыре подразделения *шайва* (Śaiva), или *смарта* (Smārta), тамильских брахманов. Каждое из них делится на малые региональные эндогамные подкасты, распространенные на локальные общины, включающие от 10 до 20 деревень. Они отличаются мельчайшими различиями в выполнении ведического ритуала» [Klostermaier 1989: 187].

Ткачи Махараштры, которые называются *сали* (Sāle), имеют подкасты *ахир сали* (Ahīr Sāle), *кунби сали* (Kunbī Sāle), *куруба сали* (Kuruba Sāle) и *маратха сали* (Marāṭhā Sāle). Понятно, как образована эта каста: она составлена из разных *джати* этнического происхождения, имеющих специализацию «ткачи». Бывает и наоборот. Название этноса *коли* упоминается во множестве каст невысокого уровня. Дж. С. Несфилд ранее других высказал очень верное предположение о том, что это бывает в тех случаях, когда в племени произошло разделение труда на этапе формирования кастовой организации [Nesfield 1885: 106]. Это показатель этнокастовой общности.

В районе Мумбая каста рыбаков *могер* (Moger) делится на три эндогамных *джати*: *алиясантана* (Aliyasāntana) — матри-

линейная, *макаламантана* (Makalamāntana) патрилинейная и *раудесантана* (Raudesāntana), в которой позволяют вдовам вступать в новый брак [Enthoven 1920–1922: 2, 60]. Последнее уточнение говорит об их не самом высоком статусе.

Изготовление «обуви вообще» в индийских условиях не является профессиональной специализацией. В профессии кожевников выделяются узкие специалисты, и это хорошо коррелирует с предположением о наследственности рабочего места, а не самой профессии. Изготовление ботинок, сандалий, конской или верблюжьей упряжи, бурдюков для масла и т. д. — это отдельные занятия разных *джати* касты сапожников-кожевников. *Джати* кожевников именуются по названию этой частности в профессии, а вся система создана для надежного статусного различия.

Джати многих других ремесленных каст также носят названия, производные от особенностей профессии. Например, в Махараштре существуют 10–12 *джати*, занятых изготовлением всевозможных глиняных сосудов. Горшечник называется *кумбхар* (Kumbhār — от санскритского слова *кумба* kumbha ‘сосуд’ + формант *кара* kāra ‘изготовитель’). В соответствии с утвердившейся в науке систематикой каждая *джати* кумбхаров называется в литературе подкастой, в то время как комплекс *джати* изготовителей глиняных сосудов называется «каста *кумбхар*». И. Карве так описывает и анализирует строение этого комплекса *джати* [Karve 1961: 26–27]. Каждая из *джати* эндогамная, имеет собственное имя и отличается от остальных особым способом изготовления горшков или иными исключительными особенностями. *Маратха кумбхар* (Mārāṭha Kumbhār) расселены по всему западному Декану. Среди них есть люди, которые делают керамику только ручным способом, другие специализируются на производстве черепицы, третьи делают кирпичи, а еще другие крутят на гончарном колесе большие и малые сосуды. В Пуне есть *кумбхары*, которые называются *пардеши кумбхар* (Pardeśi Kumbhār), то есть иммигранты с Севера, что ясно по имени — *пардеши* (Pardeśi, букв. «из другой страны»). Они специализируются на изготовлении глиняных фигурок (для ритуалов), которые лепят или штампуют в формочках; не вступают в брак с *маратха кумбхарами*. К востоку от Пуне расселена маратхиговорящая *джати* кумбхаров, которая называется *лингаят кумбхар* (Lingāyat Kumbhār). Эти относятся к религиозной секте лингаятов и избегают общения с другими *кумбхарами*. В дистрикте Кхандеш на севере Ма-

хараштры живут еще две подкасты *кумбхаров*, называющиеся *тхор-чаке* (Thor-chāke, букв. «большого колеса») и *лахан-чаке* (Lahan-chāke, «малого колеса»). Имеются в виду колеса гончарные. Первые называют себя также *лад кумбхар* (Lāṭa Kumbhār) или *ахир кумбхар* (Ahīr Kumbhār). Лата, или Лада, — это древнее название Гуджарата, поэтому данная *джати* может происходить оттуда и быть связанной с племенами ахиров, родственными гуджарам и раджпутам. Некогда в Кхандеше правили вожди ахиров, здесь говорят на диалекте языка маратхи, который называется *ахирани* (ahīraṇī). Многие касты в Кхандеше присоединяют этноним *ахир* к своим кастовым именам. Кроме *ахир кумбхар* (Ahīr Kumbhār) упоминаются, например, *ахир сонар* (Ahīr Sonār) — ахиры-ювелиры. Есть *джати* кумбхаров, которые используют не гончарное колесо, а каменную пластину, установленную на вращающуюся ось. Так делают посуду в долине Ганга, и те группы гончаров Махараштры, которые сохранили этой обычай, являются иммигрантами с Севера. И. Карве описывает также *джати* кумбхаров *хат-гхаде* (Hātghade). У них сохранилась особенная технология изготовления горшков — жгутовая лепная керамика. Таким способом делают горшки для зерна бхильские женщины, и эта *джати* представляет бхильский племенной компонент в составе населения Махараштры.

Как видим, большой и малый гончарные круги отличаются не только размером, но и происхождением. Понятно также, насколько полезным при изучении этнической истории является подробный анализ этнографии разных *джати*. Такие ремесла, как гончарство, с большой долей вероятности развились у большинства земледельческих этнических групп, и теперь «каста гончаров», или комплекс *джати* гончаров, представляет собой вполне виртуальное объединение общинно-клановых структур гончаров разного происхождения и этнической принадлежности. Все они идентифицируют себя не с другими гончарскими *джати*, а, например, с *маратха* или *кунби*, или *бхилами*, или даже с сектой *лингатов*, что со всей определенностью отражено в их названиях. Именно по этим линиям связей они выстраивают свое общение в ритуале, в том числе в браках. Каста им не нужна.

В Махараштре существуют *джати тилоле кунби* (Tirole Kunbī), которые выращивают *тил*, *кунжут*, *дханодже кунби* (Dhanojā Kunbī), *конкани* (конканские) *кунби* (Koṅkaṇī Kunbī) и другие, занятые в сельском хозяйстве. Каждая из этих групп

становится подкастой, а все вместе они составляют касту *кунби* (Kunbī), которая имеет прямое отношение к этнокастовой общности *маратха–кунби* (Mārātha–Kunbī). И. Карве говорит так: «Касты, живущие бок о бок, занимающиеся одной профессией, носящие одно наименование и в итоге составляющие группу однотипных *джати*, могут выказывать большие различия в физическом облике. Касты, имеющие одну профессию и живущие в одном большом лингвистическом регионе, могут принадлежать к различным расовым группам, и этот факт признан антропологами. С другой стороны, еще Г. Рисли отмечал, что на территории Панджаба, например, все касты были по физическим параметрам ближе друг к другу, чем к любой касте в соседнем регионе» [Karve 1961: 60].

Земледельческие *джати* часто сохраняют свои этнические названия, которые не указывают на их профессию. Две и более совершенно разные земледельческие *джати* с непохожими и неродственными названиями, расселенные на одной территории и в одних и тех же деревнях, — обычное явление. Некоторые низкие обслуживающие *джати*, занимающиеся уборкой и подметанием улиц и т. д., имеют названия, которые никак не соотносятся с их занятиями и напоминают только об их этническом происхождении.

Теоретики касты видят в отмеченном явлении указание на «сегментацию» каст, которые «состоят из подкаст» [Hutton 1946: 41–61; Ghurje 1969: 182–269; Кудрявцев 1992: 23–49]. Однако эти факты в очередной раз подтверждают пока не принятое наукой предположение, что объединение ремесленных и иных профессиональных *джати* вполне виртуальное, и даже на одной территории разные *джати* одной профессии независимы друг от друга в жизни. В частности, именно поэтому И. Карве предлагала называть касты термином *jati-cluster*, или «комплекс *джати*» [Karve 1961: 9 ff]. Она объясняла: «Например, *читпаван* (Chitpāvan), *кархаде* (Karhāda), *мадхьяндина* (Mādhyandina), *канва* (Kānva) — это некоторые из брахманских каст. Все вместе они принадлежат к кастовому кластеру “брахманы”. Подобным образом можно говорить и о *сонар* ювелирах, *тели* маслодавильщиков, *шимпи* портных и т. д.» [Karve 1961: 10]. «Комплекс *джати*» — это хорошее, адекватное реалиям понятие¹ и достойно специального

¹ Вслед за И. Карве термин «*jati-cluster*» начал употреблять Д. Манделбаум. Он полностью заменил им термин «каста» в своей работе «Общество в Индии» [Mandelbaum 1970], но совсем не стал рассматривать содержание понятия.

внимания. Каста действительно может рассматриваться как комплекс *джати*, имеющих одну широко распространенную профессию, например комплекс *джати* плотников или ткачей; в этом своем качестве каста выступает как статус-группа. Будучи включенными в состав касты, современные *джати* старательно маркируют дифференцирующие особенности в собственном названии — это очень важно, чтобы не было неразличения, опасного в ритуальном отношении. Пребывание в одном комплексе создает дополнительную опасность «смешения», поэтому маркеры статуса *джати* выбираются все более тщательно, а количество их возрастает. Кроме того, в широкой кастовой идентификации «узкая специализация» отдельных *джати* начала размываться. Поэтому они особенно детально фиксируют собственную профессиональную специализацию в своем названии: это и статусный маркер, и способ закрепить за собой, защитить от посягательств свой участок кормления, свое место в системе профессиональной занятости. Все вышеназванные примеры говорят о том, что описанных в литературе характеристик касты в реальности нет.

Представленная в книге концепция построена на утверждении, что индийской традиционной культуре термин «каста», привнесенный из европейских языков, не был известен, и не каста является базовым модулем социальной структуры; называемый ныне «кастовым» особенный индийский традиционный строй общества уходит корнями в первобытность и оказывается столь долговременным потому, что стоит на родственной самоорганизации и в своих исторических модификациях допускает формирование разнообразных и разноплановых идентичностей на основе кланов и *джати*; это способствует приспособлению мелко сегментированного социального организма к самым разным формам социальной и политической жизни. Организация *джати* выказывает большую версатильность и приспособляемость. Наблюдаемая в течение последних 140–150 лет модификация кастового строя характеризуется наличием каст — статусных групп, включающих в свой состав по несколько *джати*-подкаст, более или менее паритетных по признаку профессии, этнического происхождения, религиозной принадлежности и т. д. Эта модификация кастового строя, как и все иные исторические его модификации, сформировалась под влиянием новых для своего времени идеологем и новых стандартов культуры, привнесенных элитой

общества (в очередной раз перестраивающей свои ряды под влиянием новых политических условий). Каста как вполне волюнтаристским способом сформированный комплекс разнородных *джати* не имеет в традиционном обществе определенных функций, но она прижилась в социальной культуре Индии и сегодня имеет очень большое значение в крайне политизированной общественной жизни Индии. В сферах традиционного самосознания каста не существенна, но идентичность по касте становится существенной в сфере взаимоотношений с государством, на уровне макросоциума. Это настолько заметно, что уже в английской колониальной этнографии ставился вопрос о том, была ли каста главным маркером идентичности, насколько важной она была как способ самоидентификации и насколько решающим оказывалось кастовое самосознание в вопросе правильного поведения [см.: Robb 1995: 57].

Каста прижилась потому, что системное формирование «кругов общения», «кругов ровни» является органичным для индийской традиционной социальной организации явлением. Характерный для кастового строя сегрегационный способ сосуществования приводит к выстраиванию статусных схем общения, паритетных и иерархических. Эти статусные схемы в сущности представляют собой многосоставные комплексы кланово-общинных структур и отдельных *джати*, формирующиеся по одному или нескольким параметрам традиционно высоко ценимой «общности судьбы». В качестве традиционных для кастового строя комплексов *джати* надо рассматривать кастовые общины («общая судьба» по месту проживания и комплиментарному жизнеобеспечению, «взаимопомощи» *джаджмани*), территориальные и лингвистические общности, этнически окрашенные административно-политические образования, даже «унитарную нацию индийцы» и еще множество менее заметных форм социальных связей. Происходит это всегда на началах некоего равенства, традиционное понимание которого может объединить даже *джати*, стоящие на полюсах брахманической иерархии. В зависимости от функциональной обусловленности комплексы *джати* принимают ту или иную конфигурацию, складываются из паритетных или разновеликих по статусу *джати*, имеют разную долговременность существования и в конечном счете создают в этом обществе феноменальную многомерность взаимосвязанных идентичностей. Комплекс *джати* — это всегда статусная схема,

паритетная или иерархическая, и связи такого характера и формата являются важными в межгрупповом общении кастового типа. Они создают само кастовое общество. Организация *джати* лежит в основе кастового строя, в том числе и в основе его современной модификации; она является характерной особенностью индийского суперэтнуса и самой индийской цивилизации.

Многоуровневая и разноплановая самоидентификация практически каждого индуйста является следствием вхождения его собственной *джати* одновременно в несколько «комплексов *джати*»; их очень сложно «расшифровать». Но, для того чтобы понимать, как функционирует кастовое общество, необходимо видеть комплексы *джати* и видеть, какая из функциональных ипостасей *джати* выходит на первый план в конкретном комплексе. Важно подчеркнуть, что те *джати*, которые состоят в паритетном комплексе, могут участвовать в характерном для любых паритетных статусных схем кастового общества и унаследованном из первобытного прошлого реципрокном обмене (*джаджмани*), могут совместно принимать пищу, пользоваться одним колодезем и ходить в одни храмы; но они не обмениваются женщинами. Кастовая эндогамия существует в пределах *джати*, и на этом же уровне установлен «барьер» для этнической консолидации.

Каста — это в сущности учетно-статистический и ментальный конструкт, созданный европейской наукой и административными методами колониальных властей Британской Индии, который может рассматриваться как комплекс *джати* («равенство» по месту в официальных списках), и подобное восприятие заметно в самом индийском обществе, особенно на низших уровнях традиционной иерархии. Она стала важным фактором социальной и особенно политической жизни Индии. Поэтому современная модификация кастового общества — в связи с модернизацией и развитием межрегиональных коммуникаций, расширением масштаба общественных связей, возникшими политическими интересами — отличается тем, что в ней существуют касты как многогосоставные комплексы разнородных *джати*, объединяемых по общности профессии и иным заметным маркерам статуса (этническим, конфессиональным и т. д.). Надо признать, что общественно активные индийцы быстро осознали, что открывается новый механизм доступа к власти и привилегиям, сконструированный колониальными властями и ставший инструментом госу-

дарственной политики. Механизм был запущен, и за прошедшие сто лет Индия увидела борьбу за места в новой иерархии, борьбу каст за изменение своего «списочного» статуса, складывание новых комплексов и новых объединений из существующих комплексов, а также бесконечное передвижение кастовых компонентов из одного разряда в другой — на бумаге переписных листов и иных документов. В литературе остались свидетельства самих организаторов переписи: «Сотни петиций были получены от разных каст — один их вес доходит до 120 фунтов — с просьбами о том, чтобы быть зарегистрированными под новыми названиями, быть поставленными на более высокое место в порядке следования (в иерархическом списке. — *Е. У.*), быть признанными как кшатрии, вайшьи и т. д.» [Census 1911: 1, 4401; цит. по: Rowe 1991: 327]. Люди начали даже судиться за признание «правильного» места в списках каст. В жизни традиционные статусы очень часто оставались неизменными, что привело к дополнительной напряженности между кастами. Индийская традиция глубиной в три тысячелетия и более не может быть опрокинута за сто лет. Но полученная во время этих кампаний иерархическая система каст сохраняется и сегодня и оказывает мощное влияние на самосознание и самоопределение кастовых индийцев, хотя в решении существенных для традиционного общества задач (таких как организация браков и налаживание жизнеобеспечения) эти касты бессмысленны, бесполезны, неизвестны самим «членам касты». Отсюда происходят онтологические проблемы западной науки о касте.

С точки зрения предложенной в этой книге концепции каста представляет собой несколько самодостаточных *джати*, вполне произвольно объединяемых в статусный комплекс по причинам внешнего, всегда избыточного и несущественного для традиционных отношений характера; это явление нового и новейшего времени, и оно происходит в условиях модернизации под влиянием административных и политических институтов государства с его потребностью в статистическом учете, особенностей социальной политики, партийной жизни и выборов и т. д. Каста как комплекс из нескольких *джати* одной профессии — это статусный слой, параметры которого более конкретизированы, чем варновые статусы; этих уровней статуса насчитывается около 3.5 тыс. Варновые статусы хозяйственно-культурного типа жизнеобеспечения (их всего пять — четыре классических и «пятые», находя-

щиеся вне варн) в условиях организации макросоциальных связей слишком широки, чтобы служить надежными определителями места *джати* в кастовой иерархии. То обстоятельство, что сами *джати* (то есть подкасты) одной касты никогда не вступают в брак друг с другом², говорит о том, что не брачные сети, а сословно-профессиональные, идеологические и даже случайные факторы привели к появлению многосоставных каст. Можно сказать несколько иначе: касты проявляют себя как политизированные *бирадари* административно признаваемых комплексов традиционных *джати* (сформированных по признаку профессии, «племенного» происхождения, особенностей культовой практики и иных выделенных британскими этнографами характеристик «типов каст»).

Формирование государственно признаваемых комплексов *джати* привело к тому, что каста стала при колониальном режиме «бюрократически зарегистрированной социальной категорией», «группой, получающей патронаж или ограничения», «средством наделения благами и средством лишения привилегий» [Bose 1991: 373]. С тех пор так называемые «надкастовые объединения» формируются регулярно и добиваются того, что в обществе и особенно в государственных структурах о них знают и должны учитывать их интересы³. В современных условиях, когда невозможно изменить местоположение касты в административных списках, борьба ведется за приобретение благ и особых привилегий для касты средствами политики. Все новые комплексы *джати* и даже комплексы каст создаются в тех случаях, когда нескольким кастовым общностям по какой-то причине выгодно замечать друг друга и действовать сообща, например для достижения политических целей, продвижения в иерархии и т. д. Традиция сохраняется в том, что комплексы *джати* формируются всегда на началах некоего равенства (действует идея «общей

² Эта реальность пока не всеми признана. А. А. Куценков, прекрасный знаток кастовой проблематики, пишет, например, так: «Хотя число межкастовых браков постоянно растет, особенно среди городского населения, они в основном заключаются между *джати* примерно одинакового статуса» [Куценков 1999: 445]. В данном случае, как практически во всех исследованиях последнего времени, *джати* — это полный синоним «касты».

³ Через этот ключ можно глубже представить себе явление, которое в общей теории касты носит название «политизация касты», или «кастеизм» [см., напр.: Куценков 1983: 268–290].

судьбы» *бирадари*), по тому или иному из большого спектра параметров. Кроме того, в результате воздействия на умы «списков каст» люди стали примерять свои статусы к новым эталонам. Это стимулировало стремление к упрочению своего положения и даже к социальной мобильности. Для облегчения политических задач и быстрее достижения результатов однотипные *джати* объединялись даже на общеиндийском уровне, санскритизировались и сообща занимали более ценное место. Уже в годы английской колониальной власти эти новые социальные процессы стали активными; например, целое сословие индийских «белых воротничков», приближенных к колониальным административным структурам, составленное из представителей многочисленных *джати* грамотных деревенских учетчиков и писцов, даже лавочников и т. д., смогло конституироваться в комплексы *джати* типа *каятха* или *чоудхури*, похожие на огромные касты. Земледельческие касты Севера и Северо-Запада объединились в комплекс на основе этнокастовой идентичности *коли*. А некоторые небольшие *джати* просто «присоседились» к уже известным кастам, чувствуя, что иначе потеряются в новых условиях всеобщей социальной мобильности. В таких случаях «эмансипирующаяся» *джати* обычно объявляет, что происходит от браков между мужчинами новой для себя касты и женщинами этой заинтересованной в повышении своего уровня *джати*. Таких примеров сотни, особенно в слое кшатрийских каст. Общественное сознание принимает эти нововведения, потому что ценит равенство *бирадари*. Каста теперь нужна и самим носителям культуры, о чем свидетельствует формирование все новых полезных в политической борьбе и в общении с государством кастовых форм социальной организации. Такое объединение нужно не для традиционных целей и задач, а для организации внешних контактов на уровне региона и государства. Каста нужна для контактов на том уровне, когда родство и даже вполне всеобщее личное знакомство, как это наблюдается в *джати*, уже невозможно и не играет значения. В этих условиях имеющие общеиндийское распространение касты брахманов, *бания*, *байдья* и т. д., будучи грамотными и близкими к властям, сумели выстроить между собой формализованные и официально признанные общеиндийские связи и еще более укрепить свое положение.

В условиях модернизации выстраивание новых паритетных схем происходит целенаправленно для решения конкретных важ-

ных для людей задач, для поддержания корпоративных интересов. В конце XIX — начале XX в. на Севере Индии сложился комплекс *джати набашакха* (букв. «девять ветвей»), состоявший из 9 *джати*, позднее разросшийся до 14 *джати*. Все это были представители новой индийской грамотной прослойки, стоявшей близко к английскому колониальному госаппарату: *байдыя* (Baidyā), *каястха* (Kāyastha), *танти* (Tānti), *гоала* (Goālā) и т. д. В традиционной системе последние две из названных *джати* составляли ткачи и связанные с разведением коров землевладельцы и земледельцы соответственно [Gupta 1991: 127]. Вокруг этих сформировавшихся комплексов выстроилась целая инфраструктура жизнеобеспечения, представленная определенными *джати*, которые сначала боролись за право, а потом «имели право» зарабатывать на жизнь на этом новом рынке потребностей в услугах.

Широко известен комплекс *джати* и каст *абхиджат бхадралок* (abhijāt bhadrālok), сложившийся в Калькутте в конце XIX в. Он имел черты социального класса [Mukherjee 1991: 144], но антропологи предпочитают описывать его как статусную группу. Это были крупные земиндары, торговцы и высшие администраторы, которые владели землей и капиталами и чьи деловые интересы были сосредоточены на англичанах. С ними были тесно связаны работающие на производствах, принадлежащих представителям группы *бхадралок*, докеры, строители, рабочие, обслуживающие их семьи домашние слуги и помощники, носильщики паланкинов и другие наемные труженики. Эта группа включала даже иммигрантов из Ориссы и Уттар Прадеша. Некоторые историки говорят, что «отношения между этими двумя слоями были экономическими и не регулировались кастой или обычаем. Между ними стоял растущий средний класс» [Mukherjee 1991: 144]. Но это была лишь одна сторона дела. Вступить в этот круг можно было только по каналам своей *джати*. И главное, в этом кругу не было паритета денег или влияния: был паритет статуса в среде нуворишей (новая элита) и в среде тех, кто специализировался на новых производственных профессиях, и обе группы поддерживали друг друга, так как зависели друг от друга. Они предоставляли друг другу рынок труда и взаимодействовали настолько тесно, что вошли в историю как единый комплекс каст *бхадралок*. Кастовое равенство («общая судьба») этих каст строилось на том, что все они не имели однозначного, прочного места в традиционной схеме варн и *джати*.

Понимание, что каста является новой статус-группой, нашло свое яркое выражение в процессах кастовой мобильности, или санскритизации в ее узком значении. М. Шринивас объяснял: в 1901 г. «перепись стала эквивалентом традиционных медных табличек древних индийских царей, которыми они провозглашали ранг и жаловали привилегии конкретной касте, и высветила роль политической власти в кастовой системе. Среди каст началось широкое движение за приобретение новых престижных санскритских названий, оканчивающихся на суффиксы, указывающие на “дваждырожденный” ранг. Мифология, традиции, конкретные обычаи приводились как доказательство претензии на высокий ранг, и не делалось различий между мифологией и историей» [Srinivas 1991: 320]. Кроме того, для продвижения своих интересов касты стали объединяться в кастовые ассоциации *сабха* (*sabhā*). «Первоначально их цели и задачи состояли в реформировании кастовых обычаев в направлении санскритизации, в обосновании высокого кастового ранга, в организации социальной защиты для товарищей по касте: в строительстве общежитий в некоторых районах, домов на кооперативных началах, колледжей и больниц, в создании журналов и в обеспечении стипендий для получения образования. С постепенной передачей власти от британцев к индийцам кастовые ассоциации приобрели иную направленность: они стали группами политического давления, требующими для своих членов депутатских мандатов от главных политических партий, министерских должностей, лицензий на различное предпринимательство, работу в администрациях и множества других привилегий. И касты выполняли эти функции даже там, где они не организовали специальные ассоциации» [Srinivas 1991: 321].

Характерный пример вертикальной социальной мобильности по типу санскритизации нового времени представляет собой бихарская землевладельческая каста (комплекс *джати*) *бхумихар/бхуинхар/бхбан* (*Bhumihār/Bhuinhār/Vābhan*). В традиционной системе они не имели высокого статуса: были деревенскими учетчиками, счетоводами общин и т. п. Перепись 1901 г., ориентированная на традиционную иерархию варн и *джати*, поставила старую *джати бхумихар* в один ряд с кастами земледельцев-арендаторов *ядав*, *курми* и *коури*, которые относятся к категории шудр, и это значительно ниже, чем брахманы и землевладельцы раджпуты. После переписи 1911 г. ситуация изменилась: учетны-

ми единицами стали только касты из специально составленного списка. В 1914 г. *бхумихары* создали «Всеиндийскую ассоциацию брахманов *бхумихар*» и начали борьбу за то, чтобы в кастовой системе их признали брахманами. Эта мобильность в традиционной иерархии стала возможной в результате взлета касты при английской колониальной администрации. Они были одними из тех, кто уже в начале XIX в. осознал преимущества англоязычного образования в колледжах Британской Ост-Индской компании. К слову сказать, настоящим брахманам и в голову бы не пришло учиться там, их статус связан с языком санскритом. В итоге *бхумихары* оказались в первых рядах индийских служащих колониальной администрации, заняли должности юристов и т. д.; в результате улучшилось их экономическое положение, они стали крупными землевладельцами, и возникло стремление к улучшению кастового статуса. В их среде, как это обычно бывает, обнаружилось политизированные журналисты и ученые; началась кампания по пропаганде своей значимости, появились научные исследования с претензиями на то, что о *бхумихарах* упоминали дхармашастры, и работа по улучшению своего, как мы бы теперь сказали, имиджа, закипела. Связь с колониальной администрацией помогла позиционировать ассоциацию *бхумихаров* как пробританскую. Известно, что собрания ассоциации получали приветственные письма от вице-короля. И уже в переписи 1931 г. *бхумихары* были включены в списки как брахманская каста. Они остаются в этом немыслимом в традиционной системе статусе и в новейших реестрах Антропологической службы Индии.

Бывшие арендаторы-земледельцы *ядав* (Yādava), *курми* (Kūṛmī) и *коури* (Koīri/Коегі) оказались в условиях разрушения традиционных экономических связей. Глядя на то как их бывшие патроны-землевладельцы добиваются для себя особого положения (брахманы, как известно, не платили налоги и имели множество иных привилегий), арендаторы-земледельцы и пастухи тоже организовались для защиты своих прав. Они стремились получить права долговременной аренды, «выбить» непризнание долгов у ростовщиков и т. д. в противовес требованиям, выдвинутым землевладельцами. Это выразилось в организованном движении этих земледельцев за получение высокого кастового статуса: они стремились попасть в число «дваждырожденных», к которым в традиционной системе отношений не может быть применено никакое физическое и моральное насилие. В 1914 г. создалась

ассоциация *ахиров* (*гоала*) и *курми*. Проводились собрания, на которых представители образовавшейся касты (многие местные *джати* арендаторов) в присутствии нанятых брахманов проводили для себя обряды инициации и начинали носить «нить дваждырожденных», провозглашали запрет на ранние браки (эта санскритизация должна была очень понравиться анличанам), повели борьбу за открытие собственных лавок молочных продуктов. В этом последнем требовании прозвучали нотки борьбы за интересы капиталистических предпринимателей, каковыми *ахир*ы и *кур*ми себя осознали: при традиционной системе они только пасли стада и доили коров; изготовление молочных продуктов и торговля ими были занятиями других *джати*, принадлежавших уже к варне *вайшья*. (Я уже говорила, что варна *вайшья* посредническая, и ее представители заняты организацией движения продуктов труда от шудр к высшим категориям «дваждырожденных».) К 1934 г. вошедшие в процесс санскритизации касты и *джати* тружеников сельского хозяйства Бихара оказались в составе ассоциации каст *ахир* (*Ahīr*), *курми* и *коури* численностью около 100 тыс. человек с подчеркнуто санскритским брахманским названием «Тривени Сабха» [Srinivas 1991: 374–377]. С тех пор местные политические и государственные структуры не могли не принимать во внимание их интересы. К концу 1970-х г. *курми*, например, были уже благополучными землевладельцами, они закрепились на выращивании картофеля и лука для городской торговли.

Приведу еще один характерный пример санскритизации (вертикальной мобильности) касты, ставший возможным в результате административного вмешательства, — один из самых впечатляющих. Еще в XIX в. началось движение за признание североиндийской касты этнического происхождения *нония* (*Noniyā*), которая в традиционной системе была фактически «неприкасаемой», в качестве раджпутов кулы Чаухан. В 1931 г. по переписи их было 471 000 человек, основные места расселения — сельские районы Уттар Прадеша, Мадхья Прадеша и Бихара; их много в районе Варанаси, небольшая часть перебралась в Мумбай. Сегодня экономическое положение их очень разное: от безземельных батраков до представителей городского среднего класса. На почве борьбы за санскритизацию образа жизни в этой касте произошло расслоение и формируются новые круги брачного общения (*джати*) в зависимости от достигнутого в ходе кастовой мобильности социально-экономического статуса.

Словари каст и племен утверждают, что *нония* (Noniyā), *нуния* (Nuniyā) и *луния* (Luniyā) — это одна каста, и ее традиционным занятием была выварка соли и селитры. Кроме того, они занимались земляными работами, рытьем каналов и колодцев, делали кирпичи и черепицу [Sherring 1975: 347]. Говорили, что они питаются крысами. К концу XIX в. *нония* улучшили свое экономическое положение, потому что на своих традиционных территориях были законтрактованы колониальными властями на участие в строительстве дорог, мостов, получили квоты в общественных работах. Это стало их новым, востребованным колониальными властями кастовым занятием и привело к улучшению экономического положения многих *нония*. Подрядчики из *нония* выдвинулись в качестве элиты этой общности и повели борьбу за повышение своего традиционно очень низкого статуса. В 1898 г. было создано «Общество продвижения в раджпуты», в которое вошли и уже появившиеся в рядах *нония* школьные учителя, почтовые служащие, мелкие землевладельцы. В 1924 г. *нония* уже смогли организованно провести ритуалы надевания священной нити дваждырожденных, и к этому времени уже всем вокруг было известно, что они участвовали в Национальном Восстании 1857 г. как воины (такой вот раджпутский эпос), издавалась «просветительская» литература в подтверждение нового статуса и т. д. Весь этот процесс санскритизации⁴ прошел под руководством Арья Самадж и связан с сочиненным на глазах британских чиновников мифом о том, что *нония*-де были представителями клана самого Притхвираджа, боровшегося в XII в. с мусульманскими завоевателями Дели, а когда его армия была разбита, бежали на восток, по пути в страшных лишениях оказались в доме каких-то неприкасаемых, где и ночевали, и ели с неприкасаемыми, и так утратили свою ритуальную чистоту. Защищаясь от преследования мусульман, они скрыли свое раджпутское происхождение и ныне обретаются в низком состоянии в ожидании восстановления справедливости. Эта мифологема очень часто используется при подобной «кшатризации» касты.

С 1935 г. существует Всеиндийская ассоциация Чауханов. В ее составе элита *нония* — адвокаты, государственные служащие, преподаватели [Rowe 1991: 326–338]. «Бачила Деви (Bachilā

⁴ Некоторые авторы в подобных случаях ведут речь о «кшатризации» или «раджпутизации каст».

Devī), богиня, которая защищает касту, сама была санскритизирована и более уже не желает кровавых жертвоприношений в свою честь и требует вместо этого более брахманических пожертвований из цветов и фруктов. Санскритизированный ритуал более дорогой, он включает оплату услуг брахмана» [Rowe 1991: 336–337].

Остается еще один момент, который нужно специально оговорить. Колониальные администраторы выделяли кроме «профессиональных» (то есть названных по своей профессии) каст еще и сектантские, и «созданные смешением варн» и «изменением обычаев» и т. д. касты. В действительности они, как правило, представляют собой унитарные *джати*, не входящие в комплексы. Они формируются как круги брачного общения семей, линиджей и кланов, обладающих «равенством» по дифференцирующему параметру статуса: религиозному культу, какой-то новой профессии, изменению образа жизни и т. д. Новые *джати* создаются постоянно. Но каста по-прежнему нужна администраторам — Антропологическая служба работает с «общинами», в числе которых рассматривает группы представителей одной традиционной профессии. В ее списках, например, брахманы-*шастри* и служки кремационных площадок объединены в одну из 349 «общин», выделяемых на основе «общего занятия». В традиционной системе эти профессии и их носители находятся на полюсах иерархии.

Критики «касты» уже вполне доказали, что фактор ее административного «конструирования» имел место, и вышеприведенные материалы подтверждают это мнение в очередной раз. Но даже те мои коллеги, кто признает несоответствие научных стереотипов реалиям жизни, все-таки ищут некие «сложные» идентификации в основе кастового строя. Например, лидер критического антиориенталистского направления, автор книги «Вымышленные касты» Н. Дёркс говорит: «То, что мы теперь считаем кастой, есть на самом деле сухой осадок истории, которая выбрала касту как единственную систематизирующую категорию, чтобы называть и тем самым включать в себя индийский социальный строй. В доколониальной Индии групп социальной идентификации было множество, и их взаимоотношения и траектории движения были частью сложного, конъюнктурного, постоянно меняющегося политического мира. Единицы социальной идентификации были не только разнородные, они определялись контек-

стом, в котором действовали. Храмовые общины, территориальные группы, сегменты линиджей, семейно-родственные группы, королевские свиты и дворы, воинские подкасты, «малые» государства, профессиональные по названию группы, сельскохозяйственные или торговые ассоциации, объединения религиозных почитателей и секты, даже жреческие закрытые общины были лишь некоторыми из важных идентичностей; все они в определенные моменты времени выступали как гораздо более существенные идентичности, чем любая унифицированная метонимия эндогамных «кастовых» группировок. Каста или, скорее, некие образования, которые выглядят как наиболее подходящие под название «каста», была лишь одной из категорий в целом ряду разных категорий, была одним из способов организации и выражения идентичности» [Dirks 2004: 13]. Основа этих идентичностей, однако, пока остается невыясненной. Даже вопрос такой не ставится. Скорее всего, имеется в виду отдельный индивидуум, идентифицирующий себя с той или иной социальной категорией.

Если рассматривать кастовое общество с позиций социальной антропологии, то становится понятно, что оно формируется на основе организации *джати*. Выше было показано, что лежащие в основе организации *джати* клановые структуры придают ей два существенных аспекта: родственную самоорганизацию и наследственное место в системе занятости, и они связаны с участием в общинах семейного и территориального типа. Обе эти ипостаси находят свое продолжение в двух линиях развития идентичностей. Во-первых, кланово-общинные структуры и *джати* как объединения кланов могут входить последовательно в ряд комплексов *джати*, конечным из которых может быть этническая общность. Складывающаяся этнокультурная и территориальная идентичность, а также проявления этнического самоопределения при кастовом строе носят дискретный и множественный характер. В некоторых случаях развитие обеих ипостасей *джати* идет рука об руку, и, видимо, это наиболее гармоничный вариант развития; но он наиболее редко встречающийся, его можно наблюдать в виде крупных консолидированных народов типа бенгальцев или гуджаратцев. Такие комплексы складываются на территории исторических провинций и областей страны. Во-вторых, через кастовую общину клановые структуры находят себя в территориальных административно-политических организациях; система за-

нятости и распределения (производства) ресурсов и, следовательно, социальная иерархия в них не прямо следует варново-кастовой иерархии, элита разных *джати* встраивается в новые статусные схемы общения, доступа к власти и привилегиям и «тянет» за собой свои кланы. Это способствует перестраиванию статусных схем, формированию новых кругов общения, появлению новых *джати* и новых комплексов *джати*. В любом случае складывание социальных и административно-государственных связей на макроуровнях происходит через формирование комплексов *джати*. На этих уровнях возникает политическая активность комплексов *джати* — как способ совместной борьбы за интересы «кастовых слоев». Кастовая самоидентификация воспринята традиционным сознанием благодаря влиятельности принципа *бирадари*, а каста influentialна потому, что в ее основе лежит традиционная *джати*.

В свете сказанного существенным представляется вопрос о соотношении кастовой и этнической идентичностей. Индийская официозная точка зрения такова: каста не является этнической категорией, каста и этничность не признаются Конституцией Индии, национальность определяется родным языком. Язык рассматривается как код этнической культуры, и эта аксиома когнитивной антропологии, как оказалось, популярная у индийских администраторов, тоже восходит к индийской древности и пониманию особой роли санскрита как священного языка брахманической культуры.

Языковая характеристика *джати* обусловлена их родственной природой. Брачные сети и локусы *джати* редко переходят границы лингвистических общностей, которые во многих случаях вполне условны: характерной особенностью языковой ситуации в Индии является лингвистическая непрерывность. Приграничные *джати* и кастовые группы во многих случаях являются двуязычными и поддерживают родственные связи невзирая на границы. Для *джати* и тем более для касты этот фактор не является формообразующим. Каста как статусная категория не обладает этничностью, формирующейся на ее уровне: она не имеет культурной и территориальной общности и локализована в виртуальном социальном пространстве, хотя очевидно, что отдельные сведенные в ее состав *джати* могут иметь соседствующие локусы и близкий образ жизни. *Джати*, имеющие в своей основе клановую структуру, территориально локализованы, и каждая

обладает эссенциальной этничностью; в создающихся комплексах *джати* (паритетных и иерархических схемах общения) просматриваются начальные этапы консолидации более широких этноспецифичных идентичностей: территориальных, лингвистических, культурных, конфессиональных. При кастовом строе характерной особенностью становится формирование слоевой иерархии: многие этноспецифичные *джати* складываются одновременно на одной территории; при этом каждая отдельная *джати* формируется на началах «равенства» своих клановых структур, но отдельные сложившиеся здесь *джати* по отношению друг к другу всегда иерархичны. Они могут обладать территориальной и лингвистической общностью, но эндогамия наблюдается на уровне отдельной *джати*, и на этом же уровне установлен индуизмом этический «барьер» для этнического смешения. Этот барьер осмысляется как избегание осквернения в контактах с посторонними *джати*. В случае когда многие соседствующие *джати* имеют одинаковую культуру (способ существования в определенном ландшафте и климате), они объединяются в составе варны, виртуальной статусной категории (на основе признания своего «равенства по судьбе»), и подобные конгломераты *джати* существуют в форме этнокастовой общности (ЭКО). В территориальной слоевой иерархии теоретически и часто практически в каждом варновом слое существует своя ЭКО; складывание консолидированных этносов возможно при условии, что варновые статусы размыты и производная от них дискретность и вариативность культуры несущественна. Это редкий феномен в Индии (он заметен, например, в Гуджарате и Бенгалии).

Этносоциальная реальность Индии на «пространстве дхармы» моделируется феноменальным влиянием индуизма. Поэтому заметной стала линия «принадлежность к обществу индуистов (то есть к кастовому обществу) — этническая идентичность». Концепт «идентичности индусов» разрабатывается индийскими коммуналистами. Британская администрация активно использовала это положение для формулирования теории «двух наций» и противопоставления индуистов и мусульман друг другу в политической игре последних лет колониальной власти. Унаследованная из той эпохи концепция «унитарной нации индийцы» (от которой, как считается, отделена нация пакистанцев) допускает существование «зарегистрированных племен» и территориально-лингвистических общностей.

Таким образом, не приходится говорить, что *джати* и каста — индийское и английское название одного явления. Каста — качественно иная социальная категория, чем *джати*, и она во многом искусственная, что не умаляет ее значения в жизни современного кастового общества. Но даже каста оказалась столь влиятельной именно благодаря той роли, какую играет в индийском общественном и религиозном быту лежащая в ее основе традиционная категория *джати*. Каста как статус-группа объединяет в своем составе целый слой паритетных *джати*, которые готовы бороться за «правильное» определение своего места в новой системе ранжирования, а «система каст» — это всеохватная статусная схема, в которой все *джати* находят свое место. В этом я вижу функциональность «кастовой системы» как модели статусного ранжирования, первоначально искусственно «насажденной», но вскоре прижившейся в социальном строе Индии. Она в некоторых отношениях оказывается удобной и помогает индийцам идентифицировать себя в большем количестве социальных общностей, лучше защищать свои интересы и искать большие возможности в новых кругах общения. Современная модификация кастового строя ориентирована на выстраивание социальных связей на макроуровне. Развитие более широких надкастовых идентичностей — явление, обозначившееся в связи с общественными процессами нового времени и ярко выраженное в XX в.; оно перейдет и в XXI в. Выстроенная с участием английских колониальных властей «кастовая система» в виде линейной иерархической лестницы (за место на которой ведется ожесточенная борьба) получила благодаря административной поддержке характер политического инструмента. Политизация и генерализация разных аспектов кастовой идеологии послужила установлению сверхлокальных связей между *джати* и комплексами *джати* разных уровней. Роль новых многосоставных кастовых комплексов в осваивании новых сфер приложения труда, в экономических изменениях и особенно в продвижении кастовых организаций и кастовой политики во внутривнутриполитической борьбе теперь трудно переоценить. Кастовая идеология выходит на главнейшее место в риторике и практике государства, политических партий и отдельных политиков. Это направление развития, получившее название «кастеизм», активно изучается, ему посвящены многие и многие специальные научные исследования [Dirks 2004; Куценков 1983], и оно не рассматривается в данной работе детально.

Политика современного периода позволяет элите каждой касты эксплуатировать общинное сознание своих товарищей для того, чтобы соревноваться с элитой других каст в борьбе за политическую власть. Определенные касты или их группировки теперь рассматриваются как электорат определенных партий, и для решения этих задач создается соответствующая кастовая социальная инфраструктура: «советы каст», которые принимают решения от имени всей группы, «общинные дома», а также особые храмы для отдельных каст с их пропагандистской работой, особые школы для детей и т. д. Процессы изобретения новых моделей поведения и ранжирования, а в целом нового формулирования касты имеют место и сейчас на местном уровне, а также в более широком контексте регионального и всеиндийского политического и социального конфликта. «Кастовая политика и мобилизация в Индии сегодня задействует традиционные формы мысли, чтобы получить новые значения идей и потом подкрепить этими идеями социальные акции, диктуемые конкретными секулярными интересами. Именно поэтому возможно немотивированное традиционными причинами объединение *ахиров*, *джатов* и *гуджаров* в кастовом блоке или объединение кшатриев с хариджанами и мусульманами, чтобы сформировать хорошо известный фронт КХАМ⁵, и т. д. В каждом случае не кастовая логика, а сила секулярных интересов сводит эти касты вместе для политических целей. Они по-прежнему не будут совместно принимать пищу, и предположение, что они вступают в брак друг с другом, будет встречено с ужасом, недоверием и даже, возможно, насильем» [Gupta 2000: 10]. Последнее замечание заслуживает особого внимания: именно по параметру возможности брачных контактов оценивается «традиционность» или «насильственность» объединения *джати* в комплексы.

Дж. Неру надеялся, что каста исчезнет и останется лишь как форма домашнего ритуала. Но она не исчезла и не собирается исчезать. Теперь каста рассматривается как форма социально-политической мобилизации. Каста выступает от имени тех моделей самоуправления, которые развились в этом обществе благодаря *джати* и общине *дждаджмани*. Столь характерные для индийской традиционной социальной организации всевозможные кон-

⁵ Слово составлено из первых букв названий перечисленных общин. — Примеч. Е. У.

грегации кланов и *джати*, разноплановые статусные схемы, круги общения и сложные комплексы *джати* становятся видны, только если отказаться от дарованного им метонима «каста». Эти формы социальности чрезвычайно интересны для науки, но остаются недооцененными именно потому, что в общей теории касты и сама *джати* фактически остается нераспознанной. *Джати* тихо и незаметно делает свое дело воспроизводства традиционного общества, и пока существует организация *джати*, будет возможность использовать связанную с ней социальную идеологию, хотя называться она будет «кастовой».





ЧАСТЬ III ЭТНОГРАФИЯ *ДЖАТИ*

Глава 5 ЭТНОКАСТОВЫЕ ОБЩНОСТИ — САНСКРИТИЗИРОВАННЫЕ ЭТНОСЫ

В ходе санскритизации разнородные этносы Южной Азии составились в мозаичное кастовое общество. Под определяющим влиянием идеологии брахманизма-индуизма на этнокультурные и социальные процессы синполитейная первобытность Южно-азиатского субконтинента превратилась в кастовый строй, а общинно-клановые структуры и этнические общности преобразовались во множество капсулированных *джати* и этнокастовых общностей. Санскритизация оказалась инструментом социально-моделирующего влияния государственности (олицетворяемой брахманами, кшатриями и представленной «государствами дхармы») и управляемого этногенеза, который привел к консолидации общинно-клановых структур во множество этноспецифичных *джати*, каждая из которых культивирует и акцентирует свою идентичность, тщательно поддерживая комплекс культурных особенностей *свадхарма*. Организация *джати* — это мириады «уникальных, заметно отличающихся от остальных» социальных общностей, основанных на вполне реальных связях родства и обладающих этничностью; при этом *джати* имеют жестко закрепленные тем же адресным религиозным наставлением социальные роли и обязанности в общественном разделении труда. *Джати*

можно определить как эссенциальную форму этнической консолидации и как базовую структурную единицу индийской традиционной социальной организации. Принцип *свадхарма* позволяет этнокастовым компонентам общества зафиксировать (в момент санскритизации) и в дальнейшем сохранять и развивать свою этническую идентичность. В результате при кастовом строе наблюдается консервация и воспроизводство этнокультурной множественности.

Индостан превратился в своеобразный историко-культурный заповедник, где можно встретить огромный спектр этнокультурных особенностей, в частности разных моделей социального развития, в их буквально «законсервированном» с помощью кастовой капсуляции виде. Этнокастовый состав населения не меняется столетиями. Во время осуществления грандиозного проекта «Народ Индии» (1985–1996) Антропологическая служба Индии выделила 349 видов занятий и 776 культурных особенностей, придающих индийским «общинам» (то есть кастовым, лингвистическим, конфессиональным общностям и племенам) индивидуальную идентичность. Количество «общин» достигает 4635 [Singh 1992–1996: 1, 2–6]. В сущности, в этих обзорных исследованиях представлен этнокастовый состав населения Индии. К сожалению, эклектичность теоретических разработок, положенных в основу указанного государственного проекта (равными по значимости в этой тысяче параметров идентичности признаются родной язык, территория расселения, татуировка мужская и татуировка женская), оставляет без внимания специалистов некоторые интересные и сложные вопросы, в частности соотношение этнической и кастовой идентичностей.

Понятие «этнокастовая общность».

Забота о сохранении «природной сущности» каждой *джати* в череде поколений, о ее неприкосновенности и неосквернении в контактах с посторонними идеологизирована и даже сакрализована, и она вызывает к жизни целый комплекс охранительных мер, которые объективно способствуют консервации этнических начал этих *джати*. Сохраняется хозяйственно-культурный тип, верифицируются добрахманические культы и брачные обычаи. Инкорпорированные в кастовое общество этнические общности выглядят сегодня по-разному. Среди них есть легко определяемые вчерашние племена — *гадди* (*Gaddī*) и др., многокомпонентные

«надкастовые общности» *джат* (Jāt), *коли* (Koḷī) и др.; многие оказались в положении «неприкасаемых», как *ченчу* (Chenchu), другие на законных основаниях считаются кшатриями — *раджпут* (Rājput), *маратха* (Marāthā) — или претендуют на статус кшатриев, как *радж-гонды* (Rāj Goṇḍ) или *бхилы* (Bhīl); иные, например музыканты и бродячие артисты *банджара* (Banjāra), лишь время от времени посещают деревни кастового общества и не имеют конкретного статуса. В период колониальной административной регистрации многие из этих общностей были квалифицированы как «этнические», «племенные», «бродячие», «мародерские» и тому подобные «не связанные с конкретной профессией» касты.

Среди океана обладающих этнической спецификой *джати* выделяются острова и даже целые материки крупных (насчитывающих сотни тысяч и даже десятки миллионов человек), нечетко структурированных, нестандартных во всех отношениях кастовых образований, состоящих из множества компонентов. Они отличаются выраженной групповой самоидентификацией, скорее этнической, чем кастовой, и особенной внутренней сложностью: входящие в них *джати* обладают разным кастовым статусом (там есть свои гончары, ткачи, земледельцы, кузнецы, какие-то небрахманические жрецы и т. д.), а их эклектичный состав заставляет говорить о «надкастовом» характере общности. Они регистрируются практически повсеместно, во множестве описаны в словарях каст и племен (которые потому так и называются!), но сам термин в англоязычной литературе не встречается. Наверное, потому, что изначально в исследованиях по касте создалась терминологическая путаница и термины «caste», «tribe», «race», «clan», «sept» на протяжении десятилетий применялись вполне бессистемно, как полностью взаимозаменяемые. Но совершенно очевидно, что они не могут однозначно считаться кастами. Иногда их называют «надкастовые общности» [Кудрявцев 1992: 30, 35–42], суперкасты или кластеры каст [Mandelbaum 1970: 1, 19], но подобные определения не отражают сущности феномена, правильное название которого, как мне представляется, «**этнокастовая общность**» (ЭКО).

Этнокастовые общности являются структурными компонентами кастового общества и так или иначе учитываются в этническом составе населения Индии. В их числе особенно заметны раджпуты (Rājput), маратхи (Marāthā), *веллала* (Vellāla), *наяр*–

намбудири (Nāyar–Nambūtīri). Они выглядят как крупные, неправильные, многокомпонентные комплексы *джати* с нечеткой внутренней структурой и «плавающим» статусом, который может быть выражен только очень общим варновым термином.

Этнокастовые общности — это прошедшие санскритизацию племена, осколки племен или крупные племенные союзы, результат аккультурации и социализации в кастовом обществе пришлых и автохтонных этнических элементов, изначально не входивших в кастовое общество. Этнокастовые общности формируются в процессе аккультурации и социализации в кастовом обществе этносов, обладавших высокой степенью консолидации и вполне субстантивированных к началу своего вхождения в него. Многие из них «надели» на себя кастовую форму на сравнительно позднем этапе общественного развития, будучи внутренне стратифицированными, поэтому представляют собой существующие многие столетия крупные конгломератные ЭКО и содержат в своем составе *джати* разной профессиональной специализации (от собственных жрецов племенных культов до гончаров и похоронных служек), но есть и малые ЭКО, состоящие из нескольких связанных брачными отношениями клановых общин, находящихся в процессе вхождения в статусные схемы кастовой организации. Этнокастовая общность представляет собой характерную модель этнического развития в условиях кастового строя: она обладает особенностями территориально консолидированного этнического образования и входит в экстерриториальную статусную систему варн.

В целях налаживания системных взаимоотношений со своими кастовыми соседями ЭКО принимают внешние признаки кастовых общностей, то есть капсулируются, не смешиваются в браках с чужаками (или смешиваются по особым правилам) и одновременно выстраивают регламентированные «валентные связи» для сотрудничества с этими же чужаками в экономической сфере. Благодаря капсуляции и строгой регламентации внешних контактов они сохраняют свой неприкосновенный внутренний мир и обычаи, которые часто отличаются от нормативных, санскритских, правил жизни, специфику хозяйственной деятельности и бытового жизнеустройства, а их подразделения строят социальные связи и систему жизнеобеспечения по своим особым, «некультурным» небрахманическим правилам (например, живут матрилокальными общинами, практикуют дислокальный брак

или хоронят, а не кремируют своих мертвых). Они приобрели свой неоднозначный характер и вид под влиянием кастовой идеологии брахманизма-индуизма: имея выраженный «богоданный образ жизни», этносы в кастовой среде имеют все шансы восприниматься как отдельные *джати* с индивидуальной *свадхармой* («их такими создал Брахман»). Под влиянием этнических объединяющих начал «внутри себя» они демонстрируют меньшую степень капсуляции своих *джати*. Например, часто встречается сложная система гипергамии, которая говорит о тенденции к нерегламентированному смешению экзогамных компонентов и вследствие этого к внутренней однородности самой общности. Гипергамия приводит к открытости границы общности снизу. Одновременно на высших уровнях иерархии формируется слой избыточного женского населения, социальной функцией которого становится поддержание рафинированной ритуальной «чистоты», придающей высокий кастовый статус всей общности.

Для ЭКО характерно обладание компактной этнической территорией, наличие собственной, небрахманической, влиятельной жреческой и бывшей правящей элиты и в большинстве случаев исторических традиций государственности. ЭКО не безропотны и оспаривают вердикт брахманов о степени своей культурности, бережно хранят свою историю и лелеют память о «свободе от брахманов». Их стремление к самоопределению не утрачивается и обычно вызывает активные антибрахманические настроения и настойчивое отрицание какой бы то ни было прогрессивности брахманического влияния и санскритизации. Они чувствуют себя достаточно сильными, чтобы диктовать брахманам правила жизни. Этнокастовые общности характеризуются глубокими культурными традициями и яркими достижениями, дали стране многих выдающихся личностей. Так, эталонная ЭКО *раджпут* с самого раннего периода своего существования имела собственную историографию, особенные стили в искусстве, архитектуре, замечательную литературу и фольклор.

Статус ЭКО оценивается в терминах варны, и он коррелирует с хозяйственно-культурным типом этноса на момент санскритизации. Все остальные признаки статуса и социального ранга являются производными от данной базовой оценки. На ранних этапах формирования кастового общества этнокастовые общности абсолютно преобладали в его составе, и поэтому компоненты кастового общества и сегодня воспроизводятся как племена; их было

очень много еще сто лет назад; в наши дни лишь наиболее самодостаточные, обладающие высокоразвитой самобытной культурой, сохранившие свою добрахманическую элиту этнокастовые общности демонстрируют видимые проявления этнического своеобразия. Многие остальные ЭКО вполне нивелировались внешне, сохранив лишь этническое название; в таком случае они числятся в научной литературе под рубрикой «касты этнического происхождения». Но и они, часто неосознанно, в форме выполнения своей *джати-дхармы*, сохраняют отдельные особенности своего добрахманического состояния, подтверждением чему служат многие тысячи страниц, посвященные в научной и справочной литературе описанию культурного своеобразия отдельных каст. Несанскритизированные общности стоят вне варн по признаку своего «дикого» (неокультуренного) на момент брахманической оценки хозяйственно-культурного типа. После этого протестовать бесполезно, можно только санскритизироваться вновь и вновь, налаживая отношения с брахманами; в этом процессе главную роль играет элита заинтересованной структурной единицы кастового общества. На решение задачи могут уйти столетия, и история знает немало случаев безуспешной борьбы за повышение статуса. Сравнительно новая форма общественного признания статуса — административные списки каст (в нынешней терминологии — общин).

Эти тезисы даже не требуют специальных доказательств, если принять концепцию санскритизации, которая объясняет все причины существования ЭКО и механизм сохранения этнокультурного своеобразия через принцип *свадхарма*. Благодаря этим особенностям формирования и воспроизводства кастового строя этнокастовая ситуация в Индии очень красочна и разнообразна.

Этнический характер многих современных *джати* очевиден. Например, в составе населения Гуджарата, история которого восходит к протоиндийской цивилизации, сегодня заметное место занимают общности *варли* (Vārli), *дхедия* (Dheḍiā), *дубла* (Dublā), *каткари* (Kātkaṛī), которые представляют собой доарийский этнический пласт племен охотников и собирателей, говоривших на аустроазиатских языках; они дошли до наших дней в этом своем состоянии и ныне числятся в группе «зарегистрированных» племен и каст, занятия которых варьируют от сбора продуктов леса до батрачества на земле и организации кустарных промыслов. Они, как правило, не имеют собственной земли, а *варли* и сегодня

ведут полубродячий образ жизни. «Некоторые касты, занимающиеся работами на полях, уборкой мусора и подметанием улиц и т. п., имеют названия, которые никак не соотносятся с их занятиями — *дхед* (Dhed), *мала* (Māla), *дом* (Dom), *пана* (Pāṇa). Эти названия не общие для региона и уж тем более для нескольких, как это бывает с кастами ремесленников. В Махараштре «*маратха* (Marāṭhā), *андх* (Āndh) и *мана* (Māṇa) — это земледельцы, названия которых ничего не говорят об их занятиях» [Karve 1961: 39]. Все это названия племен, ставших «сегментированными идентичностями» в составе варн, и они образовались в процессе санскритизации. *Курми* (Kūrmī), «большая каста» в Бихаре, земледельцы и землевладельцы племенного происхождения, много столетий сохраняют за собой этническую территорию. *Кунби* (Kunbī) и *канби* (Kānbī) Западной Индии «тоже занимаются земледелием, хотя они племенного происхождения» [Bhattacharya 1995: 284]. Добавлю — они занимаются земледелием на освоенных ими прежних неудобьях.

Бхар (Bhār) — аустроазиатское земледельческое племя, которое когда-то правил Бихаром и оставило памятники архитектуры — крепости (самая известная из них Раджгир, некогда Раджагриха, столица современника Будды Бимбисары), храмы, дворцы, колодцы, танки для воды, на которых сохранились соответствующие надписи, теперь превратилось в ЭКО безземельных земледельцев-шудр.

Кальвар (Kalwār) — *джати*, которая гонит спирт из цветов дерева *махуа*, имеет низкий статус по причине своего занятия. Она до наших дней занимается сбором этих цветов и иных продуктов леса, единственное изменение — когда не сезон для цветов *махуа*, в деле используется тростниковая патока. *Паси* (Pāsi), которые добывают пальмировый сок *тодди* и делают из него одноименное вино, по причине неизменной востребованности продуктов своего труда сохраняют и занятие, и связанный с ним образ жизни уже тысячу лет. Кстати сказать, это далеко не единственная каста с указанной профессиональной специализацией: изготовители пальмового вина есть везде.

Каста *дом* (Dom), многочисленная в Северной Индии (корзинщики и безземельные сельскохозяйственные работники), имеет этническое происхождение как «племя лесных жителей» [Hutton 1946: 31]. Примеры можно множить до бесконечности, но уже понятно, что данная ситуация является результа-

том брахманического регулирования и действия кастовой идеологии.

Важно отметить, что каждая из подобных джати даже сегодня может быть по своей «титульной» кастовой профессии отнесена к конкретному хозяйственно-культурному типу, что не всегда соответствует действительному уровню ее сегодняшнего социально-экономического развития или нынешнему занятию. Поэтому индийский историк С. Джаясвал, не прибегая к концепции санскритизации, но по сути согласуясь с ней, совершенно обоснованно говорит так: «Чуждые и пограничные группы были инкорпорированы в сеть каст без ущерба для свойственной им внутренней системы родственных отношений, обычаев или системы верований, и они приобрели статус, соразмерный их социально-экономическим условиям» [Jaiswal 2000: 230]. Кастовое общество (в своей основе) представляет собой конгломерат племен и иных этнических общностей, обращенных в кастовые общности и насильственно удерживаемых в прокрустовом ложе своего архаического хозяйственно-культурного типа под видом священности кастовой профессии. Институциональная трансформация «этнос → кастовая общность» нуждается в специальном изучении, и все эти вопросы имеют прямое отношение к концепту санскритизации, к признанию феномена «этнокастовая общность» и принципа *свадхарма* (консервации этнокультурной специфики через религиозные наставления брахманизма-индуизма). Обнаружилось также, что полезным оказывается учение о хозяйственно-культурных типах этносов.

Учение о хозяйственно-культурных типах (ХКТ) народов мира впервые в отечественной этнографии было предложено М. Г. Левиным и Н. Н. Чебоксаровым, развито и дополнено исследованиями С. А. Токарева, Г. Е. Маркова, Б. В. Андрианова и др. Оно оказалось репрезентативным и, судя по всему, отражает базовые законы существования и развития человеческого сообщества, имеющие универсальное значение. И само понятие о ХКТ, и предложенная в науке классификация хозяйственно-культурных типов предоставляют важнейший ключ к пониманию процесса исторического развития этносов. Особенно интересными оказываются эти типологические сопоставления в отношении индийских кастовых общностей. Наверное, не только потому, что концепция ХКТ отражает законы исторического развития человечества, но и потому, что мудрые брахманы со своей стороны эти

законы по-своему поняли и отразили, конечно, в идеологемах кастового строя. Во всяком случае экологическая грамотность традиционной элиты кастового общества — брахманского и небрахманского жречества — не знает себе равных. Брахманическое учение неизменно отдает приоритет адаптивным технологиям хозяйствования и соответственно традиционным типам хозяйственно-культурного развития. В условиях кастового общества этническая культура существует и воспроизводится в очень стесненных обстоятельствах и в глубоко идеологизированных формах. Но хорошо заметно, что экологически обусловленная специфика хозяйственной деятельности компонентов кастового общества выступает одним из структурирующих систему факторов. Она предопределяет характерную для кастовой организации жесткую специализацию каст и *джати* по параметру участия в общественном разделении труда и, что не менее важно, по месту в структуре занятости. Это приводит к профессиональной специализации *джати* и к наследственности профессии соответственно. Причем по характеру этой профессиональной специализации видно, что варновая стратификация консервирует ситуацию первого и второго общественного разделения труда в самой их ранней, недуплицированной форме. Все остальные «узкие специализации» буквально спрятаны внутри базовых хозяйственно-культурных типов.

Статус этнокастовой общности оценивается в терминах варны и прямо коррелирует с ХКТ этноса на момент санскритизации. В этнокультурной модели этнокастовой общности обусловленность варнового статуса особенностями ХКТ этноса является определяющей. Остальные признаки социального ранга — производные от данной базовой оценки. Брахманы как руководители процесса санскритизации сохраняли монополию на высшее место в иерархии за собой. Сегодня мы наблюдаем уникальный, пока не описанный наукой ХКТ индийских брахманов, связанный с вербализованным запретом на физическую работу и ориентированный на жреческую деятельность «учителей и наставников», руководителей жизни. «Титульная» профессия брахманов — жречество, наука и всякий труд, требующий грамотности и интеллектуального развития. В своей неизменной приверженности этому ХКТ брахманы буквально делали историю страны, конструировали кастовый строй с его «природным», «естественным» неравенством и создавали философию и практику индуизма, отвеча-

ющую и на отвлеченные вопросы бытия, и на вопросы житейские. В культивировании своей исключительности и в своем наставническом рвении брахманы регламентировали доступ к грамотности и культуре для остальных варн и разработали для своих целей формирующую кастовый строй общества социальную технологию, которую воспроизводили в своей социальной работе все деривативные дхармические религии. Брахманы — не отдельный народ и не этнокастовая общность, а сложный комплекс жреческих *джати*, с древности структурированный с помощью брахманских *правара* и *готр* в несколько больших кланов и квази-племен.

В эпоху формирования кастового общества среди населения Индии были представлены все основные ХКТ. Но и сегодня, если судить по перечню кастовых занятий, ситуация несколько не изменилась. Конечно, появились многочисленные новые виды хозяйственной деятельности и невиданные прежде профессии, но все они каким-то чудесным образом вписываются в основные ХКТ индийских варн. ХКТ пашенных земледельцев жаркого пояса представлен в Индии прежде всего долговременными традициями рисосеяния во влажных тропиках приморского Юга, в речных долинах Кавери, Годавари и других рек, вокруг которых создалась высокоразвитая культура дравидских земледельческих народов. Культура земледелия в долине Ганга (Хиндустане) и в Пенджабе имеет свою специфику, но также с древности относится к пашенному типу. Земледельческие *джати* неспециализированные, и их названия в большинстве своем представляют собой этнонимы и клановые имена, сохраняющие память о добрахманическом прошлом включенных в варновое общество земледельческих общин и племен Индии. Они фактически составляли основной хозяйственно-культурный тип населения Индии в момент соприкосновения с ариями, и уже индоарии были в массе своей оседлые земледельцы. Буддийские источники от эпохи санскритизации стран Саураштра, Лата и Анарта, находившихся на территории современного Гуджарата, дают информацию о слое населения, который назывался *талапада* (*tālapāda*, букв. «люди “от сохи”») [Majmudar 1965: 14]. Эти земледельческие общины, в числе которых можно назвать доарийские племена *бхил* (*Bhīl*), *мина* (*Mīnā*), *коли* (*Kolī*) и многие другие, во всех отношениях нужная обществу категория, отнесены к низшим слоям шудра, и даже ранние буддисты, как видим, именуют их по хозяйствен-

но-культурному типу. Положение шудр в брахманических текстах детально не обсуждается: брахманы видят только дваждырожденных. Неудивительно, что шудры создали свой мир *бхакти* и внимательных к их проблемам учителей-проповедников. Однако вслед за брахманами наука называет этот мир эклектичных религиозных учений и целый социальный слой, в котором эти учения царят, «сектами» индуизма.

Земледельческие кастовые общности численно преобладают и сегодня. Ремесленные и торговые, а также так называемые обслуживающие касты связаны с профессиональной специализацией, развившейся в среде земледельцев и характерной для этапа второго общественного разделения труда. В этой среде профессиональная специализация очень узкая, и разных *джати* множество. *Джати* узкоспециализированного типа входят в состав третьей и четвертой варн. К четвертой варне относятся также безземельные сельскохозяйственные батраки и всевозможные наемные работники, появление которых с точки зрения экономики представляет собой результат дальнейшей имущественной стратификации. Племена охотников, собирателей и рыболовов тропического пояса в составе кастового общества испытали целый спектр преобразований: они просматриваются среди кастовых общностей всех варн (кроме брахманской, хотя и в нее вошли отдельные жреческие линиджи «лесных племен»), но верно и то, что сегодня множество *джати* четвертой варны и практически вся категория «неприкасаемых» происходят именно от племен охотников и собирателей тропического пояса. Среди них есть такие, кто сохранил свой традиционный образ жизни практически в неизменной форме до настоящего времени.

Рядом находился оседлый земледельческий мир, мир крестьян и горожан-ремесленников, роскошных рафинированных дворов правителей и грандиозных храмов, которые представляли собой центры религиозного культа и учености и обладали огромными земельными владениями и движимыми богатствами, создаваемыми приписанными к храмам ремесленниками и принесенными в виде пожертвований паломниками. Этот мир имел какие-то экономические контакты с неоседлым миром. Но чаще подвергался опустошительным набегам со стороны «несанскритизированных» представителей леса и степи, вооруженных иногда только бамбуковыми луками, бумерангами и дубинками. Неземледельческие племена были мобильными и предприимчивыми

и на определенном этапе истории стали видеть пользу для себя в том, чтобы отвоевать кусок территории, установить свою власть и собирать подати с мирных крестьянских общин. Заботясь о своем так образовавшемся государстве, они укрепляли армии, вступали в сложные взаимоотношения с торговцами, в том числе с европейскими компаниями, крупными землевладельцами и брахманами, которые опять начинали их «окультуривать», уже который раз в истории. Например, подобная повторная санскритизация произошла с маратхами в ходе их исторического противостояния с могольскими правителями и европейскими завоевателями. «Скотоводы нуждались в продуктах земледелия и получали их либо путем обмена, либо путем захвата, либо развитием самостоятельной земледельческой отрасли, хотя и в ограниченном масштабе. В настоящее время подавляющее большинство бывших скотоводов-кочевников перешло к оседлости, к отгонному и стойловому содержанию скота, к развитию зерновых и технических культур» [Чебоксаров, Чебоксарова 1985: 111].

Это движение к оседлости и земледелию происходило в условиях кастового строя особым образом. Оно дало семейным общинам и племенам не столько социальный прогресс, как его понимает эволюционная теория, сколько место в иерархии варн со всеми вытекающими из положения в варнах неизменными социальными привилегиями и обязанностями. Например, тем кланам и *джати* кочевников-скотоводов, которые завоевали себе место в варне кшатриев, при оседании на землю полагалось быть землевладельцами-правителями, и общество должно было обеспечить им этот статус. И оно обеспечило: эти кшатрии обзавелись в обмен на предоставляемую ими «защиту брахманов, женщин и коров», общин и государства земельными владениями, вместе с работающими на них крестьянами. Напротив, клановые общины и *джати* крупных землевладельцев из числа земледельческих народов чаще всего оказывались в варне *шудра* со всеми вытекающими последствиями. Даже очень богатые и благополучные, они не могли получить образование, участвовать в управлении, совершать обряды без брахмана, даже пользоваться определенными видами одежды и т. д. Это положение дел казалось странным уже в средние века, и борьба земледельческих слоев за свои права принимала формы выстраивания каких-то изощренно сложных статусных схем взаимодействия между ними, воинами-

кшатриями — вчерашними «мародерами» и брахманами, обитающими на свободных от налогообложения лучших земельных угодьях и руководящими социально-экономическими процессами. Моральный императив «поддержания *дхармы*» требовал учитывать интересы всех, кто находится на земле по Божьей воле, кроме пятых *аварна*, которым доставалось то, на что не претендуют остальные.

По мысли брахманских идеологов, не только в начале санскритизации, но и в средние века, и в новое время, даже в XVII–XIX вв., все клановые общины должны были получать «место кормления» в соответствии со своим варновым статусом. Кшатрия нельзя было «выгнать» и заместить разбогатевшим шудрой. Поэтому пусть *шудра* остается земледельцем и работает на чужой земле. Если у *шудр* почему-то много земли в руках — например, родственные кланы сохранили компактно расположенные старинные владения — они не могут править на ней сами, их лидеры пусть пригласят кшатрия-воина (какой уж есть в данное время и в данной местности: вчерашний разбойник, пастух без стада, пришлый вооруженный отряд) и пусть поселят брахманов — для освящения этого участка «территории *дхармы*». «Неприкасаемый» пусть вообще ни на что не претендует — его очередь радоваться жизни наступит в следующем рождении.

Брахманическая санскритизация принимала формы государственного строительства и государственной идеологии, и это хорошо видно по фактам истории страны. Кастовая идеология остается действенной и сегодня, и моделируемые ею статусные схемы взаимоотношений в современных обстоятельствах горячо оспариваются многими разбогатевшими и доминирующими в кастовых общинах многочисленными в своем регионе землевладельческими кастами, такими как, например, (*в*)*оккалига* Карнатаки, благополучными, но имеющими невысокий ритуальный и кастовый статус. Сегодня доминирование землевладельцев проявляется во всех сферах жизни, и так смело, что они могут потеснить брахманов с их идеями. В таком случае землевладельческие касты требуют для себя кшатрийский статус — как земельная аристократия, «правители».

Линейная корреляция социально-экономического и кастового статусов считается неоспоримой данностью индийской истории. Но, как видим, эта корреляция еще более сложная, она восходит к архаическим и даже первобытным способам общественного

разделения труда и выражается в статусных терминах варны, унаследована из далекого прошлого в неизменной форме и носит ритуализованный характер, а настоящее социально-экономическое положение входящих в варны каст и *джати* может радикально отличаться от «ожидаемого». Варновый статус и поныне определяет всю парадигму взаимоотношений в кастовом обществе; при нынешнем уровне социально-экономического развития многие *джати* считают собственный статус неприемлемым и даже унижительным. В этом обстоятельстве лежит причина высочайшей политизированности современного института касты.

Посмотрим на этнокастовые общности Индии и их варновые статусы в историческом ракурсе.

Этнокастовые общности пашенных земледельцев жаркого пояса, варновый статус шудра.

Земледелие не является специализированным занятием конкретных *джати* и каст, но оно ставит занимающиеся обработкой земли общины в положение *шудр*, так как считается базовой статусной характеристикой четвертой варны. В сложном технологическом процессе земледельческого труда выделяются отдельные этапы, для выполнения которых есть свои специалисты. Пахота как таковая, работа с плугом, считается специализированным занятием отдельных кастовых групп, название которых производно от слова «плуг», например *хали*. Есть специализация по видам выращиваемых культур, особенно зеленных и овощных, масличных и садовых, а также цветов и пряностей. Например, выращивание куркумы — чрезвычайно непростой вид земледелия, практически ручной мотыжный, и на нем специализируются бывшие племена, ставшие земледельцами, такие как *бхилы* (Bhīl) или *кхонд* (Khoṇḍ) Ориссы. Множество *джати* специализируется на культивации пальм, и это тоже особый, очень первоначальный по характеру вид земледелия, когда вся работа на земле состоит в выкапывании колодца под посадку этой пальмы и ее дальнейшем поливе. Но последующие операции сбора и переработки продуктов кокосовой и пальмировой пальм относят этот вид профессиональной деятельности к хозяйственно-культурному типу охотников и собирателей лесов влажного тропического пояса.

Речные долины и дельты Коромандельского побережья Тамилнада и Карнатаки, а также приморская полоса Малабарского побережья в Керале — влажные тропики. В этих районах земле-

делие начиналось как подсечно-огневое, и память об этом периоде истории дравидских племен сохранилась в местном фольклоре и мифологии. Характерный мотив таков: правитель должен воздавать честь земледельцам, самым важным людям в его царстве, в противном случае оно не будет процветать. В государстве важны не воины, не певцы и даже не жрецы, а земледельцы! Царя убеждают такими словами: «Царство досталось тебе потому, что земледельцы сделали почву плодородной». В Шри Ланке и Таиланде царь символически пашет первую борозду в начале сельскохозяйственного года при рисосеянии [Hellmann-Rajanayagam 1995: 124]. Плодородные почвы и щедрый регулярный муссон способствуют высокопродуктивному пашенному земледелию. Здесь уже с древности развиты сложные в техническом отношении системы ирригации, и благодаря всем этим условиям возможно интенсивное круглогодичное выращивание риса. Рис как культура известен в Индии не менее двух тысяч лет; само слово «рис» имеет дравидское происхождение. Рисосеяние стало основой цветущей земледельческой экономики, которая установила тесные торговые отношения с приморскими портами Западной Азии и Дальнего Востока. На рубеже н. э. древняя земля тамиллов Тамилакам объединяла три царства и была по размерам значительно больше, чем современный Тамилнаду. Наибольшей власти достигли Чола; их государство включало густонаселенные земли в долине р. Кавери, в современном Танджоре (Тханджавур) и Тричинополи (Тиручирапалли). Соседи Чолов Пандья правили на территории вокруг древнего храмового города Мадураи, а Паллава базировались в Канчипураме (Кондживерам), в районе, известном как Тондеймандалам. Соседнее государство Чера возникло на Малабарском побережье, на территории современной Кералы. Здесь большая часть власти оказалась сконцентрированной в руках местных так называемых «портовых царей», богатства которых возрастали благодаря динамичной морской торговой экономике, которая сформировалась уже во II–I вв. до н. э. на экспорте черного перца, пряностей и ценных продуктов леса [Bayly 1992: 21]. К X в. в этих районах существовали пять могущественных царств, правители которых принадлежали к контролирующим землю клановым структурам и уже на рубеже н. э. подпали под влияние брахманов, которые поселились в этих благодатных регионах целыми колониями. Брахманы не уставали учить, что религиозное благочестие состоит в том, чтобы делать дары брах-

манам, отдельным наставникам и храмам, и таким образом сделались очень состоятельными землевладельцами.

В ранней истории Юга не было характерного для этнокастовой ситуации Северной Индии сотрудничества между брахманами и кшатриями. Брахманы, а на каком-то этапе также буддийские и джайнские общины жили как духовные учителя и соседи уважаемых земледельческих общин, и союз между ними и дравидскими, восточноиндийскими (орисскими) и даже ланкийскими земледельческими *джати* был вполне добровольным, мирным и взаимополезным. Можно сказать, что носители культуры *дхармы* селились в этих краях как наставники и гости конкретных правителей и отдельных общин и со временем обживались. Этим можно объяснить практически полное отсутствие «настоящих» кшатриев в социальной мозаике Юга, и такое положение дел наблюдалось приблизительно до XVII в. [Jaiswal 2000: 66]. Здесь богатства и власть связаны с контролем над землей, с рисом и прянощами, с кокосовыми рощами, а не с набегами и воинскими рейдами за скотом. Но, как и на Севере, брахманы, *веллала*, *наяры* и другие земледельческие общины совместно эксплуатировали труд безземельных тружеников из варны *шудра* и «неприкасаемых», бывших лесных собирателей, имеющих навыки ручного земледелия и огородничества. Эти последние становились подчиненными сельскохозяйственными работниками, причем положение дел было жестко ритуализовано требованиями *свадхармы* и схемами региональной иерархии каст. Среди них надо назвать касты *палла/паллан* (Palla/Pallan), *палли/паллиян* (Palli/Palliyān), *парейя* (Paraiya), более известные как *пария*, *чаккилия* (Chakkīliyan), *черума* (Cheruman), *пулая* (Pulayan) и др. Все подобные низшие и «неприкасаемые» касты получили название *ади-дравида* (Ādi-Drāviḍa, букв. «первоначальные дравиды») и стоят на низших ступенях иерархии. В последние десятилетия заметна тенденция к формулированию иерархического порядка в более уважительном к местным шудрам виде: брахманы — небрахманы — ади-дравида.

Веллала/веллалар (Vellāḷa/Vellāḷar)¹, ***веллала инам*** (Vellāḷa iṇam) являются основной тамильской земледельческой и зем-

¹ В настоящее время широкоупотребительным стало название *пиллей* (Pillai), также имеющее старинную историю.

ледельческой кастовой общностью («большой кастой»), отнесены к варне *шудра*, но считают такое определение оскорбительным. Они называют себя *веллала инам*, и второй компонент этого термина передает понятие «народ». *Веллала инам* состоит из множества *джати*, которые определяют себя частью единого сообщества, хотя привержены разному образу жизни. Среди них есть, например, ткачи и даже похоронные служки; эти *джати*, как и все остальные в этой ЭКО, имеют в своем названии компонент *веллала*. Относятся к подразделению «правой руки».

Веллала хорошо помнят свою историю и свое значение в составе населения дравидской Индии. В переписи 1901 г. *веллала* отмечены как вторая по численности каста региона (2,4 млн. человек), которая была широко расселенной. Приведу цитату из книги Г. С. Гхурье: «Газеттир дистрикта Салем, составленный на основе материалов переписи 1901 г., отмечает 10 географических подразделений *веллала*. *Конга веллала* (Kōṅga Vellāḷa) состоят, по версии этого справочника, из 8 групп. Другие авторы отмечают до 400 подкаст *веллала* численностью примерно по 6 тыс. человек или 150 подкаст примерно по 16 тыс. в каждой. В дистрикте Тинневелли *веллала* представлены тремя главными группами: *тонда мандала* (Tonḍai Maṅḍala), или *мудалияр* (Mudaliyār), высшая; *карейкаттар* (Karaikattār), или *Пандья веллала* (Pāṇḍya Vellāḷa), под названием *пиллей* (Pillai); и *пиллеймар веллала* (Pillaimār Vellāḷa), состоящие из двух групп, которые не женятся и не обедают друг с другом» [Ghurye 1969: 376]. Цитата очень характерная, и приведена для того, чтобы стало ясно, как выглядят собранные переписями факты. Г. С. Гхурье считал *веллала* типичной «неправильной» и слишком большой кастой, не поддающейся строгому научному анализу.

В действительности «каста *веллала*» относится к разряду многосоставных этнокастовых общностей, собрана из множества *джати*, в числе которых представлены все сословные группы ее добрахманического состояния. Посмотрим на аргументы в пользу этого предположения.

Название *веллала* было известно уже автору Законов Ману, где они названы в числе *шудр*. Правители *веллала* сохраняли свою власть вплоть до начала санскритизации и периода Шангам, когда их заместили поддерживаемые брахманами и поддерживающие брахманов адепты санскритизации, называвшиеся *велир* (vēlir). *Веллала* сохранили память о том, что они, «изгнанные

брахманами», некогда пришли в страну Паллаво (300–888 гг.), где поработили местное население, входящее ныне в состав низкой касты *паллиян*, или *падаечи* (Padaiyāchi, букв. «пешие воины»), специализация которых — безземельные сельскохозяйственные работники. Антропологи пока не имеют возможности подтвердить эти сведения.

Веллала неизменно рассматриваются как основная часть населения Тамилнада, соль этой земли. «Некоторые касты *веллала* считают себя принадлежащими к определенному месту, к определенному сорту почвы, и уверены, что если они выкорчеваны с этого места или не имеют возможности жить там, то их будут преследовать несчастья. Они думают, что приспособиться к другому образу жизни не могут» [Dirks 1987: 144]. Соответственно они всеми силами старались сохранить за собой наследственную землю: чужакам ее не отдавали никогда. Существовало предубеждение, что если утратить землю клана, его постигнут неодолимые несчастья, ведущие к гибели. Среди дравидов распространено мнение, что кросскузенные браки являются способом сохранить сакральную землю матрилинейного клана. Один из первых исследователей дравидского Юга Э. Тэрстон рассказывает о тамильских традиционных представлениях, связанных с ролью и значением земледельцев: «Земледельцы создают порядок из существующего хаоса и опасного нестроения и осквернения, которое гнездится в лесах. Они заботятся об ирригации и делают землю плодородной. И они могут, как *каркатта веллала* (Karaikatṭār Vellāla, букв. «приносящие тучи» *веллала*), призывать дожди посредством ритуалов и жертвоприношений. Их деятельность и добрая воля гарантировали жизнь и процветание для всех. В конечном счете для всего мира» [Thurston 1907–1909: VII, 368–379]. Здесь, как видим, упоминается одна из *джати* добрахманического жречества этнокастовой общности *веллала*.

В составе *веллала* *инам* множество разных *джати*, их специализация — крупные землевладельцы, деревенские грамотеи-учетчики, ведущие документацию общины, лавочники, мелкие землевладельцы, храмовые служители. В начале XX в. английские исследователи описывали составляющие эту общность *джати* как территориальные и «другие» группы, числом до 900; в их перечислении отмечены названия «волосы узлом», «красноголовые», «военачальники», «серебряные руки», «те, кто носит кораллы», «живущие у подножия гор», «уши с большими дырами»,

«речной берег» и др. [Thurston 1907–1909: VII, 373–375]. И, конечно, *веллала* не «расщепляются на множество групп», напротив, этнокастовая общность состоит из родственных *джати* и кланов, имеющих каждый свою территорию расселения и объединенных общим происхождением и образом жизни. Санскритизация этих племен способствовала появлению у них единого литературного языка тамили и богатой литературной традиции, связанной с деятельностью гимнотворцев-бхактов *наянмаров* и *альваров*.

В культуре *веллала* много необычных для санскритизированной общности особенностей. Многие из них отличаются высокой степенью санскритизированности, и их профессии связаны с культами и обрядовой практикой небрахманического типа; к их числу относятся чтецы *оттувар* (*oṭṭuvār*), жрецы *пантарам* (*pandāram*), служки *тампиран* (*tampiran*) в южноиндийских храмах и матхах. Но есть и питающиеся мясом, почитающие кровожадных богинь-матерей тантристы, участвующие в экстатических обрядах. По данным Э. Тэрстона, в начале XX в. они хоронили своих мертвых в могилах, в сидячей позе, привязывая через шею; обычай этот сохранялся с неолитических времен [Thurston 1907: 137]. В похоронных обрядах была велика роль представителей касты *велан* (*Vēlan*), «исполнителей диких плясок для потусторонних сил, шаманов, чародеев и целителей, колдунов-знахарей» [Thurston 1907: 137]. Известно также, что в своем добрахманическом состоянии они жили матрилокальными общинами-*таравад*: в некоторых районах еще несколько десятков лет назад *таравады* обитали в окруженных стенами традиционных семейных домах, в которые никакие мужчины не допускаются, а женщины не выпускаются из него. Этот семейный дом переходит по наследству младшей дочери, которая выходит замуж и остается жить здесь до того момента, когда ее самая младшая дочь выйдет замуж. В числе характерных особенностей *веллала* Э. Тэрстон выделил такие: выглядят респектабельно, носят длинные волосы, красиво одеваются. Выращивают рис, бетель и «лучший в мире табак». Другое их кастовое занятие — деревенские счетоводы и учетчики. *Веллала* в большинстве своем грамотные и пишут на листьях пальмировой пальмы металлическим стилем, очень аккуратные. Читают свои записи. Женщины, *веллаличи* (*Vellālicī*), чрезвычайно экономные и трудолюбивые, они носят голубую одежду. Особенно почитают змей [Thurston 1907–1909: VII, 368].

Вероятно, они действительно высоко ставили грамотность — известно, что уже в 1871 г. крестьяне-*веллала* подали верховному комиссару переписей петицию, чтобы их передвинули в кастовой иерархии в варну вайшья [Béteille 1967: 97].

Ныне все группы *веллала* демонстрируют высокую степень освоения санскритских стандартов культуры. Это, в частности, проявляется в приверженности патрилинейной филиации и в традиции жить большими патриархальными семьями. К. Гоу считает, что не только брахманическое влияние, но и наличие крупного землевладения заставляет *веллала* держаться сплоченными родственными коллективами [Gough 1956: 827].

В составе общности *веллала инам* сильные позиции сохраняют *джати* традиционного добрахманского жречества. Под их влиянием на всем протяжении истории *веллала* проявляют организованное стремление искоренить брахманов с занятого теми жреческого места, лишить земельных угодий. Они культивируют в себе чувство духовного превосходства, которое доказали успехами в развитии индуистского вероучения и ритуала. Именно они, как видно по духовному подъему эпохи Шангам, восприняли санскритизацию как способ выразить свои религиозные идеи и культовую практику по подобию развитого брахманизма, но не согласились заместить им свои ценности и достижения. И, напротив, брахманизм обогатился достижениями санскритизированной жреческой практики *веллала* и деталями их вероучения. В этом проявилась характерная особенность санскритизации — это обоюдный процесс. Литература эпохи Шангам (Чанкам) в большей ее части создана поэтами, жрецами и интеллектуалами, принадлежавшими к этнической общности *веллала*. Из 63 святых учителей шиваизма на Юге «многие были *веллала*», а выдающийся *веллала* по имени Секкилар, главный министр правителя Кулотунга II из династии Чола, написал в XII в. наиболее известную и сложную агиографическую работу, высокоочтимую на Юге, — *Перия Пуранам* (Periyā Purāṇam). Это первая работа, которая превозносит тамильское наследие над принесенными с Севера знаниями, таким образом, Секкилар предвосхитил современные антибрахманические настроения в Тамилнаде. Жреческие *джати веллала* настолько высоко ставили свои амбиции, что с некоторыми произошли курьезные ситуации. С появлением католических миссий в Южной Индии отдельные жрецы *веллала* обратились к служению в христианских храмах. Знаменитая ие-

зуитская миссия Роберто де Нобили в Мадураи приняла в качестве делопроизводителей и общинных старост именно грамотных, умеющих вести дела в храмах и работать с людьми жрецов-*веллала* [Bayly 1992: 410–411]. Они превратили эти должности в способ подтвердить свой высокий статус и влияние: демонстрировали свою власть над другими обращенными, и организация работы в миссии давала им возможность «трансформировать свою деятельность в целый комплект маркеров престижа. В числе их были такие: только они могли сопровождать миссионеров в передвижениях по стране к пастве, только они могли брать в руки общинные сосуды и другие предметы культа, только они могли помогать священнику во время мессы. Они, так же как видные семьи касты *парав*, сидели на отдельных местах близко к алтарю во время службы в храме, и только они могли вести службу в деревне в отсутствие священника или если его в деревне вообще не было. Они также собирали денежные пожертвования в храм и налоги на проведение праздников. Контроль над финансами тоже был маркером статуса» [Bayly 1992: 410–413].

Знаменитые царские династии периода послегуптской консолидации Юга происходили из *веллала*. Это династии Чола, Пандья, Паллава (букв. «веточка лианы», что говорит о происхождении правящего клана из «лесных племен»). Они должны были приглашать к себе наемные армии и укрепляли отношения с брахманами, не только северными, но и образовавшимися местными: одаривали их землей, заказывали ритуалы, поддерживали *дхарму* тем, что оказывали покровительство храмам, «деятелям» искусства и литературы, обеспечивали брахманов постоянным доходом и т. д. В этой своей политике они в угоду местным брахманам даже повели борьбу с джайнскими и буддийскими общинами. К этому времени они широко расселились по всему дравидскому Югу и на Шри Ланке². Похоже, что любые тамилговорящие владетельные линиджи и целые земледельческие общины могли претендовать на кастовый статус *веллала* и с течением времени были признаны таковыми; они пережились с «настоящими» *веллала* семьями. Это явление, характерное для этнокастовых общностей: эндогамия группы сочетается с гипергамией ее кланов. Вместе

² *Веллала* многочисленны на Шри Ланке, где слова *тамил* и *веллала* являются синонимами. В Джафне в XIX в. они составляли абсолютное большинство населения [Jaiswal 2000: 78].

с тем похоже, что уже около X в. главными факторами идентификации *веллала* были тамильский язык, принадлежность к тамильской культуре, к шиваизму и сельскохозяйственный образ жизни [Robb 1995: 52–53]. Очень жесткой была установка: ни брахманы, ни низкие касты не могли считаться *веллала*. Тамильский язык рассматривался как главный признак, отличающий *веллала* от брахманов и других северян. Те, кто не говорит на тамильском языке и не имеет наследственной земли в стране тамиллов, не считались *веллала*. Под влиянием политизации вопроса в конце XIX — начале XX в. обострилось противопоставление тамильской и — шире — дравидской культур и связанной с ведическими и брахманическими корнями культуры Севера. В XX в. националистические настроения усилились, а положение брахманов рядом с тамильскими националистами стало осложняться. «В 1930-е гг. политически оформилось так называемое “Движение самоуважения”, которое несло антибрахманские настроения в массы. Начали публиковать газеты на английском и тамильском. В них брахманов высмеивали за невежественность и преследование узких групповых интересов. Брахманизм как образ жизни подвергался атакам за его нетерпимость, двуличие, за эксплуатацию, которую он практикует и вдохновляет. Делались попытки отказаться от услуг брахманских жрецов, и была создана ассоциация сторонников их отстранения (от ритуала). Лидирующей фигурой в нападках на брахманов был один из руководителей Конгресса Е. В. Рамасвами Наикер Перияр. В 1930-х — начале 1940-х гг. он возглавлял Движение самоуважения и увлек группу образованных молодых энергичных людей идеалами своего учения» [Béteille 1991: 346–347]. Созданное Е. В. Рамасвами Наикером движение *Дравида Муннетра Кажасам* (Дравидская Партия Прогресса), отличающееся антибрахманской направленностью, стало постоянным фактором индийской политической жизни.

Джаты (Jāt). В варне земледельцев этнокастовые общности, как правило, не принимают свой определенный брахманами статус *шудр* и часто претендуют на кшатрийский на том основании, что они как землевладельцы могут считаться если не воинами, то правителями. Характерным примером этнокастовой общности, претендующей на кшатрийский статус «правителей», являются *джаты*, имеющие общее происхождение с раджпутами — кочевниками и скотоводами. Но они оказались не «воинами и правите-

лями», а земледельцами: не все кланы были владетельными, «территорий власти» на всех не хватило. Поэтому уже много столетий они ориентированы на обретение положения землевладельцев, и вся их история связана со стремлением укрепиться на земле. Джаты — «народ и одноименная земледельческая каста этнического происхождения» [Кудрявцев 1971: 274], общая их численность — не менее 15 млн. человек. Сейчас джаты составляют основное земледельческое население Панджаба (в том числе пакистанского), Раджастхана, а также западных районов долины Ганга, а в районе Дели являются второй по численности кастовой общностью. Их деревни преобладают в дистриктах центрального Панджаба — Амритсар, Лудхиана, Джалландхар. Здесь ведется орошаемое земледелие, и это богатые районы с большими плотно населенными деревнями. Сегодня «никто не слышал о джате, который бы не имел земли» [Singh, Mann 1993: 25]. В тех деревнях, где джаты доминировали, раджпуты редко играли заметную роль. В кастовой иерархии джаты традиционно занимают промежуточную ступень между раджпутами и профессиональными (ремесленными и обслуживающими) *джати*. Но ставшие сильными и богатыми, доминирующие в деревне землевладельческие кланы джатов во многих районах ведут борьбу за признание себя стоящими в иерархии сразу после брахманов. История джатов дала им способ во многих случаях обходиться совсем без брахманов.

Испокон веков через северо-запад в Индию приходили завоеватели, и местное население сегодня представлено многими и разными этническими общностями. Вместе с тем этот район давно санскритизирован — достаточно сказать, что сами арии в первые века пребывания в Индии базировались только в этих пределах. Этнографическое изучение панджабских каст и племен началось при Д. Иббетсоне. Знарок реалий индийской жизни и одновременно крупнейший колониальный чиновник, генерал-губернатор Панджаба³, руководитель переписей 1881 и 1891 гг., предшественник Г. Рисли на этом посту, который оказался впоследствии главным критиком расовой теории Г. Рисли, Д. Иббетсон увидел: то, что английская колониальная этнография понимала под словом «каста», не очень хорошо коррелировало

³ Панджаб во времена Д. Иббетсона включал территории нынешнего пакистанского Панджаба.

с реальностью. Он первым сформулировал верное наблюдение: статус основанной на родстве группы зависел от отношения к власти, к правящему клану, и от профессии. В этом регионе правящие кланы считались раджпутами, земледельческие — джатами, а скотоводческие — гуджарами; изменение профессионального статуса влекло за собой изменение кастового. «Мы наблюдаем кланы, которые называют себя то джатами, то раджпутами, в зависимости от имущественного и властного положения. <...> Процесс передвижения и перегруппировки в кастовых рядах происходит ежедневно вокруг нас» [Ibbetson 1916: 8]. Это свое объяснение Д. Иббетсон называл «социально-экономическим».

В действительности не только владетельные раджпуты, но и умеренного достатка землевладельцы и земледельцы джаты, и еще более зависимые от землевладельцев пастухи-гуджары (Gūjar), и полукочевые пастухи-ахиры (Aḥīr), и другие перечисленные группы Панджаба являются этнокастовыми общностями, восходящими к одному потоку переселенцев и завоевателей, — восточноиранским *шака* (śāka), и появились здесь в V в. н. э. Д. Иббетсон доказывал, что джаты, гуджары и раджпуты «принадлежали к одной и той же группе племен» [Ibbetson 1893: 262], которая получила в науке название «гуджаро-джато-раджпутский комплекс племен». Они были широко представлены в населении всей Северной Индии уже в VII–VIII вв., а правящие династии, отмеченные в источниках как раджпутские, имеют к ним прямое отношение. Дальнейшее развитие этой точки зрения представляет предположение, что сам термин «раджпут» социальный, а не этнический, хотя он относится только к представителям определенных этнических групп. «Когда многочисленные бала, индо-скифы, гуджары и гунны осели (в Индии. — Е. У.), то их ведущие военные и правящие семьи стали называться “раджпутами”, а те, кто занялся обработкой земли, стали джатами» [Baden-Powell 1899: 3, 534]. Гуджары остались простыми скотоводами и пастухами. Эта гипотеза подтверждается этнологическими исследованиями.

Приведенное Д. Иббетсоном описание особенностей этих панджабских «классов» и кланов практически является описанием характерных черт этнокастовой общности с ее подвижным статусом, нечеткими общими очертаниями и групповой самоидентификацией. Отмеченные Д. Иббетсоном разнокастовые кла-

новые общины имели общий этнический бэкграунд, общие названия, общую историю, и сами прекрасно это осознавали. Они даже числили среди ближайших родственников семьи разных варновых статусов: царящая в среде раджпутов и джатов гипергамия способствовала почти всеобщему породнению (или, если сказать иначе, поддержанию племенной эндогамии).

Северо-Запад страны всегда был ареной постоянных военных столкновений с завоевательными армиями, и население всегда умело защитить себя даже не будучи «воинами и правителями» по своей кастовой принадлежности. Известно, что англичане при завоевании районов Северной Индии столкнулись с большими проблемами, когда оказалось, что повсюду стоят глиняные деревенские «форты», и взять их можно только приступом. Исследователи-этнографы описывают эти стены в подробностях: оказывается, на самом деле они являются запасом сухого сена и соломы для животных; стога расположены по границе владения сплошной линией и покрыты толстым слоем глиняной обмазки; эта штукатурка возобновляется после каждого сезона дождей, который обычно бывает вполне символическим, дождей выпадает мало. С каждым годом стена становится все крепче. Но интересно и то, что в очень голодные и неудачные годы, когда из-за засухи нечем кормить скот, эти стены разбираются, и оказывается, что сено внутри прекрасно сохранилось, скот поедает эти запасы, а потом при первой возможности все восстанавливается в прежнем виде. Традиционная сельская усадьба также хорошо укреплена: имеет высокие глинобитные стены, хорошо защищавшие от любого вторжения извне, в том числе и от диких зверей. «Важнейшей для государства была проблема: как обращаться с крестьянским населением в целом, как понудить его к некоторому контролю и суметь собрать налоги от этих почти неуправляемых десятков миллионов людей, защищающих себя глиняными фортами, джунглями и непроходимыми горами повсюду в Хиндустане. Это было очень важно для процесса формирования государства» [Kollf 1990: 9]. Воинственные крестьяне-джаты, вооруженные дубинками, не говоря уже об их защитниках-раджпутах, которые считали, что все налоги принадлежат по праву им самим, представляли собою очень серьезную опасность для служащих верховной власти во времена могольских и английских правителей. Здесь никто и никогда ни за что не отдавал налоги просто так. Более

того, люди чувствовали себя в совершенной безопасности и позволяли себе поживиться чем-нибудь из уже добытого сборщиками, тоже вооруженными людьми. В средние века джаты проявляли постоянное стремление к политическому и административному самоопределению, во второй половине XVII — первой половине XVIII в. вели борьбу с Могольской империей, завершившуюся созданием в 1729 г. независимого джатского государства в Бхаратпуре, которое просуществовало до 1763 г. До настоящего времени джаты сохраняют старинные клановые территориальные владения и традиционные социальные институты.

Само слово *джат* (Jāt) считается хиндиязычным вариантом древнего этнонима *яду* (*ядав*), или *джаду*, известного как название знаменитого кшатрийского клана, к которому якобы принадлежал божественный Кришна [Кудрявцев 1971: 23]. Так гласит народная этимология. На самом деле это слово может говорить о более глубоких и интересных этнических связях. Во всяком случае существующее в арабском языке слово «зат» имеет большое значение в социальной терминологии всей мусульманской Азии. Оно означает «род, родня» и может быть аналогом древнего индоарийского «джати» с тем же значением. По некоторым особенностям культуры раджпутов и джатов (которых находят во множестве за пределами Индии, не только в Синде, но даже в Ираке) [Westphal-Hellbush & Westphal 1964: 11, 13, 99–104] можно предполагать, что по крайней мере часть раджпутов и джатов может числить среди своих предков арабские (оманские и синдские) этнические группы. Это особенно ярко видно по знаменитой раджпутской традиционной архитектуре и связанной с нею идеологии строительства. Джатские кланы Манн, Чахал, Бхуллар считаются *асал джат* (*Āsal Jāt*, букв. «истинные джаты»), а все другие имеют статус «присоединившихся», «деградировавших» и т. п. [Pettigrew 1991: 163]. Современные джаты составляют три конфессиональные группы: индуисты, сикхи и мусульмане, — что не является препятствием для налаживания социальных, брачных и даже ритуальных связей в пределах всего джатского сообщества.

В современном Панджабе, как и повсюду, каждая кастовая группа связана с экономическими категориями. Землевладельцы — это джаты. Средний класс, лавочники и деловые люди — *арора* (Aroṛā) и *кхаттри* (Khattrī). Высокий процент рабочих

в промышленности и сельском хозяйстве представлен общностью *мазхаби* (Majhābī), относящейся к числу «зарегистрированных» каст. Прежде безземельные *мазхаби* получили по государственным программам поддержки землю в аренду, а джаты, вышедшие из деревни в города, устроились в транспортной индустрии, в производстве станков и машин. При этом джаты считают себя кровно связанными с землей, на которой жили их предки: джатские кланы не передают свои земельные владения в чужие руки. Таким образом, идентификация по ХКТ пашенных земледельцев стала для джатов определяющей: формально они относятся к категории *шудра*, но с такой оценкой своего статуса никогда не соглашались. В своих претензиях на кшатрийский статус они апеллировали к родству с раджупутами. Но начиная с XVI в. у джатов появилась куда более существенная причина считать себя представителями варны воинов. С этого времени в Пенджабе развивается сикхизм, и многие джаты присоединяются к учению гуру Нанак и его преемников. В этой общине они получили возможность защищать собственную землю с оружием в руках и чувствовать себя кшатриями. В их самосознании это дорогого стоит, поэтому джаты сделали преданнейшими сторонниками учения сикхских гуру, считают себя врожденными сикхами и говорят, что никакие другие сикхи не должны называться титулом *сардар* (Sardār, букв. «господин», имеет значение «истинный сикх»); они стали ядром формирующейся этноконфессиональной общности панджабцев-сикхов⁴.

Джаты не очень уважительно относятся к инокастовым сикхам: известно, что, хотя сикхизм, типичное учение *бхакти*, начинался с антикастовой проповеди и этим привлек своих сторонников, кастовая организация очень скоро проросла в братстве сикхов, и сегодня организация *джати* в этом сообществе прослеживается. Особенно высоко стоят сикхи-*кхатри* (Khattī) — *джати*, в которой родились гуру Нанак и остальные сикхские гуру. «До недавнего времени исключительно из слоя *кхатри* выходила интеллигенция — и по профессии, и по своему образованию. Они также были успешными в бизнесе» [Pettigrew 1991: 169]. Эта *джати* занимает место брахманов в сообществе джатов — и как потомки гуру, и как самые образованные и интелли-

⁴ О сикхском вероучении, культуре и истории сикхов можно прочитать, в частности, в книге «Сикхизм» [Успенская, Котин 2007].

гентные из всех. В итоге по своей сикхской и почти кшатрийской традиции джаты ориентированы на военную службу, на обретение крупных земельных владений и высокие административные посты на местном уровне. «Это люди со страстью к доминированию», — говорит Дж. Петтигрю [Pettigrew 1991: 169]. Джаты, по моим наблюдениям, выглядят очень выразительно и узнаваемо — высокие, худощавые, грациозные, но суровые, держатся с огромным достоинством. Они составляют большинство среди офицеров индийской армии, их много в полиции — туда идут представители традиционно специализирующихся на воинских занятиях кланов или «младшие братья» земледельческих кланов: у джатов, как и раджпутов, актуален майорат. А те, кто живет на земле в деревне, стремятся к обретению постов в местных органах власти, чтобы контролировать ситуацию с оборотом пахотной земли, принимать полезные для себя законы, устанавливать выгодные закупочные цены и т. д. Джаты по традиции работают только на собственной земле и не идут в наемные работники к другим землевладельцам. Теперь у них есть трактора, и они сами нанимают поденных работников. Долговременных отношений кастового типа не приветствуют и считают, что место работы и плату за труд надо заработать, а не получить по наследству. С представителями *мазхаби*, которые трудятся на их полях, они не общаются в быту, но с остальными местными кастами больших проблем в общении не испытывают. Таким образом, в этосе земледельцев-шудр джатов хорошо заметны кшатрийские черты.

В своей деревне джаты селятся большесемейными общинами, в которых доминируют те линиджи, где есть несколько братьев в расцвете сил, крепких, живущих вместе. Говорят, такая семья «может победить сотню небратьев неджатов». Клановая и семейная солидарность приоритетны; джаты рассчитывают только на свой клан и считают, что семья должна продолжаться в поколениях, быть защищенной, авторитетной, становиться могущественной и обогащаться всеми доступными способами. Подходят приобретения любого рода: в форме материальных богатств, в должностях, в воинских званиях; все идет на укрепление статуса клана в сообществе. Представления о чести *иззам* ('izzat) глубоко развиты в джатской среде и связаны с властью, прочным экономическим положением, умением защитить широко понимаемые интересы клана.

Этнокастовые общности хозяйственно-культурного типа кочевников и полукочевников скотоводов, варновЫй статус кшатриев.

Классическим примером санскритизации кочевников надо назвать этнокастовую общность **раджпуты** (*раджанута джати*), и эта тема уже затронута в главе 2-й. Раджпуты стали в истории страны самым массовым и успешным примером обращения иноземных номадов в кшатриев, воинов и землевладельцев-«правителей». В проблематике этой главы особенный интерес представляют потестарные и этнокультурные традиции общности.

В раджпутской ЭКО сегодня состоят этнические, кастовые, генеалогические, локальные, социально-престижные, сословные группы, которые отличаются общими ярко выраженными особенностями культуры и высоким уровнем этнического самосознания. Раджпуты по-прежнему предпочитают традиционное для них воинское служение в армии и особенно в полиции, среди них много небольших землевладельцев, а некоторые зарабатывают себе на жизнь административно-управленческими занятиями. Они демонстрируют высочайший уровень осознания своего единства, основанного прежде всего на причастности к историческому наследию средневековых раджпутов, традициям воинского героизма и *дхарме* кшатриев.

На земле Раджастхана (букв. «Земля царей»), которую раджпуты считают своим «гнездом», к 1947 г. было 21 независимое раджпутское княжество, еще два входили в состав британских территорий. В течение VII–XI вв. раджпуты широко расселились по всей Северной и Западной Индии, где появилось множество государств во главе с раджпутскими династиями. Это история империи Гурджара-Прагхара и ее современников, обширных, но неконсолидированных государственных организмов. Как говорят историки, «североиндийские государства раннефеодальной эпохи были в основном еще аморфными образованиями с весьма подвижными границами, несложившейся политической и административной структурой и нечеткой классовой природой» [Ашрафян 1977: 162]. В этих государствах брахманы прививали раджпутам древние идеи государственного управления: в лице брахманской традиционной элиты кастового общества индуистов раджпуты нашли выдающихся теоретиков и практиков государства древней эпохи. Поражает профессионализм брахманских идеологов: с глубокой древности для них были ясны цели госу-

дарственного управления, механизмы его реализации, изъяны автократического режима и принципы построения государственной машины как репрессивной силы. Они даже все знали о недавнем открытии наших современников — Public Relations. В характерной образной манере все эти идеи изложены в древнеиндийской литературе (Махабхарата, Артхашастра и др.). В одной из эпиграфических надписей эпохи Чанделлов упоминается «старая теория о семи составных элементах государства. Царь — это голова, министры — глаза, союзники — уши, казна — рот, армия — ум, столица и сама территория государства — руки и ноги» [Banerjee s.a.: 45]. основополагающая мысль состояла в том, что государственная политика должна соответствовать *дхарме*. *Дхарма* правителя, как учит Артхашастра, — защита богов, брахманов, коров и святых мест. Чтобы дела в государстве шли успешно, правитель должен заставить людей разных варн и *джати* неукоснительно выполнять свои предписанные *дхармой* обязанности. В этом основная задача управления. Предписания индуизма служили и инструментом ограничения автократии правителя. Для этого существовал обычай, возведенный в ранг религиозного долга: правитель обязан консультироваться со своими министрами по всем важным вопросам политики, как внутренней, так и внешней. Надо ли говорить, что этими министрами были люди из числа брахманов. Ведь «учить и наставлять» — их кастовое занятие. В эпиграфических надписях от этой эпохи упоминаются имена министров, что указывает на их важнейшую роль в делах государства. Своей должностью они были обязаны царю, но очень скоро проявилась тенденция закрепления этих и других государственных должностей за определенными семьями в качестве кастовой профессии. Этническая гуджаро-джато-раджпутская общность в процессе своего слияния с местным населением дала раджпутские касты кшатрийского уровня повсюду в Северной Индии, стала пополняться всевозможными корпоративными группами, связанными с военным делом и властью, выходцами из разных местных каст и племен. На протяжении всего этого времени этнокастовая общность раджпутов прочно держала и сейчас держит за собой место кшатриев Северной Индии.

Раджпутская ЭКО структурируется по модели кочевнической генеалогической социальной организации, которая сохранилась из добрахманического прошлого, несмотря на «кастовую оболочку», очень сильна и по-прежнему определяет характер семейно-

брачных отношений, является каркасом системы общественного самоуправления и была в свое время основой раджпутской государственности. Благодаря ей поддерживаются не только родственные эмоциональные контакты, но и системообразующие экономические, ритуальные, а в прошлом и военные взаимные обязанности раджпутских групп друг перед другом. Эта организация в период санскритизации была возведена к кшатрийским генеалогиям, списки которых содержатся в *пуранах*. Верхняя граница любой генеалогии — это возведение к одной из четырех так называемых Линий, или Династий *вамша* (*vaṃśa*) — Солнечной, Лунной, Огненной или Змеиной. Для практических, функциональных задач атрибуция по Линии не имеет реального значения, и теперь упоминание их является лишь данью уважения к долговременной традиции. Сущностный уровень раджпутской идентичности — кланы *кула* (*kula*), которые составляют генеалогические Линии. Их более ста, и тридцать шесть из них входят в особую группу, так называемые «царские *кулы*», относящиеся ко всем Линиям. Раджпутские *кулы* по происхождению — это не что иное, как разные, часто родственные, кланы иноземных завоевателей Индии и ее аборигенов, признанные достойными кшатрийского статуса. Каждый раджпут знает свою клановую принадлежность, которую он наследует от отца; этим определяется круг связей человека в семейно-брачных отношениях и в ритуале. Подчеркнутое внимание к своей *куле* выглядит как проявление гордости за славные деяния предков. Но глубинный смысл фиксирования границ *кулы* состоит в том, чтобы очертить круг экзогамии в раджпутской общности. Каждая *кула* имеет свое охранительное божество — *кула-деви*. Ей посвящаются специальные храмы, алтари в каждой семье и особые культовые действия. Все раджпуты, имеющие одинаковый культ *кула-деви*, являются потомками одного предка и соответственно братьями и сестрами, не имеющими права вступать в брак друг с другом, но обязанными поддерживать друг друга.

Каждая отдельная *кула* в ряду других имеет более или менее общепризнанное место. Четкой иерархии раджпутских кланов нет, но есть группы примерно равных по престижу, который определяется историческими заслугами предков. Некоторые *кулы*, из числа возвысившихся местных групп, вошли в состав раджпутской общности очень поздно, чуть ли не в XVII—XVIII вв., и не имеют героической истории. Как выяснилось, сравнительный

статус кланов определяется не только мифологически-историческими аргументами; существуют топологическая иерархия и ориентационное правило: всегда престижнее та *кула*, «родовое гнездо» которой расположено ближе к западным границам Индии. Чем оно восточнее, тем менее престижна *кула*. Иерархия *кул*-кланов нужна для выстраивания гипергамных брачных отношений: истинный раджпут берет жену из *кулы*, которая по статусу на одну ступень ниже, чем его собственная. Этот обычай делал границу раджпутской ЭКО открытой снизу, что привело к включению многих соседних *джати* в круг раджпутской жизни и создало культурно однородную среду в раджпутском окружении. С другой стороны, на верхних этажах раджпутской иерархии создавался избыток невест, что привело к развитию обычая инфантицида девочек и функциональной полигинии — эти традиции остались в прошлом. Многоженство имело престижно-статусный характер и практиковалось в среде раджпутской элиты.

Кула состоит из большого числа локализованных линиджей *гот* (*got*), или *кхамп* (*khāmp*). Раджпутский линидж имеет глубину от трех до семи поколений в каждый момент времени; он расселен на территории как ядро большесемейной общины, состоящей из родственных по мужской линии нуклеарных семей. Это в высшей степени консолидированная группа, которая действует как неразрывная единица во всех обстоятельствах жизни. Клан имеет определенные экономические функции, и главная из них — обязательная взаимопомощь в материальных вопросах между членами клана. Каждая большая или нуклеарная семья, входящая в большесемейную общину, считается ее неотъемлемой частью; имущество семьи принадлежит общине, и, наоборот, клан принимает меры к тому, чтобы у каждой семьи в общине было имущество. Имущество клана не делится; оно по обычаям раджпутов должно только прирастать. Самым значительным предприятием клана испокон веков считалось завоевание земли. Для решения этих проблем всем, кому нужно помочь, клан помогал «военной силой»: все мужчины клана составляли военную единицу, руководил ею глава клана — вождь, *раджа* (*gājā*). Этот военный отряд всегда готов был выступить за интересы клана, а таковыми считаются интересы каждого его члена. Раджпуты стремились к расширению клановых территорий для того, чтобы собирать налоги с расселенных на них кастовых общин в свою пользу; земледелие как таковое является для раджпутов табу, особенно работа плу-

гом, — «нельзя ранить грудь матери-земли». В этом стремлении к постоянному расширению подвластных территорий отражалась характерная для кочевых сообществ черта: необходимость расширения пастбищ, свойственная экстенсивному скотоводческому хозяйству. Метод «пользования пастбищами» в целях сбора налогов преобразовался со временем в основу раджпутской государственности. Хотя, может быть, эта ситуация в конечном счете говорит о том, что «завоевательный импульс был направлен не столько на расширение пастбищных территорий (это аномальный случай), сколько на подчинение территорий с иным хозяйственно-культурным типом» [Кляшторный, Султанов 2004: 8]. На новообретенных территориях они налаживали управление по своим родственным каналам.

Существовал и традиционный механизм достижения этой великой раджпутской цели — закон первородства (майорат). Раджпутский майорат — правило наследования, при котором все владения, имущество и титул отца переходят к старшему в клане сыну, который отвечает за свою семью и за женщин и детей всего клана. Но младшие сыновья не могут проесть наследство. Младшие братья должны были добывать все новые и новые средства существования и отправлялись на завоевание территорий для себя и своего клана с неизбежным постоянством: раджпуты очень жестко придерживались этого обычая. Военные отряды и армии молодых и сильных раджпутов были всегда готовы к борьбе за территории, власть, землю. Отсюда и появилось столь большое число раджпутских владетельных домов повсюду в Северной Индии. В традиционной организации даже сегодня есть особая категория раджпутских семей *чхота бхаи* (*chotā bhāi*, букв. «младший брат»), состоящая из потомков младших ветвей княжеских домов, наиболее скромно живущая часть раджпутского общества. Само название «раджпут» (*Rājput*, букв. «сын раджи») связано с традициями управления клановыми территориями и обычаем майората: клан назывался раджпутским только в том случае, когда он сумел основать правящую династию, пусть даже в одной деревенской общине [Shah, Shroff 1958: 258]. Остальные кланы остались в категории *джат* (ныне крупнейшая земледельческая каста Севера) или *гуджар* (пастушеская каста Севера и Запада Индии).

Раджпутское княжество считается образцом соответствующего *дхарме* способа организации государственной власти

и управления; по своей сути оно — эффективная машина управления на завоеванной территории, населенной нераджпутами. Власть персонифицируется в лице первородного главы старшей ветви правящего клана, происходящего от основателя династии. Концепция коллективной власти клана *бхаибандх* (bhāībandh, букв. «узы братства») провозглашала принцип равенства членов клана в отношении к земле и власти. Считалось, что каждый раджпут должен иметь для своего пропитания хотя бы *чурса* — участок земли «размером со шкуру» [Tod 1978: 1, 115]. В правящем клане Марвара, например, где практически вся земля была приобретена прямым захватом, так как в пустыне земледельческое население сосредоточено в немногочисленных оазисах, особенно заметно было пользование территорией не только на равных основаниях, но и в равных долях. Раджа считался первым среди равных; он был обязан обеспечить гарантированное соблюдение интересов правящего клана в целом и каждого отдельного человека в нем. Способы контролировать раджу и минимизировать его власть были многочисленны и изобретательны. Когда раджпуты получили надстройку над своими государствами в виде Могольской империи, процессы разрушения патриархальных отношений ускорились. Однако раджпутский способ забирать уже собранные общинными руководителями налоги, не вмешиваясь во внутренние дела населения, оказался столь эффективен, что моголы (которые и сами были кочевой ордой) заимствовали опыт раджпутов для системы управления Могольской империи. Характерная для могольской системы *мансабдари* (mansabdārī) практика пожалования государственным чиновникам, обладателям чина *мансаб* (mansab), земельных наделов *джагир* (jāgīr) в обмен на службу падишаху со своим военным отрядом копирует систему внутрикланового распределения земельной собственности, вплоть до обязательной воинской повинности. Изменился лишь состав правящей группы — получить *мансаб* и соответствующий ему *джагир* могли не только раджпуты правящего клана.

Став кшатриями, раджпуты создали удивительную философию и практику воинского служения, которые основаны на кодексе чести *раджпутти* (rājputī) и представлениях о *джати-дхарме* кшатрия [Успенская 2003: 153–198]. Эти две независимые воинские традиции органично дополняют друг друга: основанная на брахманических представлениях о религиозном долге кшатрия ментальная программа усилена требованиями самобытного радж-

путского кодекса чести, имеющего черты архаического воинского магизма. В эпоху раджпутских подвигов древние наставления дхармашастр носили характер идеологической поддержки, но правила традиционного военного ремесла позволяли раджпутам увереннее чувствовать себя в опасностях профессии и жестоких превратностях судьбы действующего воинского сообщества. В этой философии жизни приоритетное место отводилось поддержанию чести клана, предписывались жесткие правила поведения для раджпутских женщин; апофеозом *раджпутти* были саможжение вдов *сати*, жертвенное саможжение женщин и детей клана в условиях военной опасности *джаухар* (*jauhār*), жертвенная битва *шака* (*śāka*).

Для раджпута не имел значения масштаб воинского деяния. Они держались так, чтобы всем было ясно, что каждая минуточка их существования посвящена кшатрийскому служению. Они чувствовали себя как на дежурстве и говорили: мы готовы умереть за *дхарму* каждый час и каждый день. У иных в ожидании подходящего случая проходили годы, и в итоге они мирно завершали свои дни на собственной постели в окружении любящих чад и домочадцев. Но это обстоятельство несколько не снижало нерва ситуации: накал готовности к выполнению долга всегда был запредельным. Он подогревался мужскими клубными интересами — общением с героями и сказителями-*бхатами*, будоражащими воображение разговорами и леденящими душу воспоминаниями, просмотром артистических представлений, приемом «лечебных» средств и т. д. Психологическая подготовка творила чудеса — всякий был готов вспыхнуть от одного неосторожного косога взгляда в его сторону. В средние века раджпуты почти постоянно, с осени до начала сезона дождей в мае, находились в состоянии войны. И не только потому, что воевали с внешними врагами своих государств, Моголами или маратхами. Но главным образом из-за постоянных междоусобных разборок. Такие боевые действия велись буквально по законам кровной мести. Исторические источники и собственная литература раджпутов показывают, что нередкими были и вполне достойными считались военизированные вылазки из крепостей с целью нападения на чужие торговые караваны и обозы, проходящие к морским портам Гуджарата и возвращающиеся оттуда, дерзкие набеги на стада и иное имущество кровных и заклятых врагов из числа соседей-раджпутов. Но и в этих случаях раджпуты были уверены, что

действуют в строгом соответствии со своей воинской *дхармой*. «Те, кто провозглашает себя кшатрием, должны быть готовы употребить силу, чтобы занять свое почетное место и потом его защитить. Почти не имеет значения, если кшатрий не слишком грамотен, не богат, не обладает аскетическим благочестием <...> Человек истинно кшатрийского происхождения должен всегда дорожить своей честью, легко гневаться, быть стойким в борьбе, великодушным в победе; ему не полагается любить свое имущество больше всего на свете <...> Кшатрии могут быть не так строги в отношении еды, питья и ритуала, как брахманы, или быть не столь искусными в коммерции, как вайшьи. Требуется продемонстрировать силу и мужество» [Mandelbaum 1970: II, 452–453]. В такой упрощенной и неакадемичной форме дошли до кшатриев уже наших дней заветы предков. Но еще столетие назад они всерьез изучали науку истинно раджпутского поведения: в семье, от родителей и дедов, по литературе и наставлениям сведущих людей — генеалогов и профессиональных сказителей. В раджпутской среде существует древняя *джати чаран* (Cāraṇ), восходящая к племенному добрахманическому жречеству иноземных предков раджпутов и соревнующаяся с брахманами за влияние на умы воинов. Принадлежащие к ней сказители-хронисты, составители и хранители генеалогий, воспевали и воспевают в своих сочинениях — исторических хрониках раджпутских кланов *вамишавали* (vaṃśāvalī), героических песнях *расо* (rāsau), балладах *кхьят* (khyāt) и др. стихах славную историю раджпутских кланов. Аналогичная каста *бхат* (Bhāt) имеет позднее происхождение и занимается генеалогиями и историями не самых прославленных кланов. *Бхаты* и *чараны* ведут списки родственных связей, историю клана, отмечая построенные крепости и храмы, выигранные битвы, историю ссор и примирений и т. д. Эти данные необходимы для устройства правовых и брачных взаимоотношений между кланами, и генеалогии имеют характер документов. *Бхаты* и *чараны* часто посещают подопечные семьи, ни один праздник не обходится без их участия и рассказа о славных деяниях предков. Стараниями этих кастовых групп в кшатрийской среде развивалась литература эпического и историко-героического жанра — один из главных статусных маркеров общности. Они же сочиняли лирические поэмы о любви и жизни, адаптировали для неформального исполнения *пураны* и эпос, были главными «идеологическими работниками» в раджпутских армиях, развлекали двор

раджпутских правителей. Характерно, что они никогда не украшивали неблагоприятных поступков и позорных деяний, и подобные примеры служили в назидание потомкам. Раджпутский герой, великий воин, называется *vir*. В этом слове заметно явно соответствие латинскому *vir*, которое означает «муж, настоящий мужчина, мужественный человек, воин». Героическая жизнь раджпутского воина, поведение героя в битве и вообще на войне — предмет особого внимания всей раджпутской героической и исторической литературы. На ее основе оказывается возможным составить весьма адекватное представление о системе ценностей этого сообщества.

Чараны наделялись мистическими качествами (слово «чаран» имеет отношение к русским словам «чары» и «чародей») и практиковали так называемый *трагу* (*trāhu*), или *чанди* (*caṇḍī*) — ритуальное самоубийство (вспарывание живота). Это делалось для наказания обидчика. Раджпуты верили, что вызвавший такой отчаянный ответ обидчик обречен на самые страшные кары. Страх наказания *трагу* был столь велик, что это позволяло *бхатам* и *чаранам* держать своих подопечных в повиновении. Аналогичный способ психологического давления на общество характерен и для брахманов.

Воинское и военное дело возведено древними идеологами-брахманами в обязанность кшатриев и одновременно в их привилегию: никто из других, невоинских, варн и каст не должен был становиться воином. Со временем появились ордены воинов-аскетов (такие, например, как *госаин*), представители которых подчеркнуто выражали своим «лесным», буквально «озверелым» обликом и поведением готовность к самым решительным действиям. Но никто не считал их кшатриями. Дхармашастры и Артхашастра учат: «...закон для кшатрия — учение, жертвоприношение, раздача даров, добывание средств к жизни военным делом и охрана живых существ» [Артхашастра 1959: 18]. Кшатрий может пользоваться только тем, что он приобрел своей доблестью. В идеале было бы хорошо, если бы он исполнил все свои житейские цели и обязанности — изучил Веды, женился, произвел потомство, а потом был готов положить свою жизнь в битве. Древняя литература индийцев является свидетельством того, что сомнения в праведности собственной *дхармы* не оставляли воинов. Мыслители древности продумали теологическое обоснование религиозного долга кшатриев, чтобы избавить их от раздумий

об очевидной насильственности воинских занятий. Идея «наказания злодеев» разрешала при известных условиях применение силы и участие индуистов даже в военных мероприятиях по поддержанию *дхармы*. Авторитет Махабхараты освящает путь воина-кшатрия. Считается, что этот эпос зародился в кшатрийской среде и был позднее обработан брахманами, которые добавили назидательные тексты и религиозно-философские разъяснения.

Раджпуты неустанно культивировали соответствующий своему статусу образ жизни и развивали его внешние признаки. Каждый раджпутский клан старался обустроить для себя удобную, хорошо укрепленную усадьбу, которая имела высокие глинобитные стены, защищавшие от любого вторжения извне, в том числе и от диких зверей. Правящие кланы княжеств строили в качестве «родового гнезда» крепости-города. Крепости раджпутов горные, расположены на отдельно стоящих скалах или вершинах горной гряды. Они должны были производить на врага впечатление одним своим неприступным видом: высокие и толстые стены в несколько рядов, сторожевые башни с сигнальными огнями, мощные ворота. В крепости находились дворцы, храмы, пруды, сады, жилые дома, мастерские ремесленников и военные склады; они были хорошо подготовлены для организации долговременной защиты в осаде, имели хорошо организованную систему водоснабжения. В подземных хранилищах хранились съестные припасы. Крепость, которую ни разу не захватил враг, называлась «дева-крепость». Огромные неприступные замки, грандиозные ландшафтные ансамбли, великолепные храмы и дворцы, превращенные ныне в музеи, полные изумительных образцов искусства, старинные красочные рынки и лавки-мастерские ремесленников в изобилии представляют разные стороны культуры раджпутских княжеств и их традиции. Наглядный образ правильного поведения и облика «воинов и правителей» представлен в раджпутской школе живописной миниатюры — для этого она и создавалась. Информативными оказываются сами жанровые ситуации, костюмы и позы героев, весь рыцарский феодальный антураж, включая архитектурные формы и детали, предметы интерьера и даже посуды, особенности пейзажа, образы второстепенных персонажей. Все это неслучайные изображения, реалистичные и узнаваемые, несмотря на художественную условность жанра миниатюры. Раджпутская миниатюра служит прекрасным историческим и этнографическим источником, и по ней можно судить об образе

жизни раджпутов с большой долей достоверности. Бытовое жизнеустройство должно поддерживать *раджпутти* даже в наши дни. В современном раджпутском обществе культурные и бытовые особенности наряду с традицией воинского героизма и гордостью за свою историю составляют важнейшую часть наследия предков, которое сохраняется и даже культивируется как основной фактор раджпутской самоидентификации. Несмотря на кастовую обособленность, этнообразующие моменты очень сильны, что особенно заметно в Раджастхане, где раджпуты составляют основу формирующегося этноса *раджастхани*. Раджпутские традиции и ценности стоят в Раджастхане на главном месте, все иные кастовые группы давно и прочно втянуты в орбиту раджпутской культуры благодаря гипергамии. Вплоть до XX в. раджпутская ЭКО регулярно пополнялась кланами выходцев из разных местных этносов, связанными с военным делом и властью.

В контексте раджпутской ЭКО надо рассматривать и культуру раджастханского джайнизма. Кастовые занятия раджпутов совершенно непрактичны с житейской точки зрения. В своих крепостях и домохозяйствах они полагались на помощь клановых общин иных *джати*, которым обеспечивали защиту. Но на уровне государственной власти в связи со сложным отношением раджпутов к деньгам и богатствам налаживанием экономики раджпутских княжеств занималась джайнская община. Этические установки джайнского учения не разрешали его последователям заниматься такими делами, где можно нанести вред живым существам: подходящими считались некоторые ремесла, торговля, ростовщичество и канцелярская работа. Все эти занятия как раз были противопоказаны раджпутам — в противном случае они бы уронили свою *раджпутти*.

Раджпутские государства находились на главных торговых путях; средневековые дороги и караванные тропы вели через Мевар и Гуджарат в Переднюю Азию, отсюда начинались выходы к Аравийскому морю, в Синд и Персию, дороги на Декан в обход беспокойных территорий; торговые караваны — самое привычное зрелище в Раджпутане. Все это было под надежной защитой раджпутов и профессиональным контролем джайнских деловых людей. В мусульманском государстве, каким стала Индия при Моголах, поездки паломников в Мекку стали регулярными. В начале этого пути находился Аджмер, некогда джайнский город,

ставший с начала XIII в. местом расположения главной святыни индийских мусульман.

В раджпутских государствах джайны получили широкое поле деятельности и поддержку правителей. Во многих раджастханских городах и крепостях от той эпохи сохранились памятники джайнской культовой архитектуры. Джайны собрали и сохранили ценнейшие собрания рукописей и книг в подземных хранилищах своих храмов. Существуют интереснейшие джайнские версии истории Раджпутаны — о сотрудничестве и общих делах для побед и процветания. Мусульманские завоеватели разрушили множество джайнских святынь повсюду в Индии, но под защитой раджпутов джайны многое сумели сохранить, в том числе и намоленные статуи своих великих обожествленных учителей *тирхханкаров*. Прекрасные джайнские храмовые комплексы чаще всего располагаются в отдалении от мирской суеты в великолепных местах — гора Абу, Палитана, Гирнар и т. д., но их, малозаметных с виду, много также и в раджастханских городах. Во многих раджпутских княжествах симбиоз раджпутов и джайнов, выполнявших взаимодополняющие функции в государственном управлении, приводил к росту богатства и могущества. Раджпуты всегда говорили, что они не умеют считать деньги, и уж тем более они не должны были выказывать стремления освоить эту науку. Пышность и блеск придворной жизни в средневековых раджпутских княжествах, как правило, обеспечивали именно джайны, организуя приток так называемых «жизненных соков», под которыми у раджпутов понимаются средства существования (молоко коров и родильниц, урожаи на полях, деньги и т. д. За их поступлением следили богиня-мать клана и джайнские бухгалтеры).

Джайнизм зародился в Восточной Индии, в Бихаре, почти одновременно с буддизмом в VI в. до н. э. Община джайнов состоит из двух основных подразделений, которые называются *дигамбара* (*Digāmbara*, букв. «одетые сторонами света») и *шветамбара* (*Śvetāmbara*, букв. «одетые в белое»). В Раджастхане говорят, что джайны-*шветамбара* представляют типично раджастханское направление, а *дигамбары* — потомки выходцев из восточных районов, которые, как уже говорилось, в Раджастхане считаются во всех отношениях более «дикими». Было бы, однако, неверным думать, что джайны в раджпутских землях были лишь иммигрантами. Напротив, раджпуты сами довольно активно поставляли

прозелитов в джайнскую религиозную общину. Переход в джайнизм считался достойным способом ухода от *дхармы* кшатрия, но такое решение мог принять только целый раджпутский клан или линидж. Обычно уходили в джайнизм локальные группы раджпутов. Например, богатейшая и самая многочисленная джайнская торговая каста *освал* имеет раджпутское происхождение. Это были раджпуты, проживавшие в городе Оссия в Раджпутане. Они принадлежали к кланам Парамар, Соланки, Бхатти. Столь резкая перемена занятий с воинственных к строгой *ахимсе* и вегетарианству объясняется многими причинами и обстоятельствами. Следствие же было одно: раджпуты перестали воевать и стали торговать, считать деньги и заполнять бумаги. Я думаю, перемене занятий немало способствовало то обстоятельство, что в этих краях безводная пустыня, и даже воевать здесь по этой причине было особенно не с кем, а сельское хозяйство тем более не давало средств к жизни. Зато образованные и хорошо подготовленные джайнские торговые *джати марвари* (Maḍwārī) и *освал* (Oswāl) расселились повсюду и легко находили себе средства к жизни. Причем в народной памяти сохраняется представление, что многие джайны — родные раджпутам люди.

Варновыи статус кшатриев соотносится с «природными» воинскими умениями защищающих свой скот кочевых клановых общин. Кроме того, брахманическая теория государства наставляет, что быть правителем может только кшатрий. Поэтому в общественном сознании происходит инверсия: те, кто по факту своих жизненных успехов уже стали правителями или воинами, по законам кастового общества обретают статус кшатрия. Известны примеры из самых разных районов страны: правящие линиджи каст этнического происхождения *бхилала* (Bhilālā) [Fuchs 1973: 48; Mayer 1970: 154], *радж-гонды* (Rāj Goṇḍ) [Mandelbaum 1970: 2, 609], *коли* (Koḷī) в Гуджарате [Mandelbaum 1970: 2, 462] и множество других, претендующих на кшатрийский, то есть раджпутский, статус, подтверждали его соответствующими маркирующими особенностями образа жизни. Очень часто в своих *джати-пуранах* они мотивируют притязания рассказами о том, что раджпуты женятся на их девушках, но не менее важно и осознание себя племенем с воинственными традициями, способным к самозащите и независимому поведению, а часто и политическому самоопределению (что особенно ярко проявилось в случае с *радж-гондами*).

Деканские джати горных пастухов. Те воинственные племена, которые не завоевали счастья обладать благодатными землями, долгое время вели полукочевой образ жизни пастухов и лесных охотников в районах засушливого климата и неустойчивого земледелия на раскаленном базальтовом Деканском плато, а также в примыкающих к пустыне Тар полупустынных и солончаковых районах Западной Индии, включая Качский Ранн, и в напоминающих саванну местностях Центральной Индии. Они рассматривались оседлыми благополучными земледельцами как опасные воинственные грабители, считались малокультурными, агрессивными, почти не одетыми мясоедами. К их числу можно отнести клановые общины разводивших скот (при удачном стечении обстоятельств) или даже не занимавшихся производительным трудом племен *черо* (Chero), *каллар* (Kallār), *маравар* (Maṛāvār) и др. Английские колонизаторы называли их «не склонные к сотрудничеству элементы» и относили к категории «криминальные племена»: считалось, что они занимались «мародерством» [Gayer 1910]. Некоторые представители этой категории сумели, однако, подняться на уровень кшатриев — в первую очередь это *маравар* и *каллар*. Процесс социализации начался только в середине XIV в., когда они вышли с Деканского плато в соседние непривычные ландшафты и стали занимать новые для себя социальные ниши. Этому способствовали расшатывание устоявшихся форм государственности и социальных связей, укрепление власти появившихся в регионе мусульманских правителей и угасание старинных земледельческих династий Юга. И те и другие нуждались в наемных армиях; здесь и пригодились воинские навыки мобильных горных пастухов. Они присоединились к формирующимся наемным армиям, и верхушка этих племен оказалась включенной в систему государственного управления и в личные контакты с местными правителями. Одновременно началось освоение сухих неорошаемых неудобий: на них стали выращивать товарные сельскохозяйственные культуры, и делали это пришедшие с Декана прежде безземельные скотоводческие клановые общины. В текстах появляются *вадуга/ватука* (Vaduga/Vaduka), то есть северяне, говорящие на телугу выходцы из южных частей Декана. Северяне-*ватука* были воодушевлены открывшимися возможностями и стали активно возделывать прежние неудобья, превращая их в тучные поля, на которых росли хлопок и табак, а также другие выгодные в торговом отношении

плантационные культуры. Земледельческие кастовые общности Декана стали землевладельцами, например, *камма* (Kām̐ma) и *редди/кану* (Redḍi/Kāru). На принадлежащих им землях стали работать переселенные в ходе освоения индийской целины в новые районы тамильские *шанары* (Shānār), ныне *надары* (Nādār), дотоле очень невысокая каста сборщиков пальмовых орехов, которые умели, как все сборщики пальмовых плодов, рыть колодцы, сажать и выращивать пальмы; теперь они научились выращивать пряности (перец, кардамон и т. д.).

К началу XVII в. новопришельцы, наемные феодалы, получили право собирать налоги в обмен за службу в армиях крупных государств, прежде всего империи Виджаянагар (1365–1532 гг.). Тогда же наемные феодалы-воины установили собственные территории власти (так называемые *полигары*) и обрели кшатрийский титул *наяк*. С распадом империи Виджаянагар государства *наяков* появились во множестве, в том числе вблизи крупных культурных центров Юга. *Наяки* оказались очень предприимчивыми, вступили в контакты с заморскими торговцами и местными мусульманскими правителями, включились в экономические связи и стали поставлять товарную ценную древесину, пряности, наладили ремесленное производство, для чего, например, привезли на Юг из Гуджарата высококвалифицированных брахманов-ткачей по шелку — эти *джати* существуют и поныне и сохраняют свои традиции, в том числе родной язык гуджарати, например *сали-салиян* (Sāle) и *деванга* (Devāngā). Они даже поставляли в армии соседей боевых слонов и, пользуясь умениями соплеменников, разводили на продажу могучих упряжных быков. В частности, в связи с этими предприятиями в среде вчерашних пастухов организовалась знаменитая ныне своим благополучием торговая каста Андхры *комати* (Kōmati). Первые европейские торговые компании имели дело с *полигарами* и *наяками*, которые, когда началось колониальное завоевание Индии, мужественно защищали свои территории (1740–1801 гг.). Этот исторический процесс очень интересен историкам [Stein 1980; Dirks 1987], но, как видим, он имеет ценные для антропологии касты аспекты. *Ватука* и новые кшатрии были практически несанскритизированы, но в близости высокоразвитой культуры индуизма они быстро сделались вполне достойными гражданами. Их как вполне благополучных богатых правителей и землевладельцев стали кормить новые брахманы — главным образом шиваитские про-

поведники, последователи Шанкарачарьи. «Смешение культур того времени отражалось и в политической идеологии, и в модели (воспринятой) культуры, что заметно в языках, таких разных, как тамильский, телугу, каннада, маратхи, английский, французский и санскрит. Это было время массовой социальной мобильности и культурных трансформаций, и хотя со стороны только оперившихся царств и правителей было заметное стремление приобщиться к культурному наследию брахманских ученых и жрецов и к активному храмовому строительству, там одновременно присутствовал сильный исламский символизм в государственном культе и протоколе, а также в дворцовой архитектуре» [Dirks 2004: 67].

Каллар (Kallār) — ныне вполне уважаемая тамильская земледельческая и землевладельческая кастовая общность этнического происхождения, сравнимая в некоторых районах Юга по своему влиянию с *веллала* и *редди*, имеющая в своем составе городских адвокатов, врачей, инженеров, чиновников; она является примером поздней санскритизации горных пастухов по типу кшатриев. Земледельцы искали у них защиты. В ходе описываемых событий в последней четверти XVII в. несколько линиджей *калларов* оказались в роли правящей верхушки небольшого княжества (царства) Пудуккоттей, в самом центре Тамилнада. Хотя *каллары* характеризовались своими соседями как дикие разбойники (*каллар* на тамильском означает «вор»), а позднее были включены англичанами в число криминальных племен и попадали под действие специального репрессивного закона, в Пудуккоттей они создали династию раджей и соответственно династический клан *калларов* Тондейман. Н. Дёркс пишет: «*Каллары* были успешны частью потому, что имели сильную родственно-территориально ориентированную социальную структуру. В дополнение к этому доблесть, героизм и проявленная воинская честь открыли им путь к совместному с местной администрацией контролю над средствами насилия» [Dirks 2004: 66]. Они пользовались значительным авторитетом в регионе и остались в истории как достойные кшатрии, которые провозгласили политику наведения в государстве «контроля и порядка» и успешно ее проводили, сформулировали для себя кшатрийский кодекс чести *каттунату*, которого строго придерживались, и в целом культивировали в своей среде множество черт высокосанскритизиро-

ванной власти. Они оказались достаточно сведущими в политике, во время войны с англичанами Пудуккоттей встал на сторону англичан, и в результате династия *калларов* сохраняла свой княжеский титул и при Британской власти.

Маратхи. *Маратха джати* (Marāṭhā jāti), или *маратха–кунби* (Marāṭhā–Kunbī), считаются одним из наиболее консолидированных, крупных, рано сформировавшихся этносов Индии. В то же время всякий раз, когда речь заходит о маратхах, появляется необходимость давать дополнительные пояснения, такие, например, какие сделала М. Ломова-Оппокова в своей работе «Маратхи...» [Ломова-Оппокова 1993]: «Слово “маратх” имеет двоякое значение: название народности (маратхи) и название кастового подразделения этой же народности (маратха — в данном случае не склоняется). Важно отметить, что этот термин далеко не однозначен. За пределами Махараштры его употребляют для обозначения всех говорящих на маратхи <...> В самой Махараштре этим словом называют представителей касты. Многие используют этот термин для обозначения представителей сразу нескольких каст. Некоторые немаратха тем не менее называют себя этим словом. Так же часто поступают представители каст, близких маратха по статусу. “Неприкасаемые”, употребляя термин “маратха”, подразумевают под ним, как правило, всех кастовых индусов в деревне. Представители низших каст часто рассматривают себя как “маратха”, но никогда не включают в это понятие хариджанов. Представители высших каст исключают низкокастовых индусов и хариджанов из этой категории. Все исключают отсюда брахманов и т. д.» [Ломова-Оппокова 1993: 235]. М. Ломова-Оппокова по необходимости широко пользуется термином «маратхизация», в частности во всех случаях, когда говорит о *кунби*. По этим и другим подобным пояснениям видно, как неоднородно и сложно проявляют себя этнокастовые общности. Только понятие ЭКО дает возможность адекватно квалифицировать феномены, подобные феномену *маратха*. Посмотрим на аргументы в пользу высказанного тезиса.

Итак, существуют этнос *маратха* и одноименная кастовая общность уровня *шудра*, восходящая к деканской земледельческой этнической общности *кунби*. В историческом контексте речь идет об ЭКО *маратха–кунби*, в которой представлены многочисленные и разнородные *упаджати* (калька с термина «подкаста»),

преимущественно земледельческие. Самыми близкими к ним по статусу и характеристикам являются *веллала*, *камма* (Kāmma), *редди/кану* (Reddī/Kāpu) на большей части Юга, *джаты* на Северо-Западе, *курми* (Kūrmī) и *гоала* (Goālā) в Хиндустане. Эта этническая по характеру группа в период между переписями 1911 и 1941 гг. отказалась от своего названия *кунби* в пользу более престижного для нее *маратха* на том основании, что *маратха* в свое время выделились из состава *кунби*. Поэтому этнокастовая общность должна называться с упоминанием обоих основных компонентов. При этом этноним *кунби* имеет вариант *канби* (Kānbī) — диалектный, распространенный в западных, приморских районах Махараштры и Гуджарата. Этим словом в течение многих веков обозначались практически все гуджарати- и маратхиговорящие крестьяне Западной Индии; некоторые авторы, впрочем, считают *канби* отдельным этносом. *Маратха–кунби* говорят на индоарийском языке, ведут патрилинейный счет родства, но система родственных отношений и брачные обычаи (распространенность кросскузенного брака) говорят в пользу дравидского происхождения этнических групп, входящих в состав ЭКО [Trautmann 1981: 112–124].

Часть кланов этого комплекса имеет кшатрийский статус, буквально завоеванный в конце XVII в. в противостоянии с Могольской империей под руководством Шиваджи, и формирует *джати маратха*. Клан Бхонсле, из которого происходил сам маратхский предводитель Шиваджи, относился к общности *кунби* Деканского плато. В этой среде брахманам и их наставлениям придавалось мало значения. *Кунби* занялись военным делом при мусульманских султанах в XIV–XV вв. К XVI в. термин *маратха* приобрел более возвышенное в глазах кастового общества значение, стал «почти кшатрийским» и обозначал тех, кто подобно самому Шиваджи и его семье в качестве солдат и мелких офицеров наемных армий был вознагражден за службу особыми правами и земельными наделами. В короткое время наследственные держатели этих должностей стали отличать себя от бывших соплеменников, бедных земледельцев, с которых стали собирать налоги. Когда Шиваджи был провозглашен махараджей Маратхского государства в 1674 г., он был возведен в статус кшатрия через инициацию «дваждырожденных»; вместе с ним повысили свой статус кланы сподвижников. Е. Ю. Ванина говорит так: «Верхушка земледельческих и частично пастушеских каст, составившая

основу сословия маратха, отказалась от традиционных занятий в пользу воинской профессии и выдвинулась на службе мусульманским правителям деканских государств, возникших на обломках Делийского султаната. До тех пор пока Махараштра не вошла в состав империи Моголов, этот процесс не затрагивал интересы могольской и раджпутской знати. Когда же под руководством Шиваджи возникло Маратхское государство, которое сначала бросило вызов империи Моголов и одержало над ней победу, а затем стало претендовать на доминирование в Северной Индии, тут моголы и раджпуты оказались удивительно едины. <...> И могольские, и раджпутские феодалы в один голос, как свидетельствует литература, с презрением называли маратха низкородными плебеями, чуждыми подлинной воинской чести и изысканности. В частности, возмущение вызывала излюбленная тактика маратхских воинов — партизанская война, засады и ночные набеги, которые, естественно, были неприемлемы для благородных раджпутов и моголов, привыкших сражаться с врагом в открытом бою. И маратха, и возглавивших Маратхское государство в XVIII в конканских брахманов-читпаванов обвиняли в скупости, что также было в глазах раджпутской и могольской знати совершенно несовместимым с принадлежностью к благородному сословию» [Ванина 2007: 196–197]. В этой оценке средневековых авторов хорошо заметна неприемлемость претензий маратхов на кшатрийский статус: как земледельцы, они считались *шудрами*.

Приведу описание состава этой сложноорганизованной этнокастовой общности, опираясь прежде всего на сведения И. Карве [Карве 1961: 19–30, 64–67], которая сама принадлежала к знаменитой семье брахманов-конкани (*джати Читпаван*). И. Карве представляет *маратха-кунби* как комплекс землевладельческих и земледельческих каст, расселенных на всей территории Махараштры — и на Деканском плато, и на побережье Аравийского моря. *Кунби* стали числиться либо как *маратха*, либо как какие-нибудь кшатрии: в 1945–1946 гг. И. Карве во время антропологических исследований в этом районе не нашла ни одного, кто бы назвал себя *кунби*. Она отмечала, что *маратха* женятся только на *маратха* и считают себя аристократами. Те *кунби*, которые жили на узкой низинной полосе побережья Аравийского моря (Конкан), — это также отдельная «каста», и они никогда не вступают в брак вне своей группы, и фамилии этих людей совершенно от-

личаются от фамилий *маратхов* и *кунби*, живущих на плато. В части Кхандеша и в Бераре живут люди, которые называют себя *лева кунби* (Leva Kunbī). Они отличаются по одежде, по языку и общему облику от обеих этих групп. *Лева кунби* хорошо помнят, что лишь недавно переселились сюда из Гуджарата. У них нет воинственных традиций, они пасут буйволов и продают молоко и молочные продукты. И это также напоминает об их северном происхождении, так как ни маратха, ни *кунби* Деканского плато или Конкана не являются хорошими животноводами, только держат собственных тягловых быков, говорит И. Карве. В Бераре и Нагпуре доминирующая *джати кунби* называется *тироле кунби*. Они отличаются от западных *кунби* во многих отношениях: например, практикуют левират. Среди многих других групп, называющих себя «кунби», И. Карве отмечала такие, которые по всем признакам недавно вошли в контакты с местным населением (например, *манва кунби*): «Они похожи на полупримитивные племена, живущие на границе Телинганы и Махараштры, и взяли себе название “кунби” сравнительно недавно», — говорит исследователь [Karve 1961: 22]. Изучив тотемные названия экзогамных кланов *маратхов* и *кунби* и учитывая мнение Р. Энтховена и других авторов, Дж. Феррейра пришел к такому выводу: «Термин *маратха* относится к трем группам: 1) к *маратха* собственно, или вождям линиджей, землевладельцам и воинам Декана и Конкана, которые претендуют на кшатрийский статус и избегают замужества вдов; они в социальном отношении превосходят земледельческие касты *кунби*, с которыми, однако, кое-где поддерживают гипергамные отношения; 2) к земледельцам *маратха–кунби*, причем практически мало различий между *маратхами* и *кунби*; 3) к иным профессионально специализированным кастам. Судя по тотемным культам *девака*, все эти три группы имели общее происхождение» [Ferreira 1965: 202–203].

Джати маратха, политически очень активная, в течение долгого времени отличалась антибрахманскими настроениями. Этому способствовало распространение в маратхском обществе идей *бхакти*. Однако правящие линиджи *маратха* встали на путь рафинированной санскритизации. Наиболее эффективным брахманическим стилем прославили себя маратхские правители Танджора (Тханджавура), родственники Шиваджи. Танджор, бывшая столица древних Чолов, оказался центром большого и богатого государства *наяков* в XVI–XVII вв. В 1674 г. маратхи его завоева-

ли. Воцарившись здесь, они восстановили старинные системы ирригации, стали поддерживать ремесленное производство и установили связи с европейскими торговыми компаниями. Государство сделалось процветающим и, претендуя на статус *дхарма-раджи* в государстве *дхармы*, правители начали культивировать санскритские науки и утонченный образ жизни. В частности, в этот период для дам Танджорского двора (в сущности вчерашних *шудр*) была написана знаменитая, единственная в своем роде *дхармашастра* «Стридхармападдхати» (букв. «путеводитель в женской *дхарме*»), составил ее ученый брахман Трьямбака.

Санскритизация этих земледельцев и скотоводов привнесла в индуизм много интересных деталей. Немецкий ученый Г.-Д. Зонтхаймер выполнил замечательное исследование по фольклорным текстам воинственных племен Декана «Пастушеские божества Западной Индии» [Sontheimer 1989]. Представленные в нем факты и обобщения по поводу санскритизации локальных пастушеских культов в Великой традиции индуизма подтверждают высказанные здесь предположения о санскритизации скотоводов засушливых районов по кшатрийскому типу.

Этнокастовые общности лесных охотников и собирателей тропического пояса.

Эта категория очень многочисленна и представлена небольшими общностями во всех регионах страны и на всех уровнях кастовой иерархии. Обратим внимание на некоторые бывшие племена, обладающие характерными чертами ЭКО в особенно яркой, заметной форме. Наиболее интересными с этой точки зрения представляются кастовые общности Кералы.

Керала, узкая прибрежная полоса вдоль Аравийского моря, земля древней самобытной культуры, отделена стеной Западных Гхат от Карнатаки (Майсора) и Тамилнада. Прибрежные поля удобны для выращивания риса, кокосовых пальм и некоторых драгоценных пряностей. В горах живут воинственные *курги* и разные любимые этнографами племена: *тода* (Ṭoḍā), *кадар* (Kādār) и др. Изобилующая природными богатствами Керала с ее удобными морскими гаванями издревле привлекала мореходов и торговцев. Контакты по морю привели к раннему появлению здесь иудейской, христианской и мусульманской общин. Здесь представлены многие этнические общности, которые сохраняют свои добрахманические традиции и самую заметную из них — право-

вое доминирование женщин, матри- и уксорилокальность и матрилинейный счет родства. Вариативность местной культуры впечатляющая, а стратификация по степени культурности детализированная. Поэтому и кастовая организация Кералы не знает себе равных по дробности и сложности состава. В то время как материалы переписи 1901 г. отмечали около 3000 каст для всей Индии, 578 из них локализовались в Керале. Важнейшей особенностью схем общения была здесь так называемая «неприближаемость», или «осквернение тенью». Кроме того, существенным маркером статуса является матрилинейность или патрилинейность «касты» или, точнее, кланов и *джати*. Патрилинейность сообщает кастовой группе высокий санскритский статус. Однако, по местным представлениям, матрилинейность говорит о коренном керальском происхождении, о независимости от брахманов, и ею гордятся.

Этнокастовая общность **наяр–намбудури** (Nāyar–Nambūtirī) во всех отношениях интересна для антропологии. На начальном этапе формирования она представляла собой объединение добрахманических общин охотников и собирателей лесов жаркого пояса, которые встретили санскритизацию в состоянии перехода к земледелию (возделыванию кокосовых пальм и плантационных культур). Чрезвычайно благодатная природа родной Кералы позволила им не только выращивать все необходимое для жизни, но и наладить производство избыточного продукта: риса, пряностей (перец и кардамон), даров леса. Эта индийская экзотика была востребована иноземными торговцами с глубокой древности: морские пути приводили их на Малабар задолго до начала н. э. При переходе к образу жизни земледельцев мужчины-*наяры* стали специализироваться на воинских занятиях, сохранили традицию мужских домов и отдельного от женщин проживания (дислокальные браки); женщины, как это встречается и сегодня, жили крупными матрилокальными общинами *таравад* с детьми, и их общинные дома были расположены среди собственных рисовых полей. Женщины-*наяры* и их наемные работники занимались полями и урожаями, поручив своим мужчинам охранять и приумножать земельные приобретения, а в свободное от этих дел время заниматься боевыми искусствами *калари-паяттам* (kālaripāyattam) под руководством наставников в тренировочных лагерях и традиционных школах военного мастерства. Эта этнокастовая общ-

ность в долгой исторической ретроспективе смогла сохранить за собой племенные территории, несколько расширив их за счет менее воинственных соседей. Судя по всему, они были одной из тех ЭКО Юга, кто сумел отстоять свои интересы и некоторую независимость от брахманского влияния. Дальнейшее социально-экономическое развитие было вполне независимым и даже привело к развитию государственно-управленческих умений *наяров*. В составе наярской общности 131 *джати*, и филиация осуществляется по женской линии. Наярские *джати* и сегодня демонстрируют эталон культуры с правовым доминированием женщин, от которой не отрекаются даже под давлением современного законодательства, и в этом своем качестве не один раз рассмотрены в данной работе.

Интересно обратить внимание на наярский способ именовать себя. Чтобы сделать эту матрилинейную систему более понятной, приведу подробное объяснение специалиста: «У мужчин-наяров четыре имени — его клановое имя (название общины-таравата), наследственное личное имя (то есть личное имя старшего брата матери) — оно теперь заменяется на имя родного отца, данное при рождении личное имя и кастовое название. Например, Вадаккил Нараяна Кришна Куруп. Здесь Нараяна — имя старшего брата матери (после 1950 г. в документах ставится имя отца). Также он может называться Кришна Куруп или В. Н. К. Куруп. Здесь Куруп — название одной из подкаст наяров. Женщина наярка носит три имени, так как в женских именах не упоминается кастовое название. Клановое имя (название таравата) наследуется по материнской линии, и по правилам такого счета родства она получала имя матери перед своим. Еще лет двадцать назад часты были имена типа Вадаккил Лакшми Парвати (где Лакшми имя ее матери). Теперь требуют ставить в документах имя отца (например, Рама), что дает вариант Вадаккил Рама Парвати. Женщины наярки также стали принимать кастовое название мужа в качестве своей, взятой от него фамилии. В таком случае рассматриваемое имя выглядит как Парвати Наяр, или В. Р. Парвати, при этом Парвати — личное имя женщины» [Fuller, 1976: 54].

Брахманы *намбудири* (Nambūtiri) составляют так называемую «гипергамную пару» с *наярами* и обычно считаются завоевателями-поработителями последних, получающими контрибуцию в форме неограниченного сексуального доступа к женщинам наяркам, «имеющим много мужей». На самом деле

наблюдаются обычные для дравидской культурной традиции кросскузенные браки, и доказательства этого представлены в главе 3-й. Комплексное изучение культуры *наяров* и *намбудури* в целом позволяет утверждать, что они составляют единую ЭКО.

Раннее знакомство европейцев с обычаями *наяров* и чрезвычайное внимание науки способствовали тому, что в последние 100–150 лет они рассматриваются как земледельческая и воинская каста, что с точки зрения традиционных представлений невозможно. В действительности в ЭКО *наяр–намбудури* есть воинские *джати самантхан* (Samanthan), *паниккар* (Paṅikkār) и др., брахманы *намбудури*, землевладельцы (несколько *джати*) и представители других профессий, например храмовые служители *амбалаваси* (Ambalavāsi), и все они записаны в реестрах как отдельные касты. *Наярские* армии традиционного типа были распущены после английских завоеваний. Многие стали заниматься выращиванием плантационных культур (это характерно для вчерашних собирателей), другие, в том числе женщины, сосредоточились на получении образования на английском языке, когда оно появилось в начале XIX в., стали учиться в миссионерских школах и приобретать чиновничьи специальности. Многие приняли христианство. Сегодня среди *наяров* много адвокатов, бизнесменов, врачей, преподавателей, общественных деятелей, преуспевающих на государственной службе. В этой среде обычным явлением становятся нуклеарные и даже вирилокальные семьи.

Брахманы-*намбудури* культивируют в своей среде высочайший уровень санскритской образованности и рафинированных бытовых норм, служащих статусными маркерами. Их авторитет в сообществе брахманов очень высок. Та монополия на традиционное образование, которую они установили для себя, сделалась основой их власти в Керале, и, поскольку их *джати* дала Индии великого Шанкарачарью, статус общности абсолютно недостижим для остальных. *Намбудури* выстроили вокруг себя огромное здание статусных маркеров, поддерживающих их исключительность. Здесь и «неприближаемость», и затворничество женщин, и иные способы подчеркнуть собственную исключительность. Так, в «браке-симбиозе» *наярок* и *намбудури* представлена подчеркнута санскритизированная модель семейных взаимоотношений. В такой семье дети, которые считаются, как и их мать, *наярми*, своего высокородного отца-*намбудури* почитают «как бога», гордятся им и слушаются во всех вопросах. Но в быту семья стал-

кивается со множеством ограничений. Ни дети, ни их мать не имеют права совместно с отцом принимать пищу и даже смотреть, как он ест. Не имеют права прикасаться к отцу днем — в период после его утреннего омовения и до самого вечера, когда после ужина он наконец может немного ослабить свои заботы о ритуальной чистоте. Полковник Унни Наяр, который родился в 1911 г., писал в автобиографии: «Если я прикасался к отцу днем, он должен был снова совершить омовение и поменять одежду. Отец разрешал к нему прикасаться, когда мы были одни — из большой любви к ребенку. Но если при этом присутствовал кто-то еще, он должен был строго следовать правилам, и детей укоряли — не за прикосновение к брахману, а за то, что не умеем себя вести» [цит. по: Mandelbaum 1970: 55–56]. И все-таки более чем вероятно, что в лице *намбудури*, считающихся одной из самых ритуально чистых брахманских *джати*, тщательно поддерживающей свой высший статус, мы наблюдаем добрахманическую группу жрецов этнокастовой общности *наяр*, которая в первые века н. э. санскритизировалась радикально и решительно, приняв в качестве средства идентификации (у брахманов это линия ритуала) эталонно «чистый» ведический ритуал *шраута*, который в ходе санскритизации утрачивал свое массовое значение под давлением добрахманических культов и связанных с ними содержательных и красивых ритуалов; он становился эксклюзивным. Дальновидный и мастерский выбор *намбудури* поставил данную категорию жрецов на верхний уровень брахманической культуры и иерархии. Вероятно, им повезло с проповедником, каким-нибудь безработным знатоком Вед и сложных (в вербальном сопровождении и многоступенчатом порядке действий) ритуалов. Может быть, это была целая группа проповедников, сумевших улестить воинственную общину *наяров*. *Намбудури*, естественно, не проводят храмовых служб — для этого у них есть жрецы-*пуджари* (*pūjāri*). Они не окормляют паству и не совершают для нее ритуалы. Но они освящают Кералу своим присутствием на ее земле. Иногда, по очень важным поводам, они проводят ведический ритуал. Один такой ритуал, *агничаяна* (*agnicayana*), длящийся двенадцать дней и ночей, они провели специально для знаменитого санскритолога Ф. Стаала в 1975 г., и он опубликовал свои наблюдения в нескольких книгах и статьях, в частности в книге «Правила без смысла» [Staal 1989].

Этнографы накопили множество фактов из жизни *наяров* и *намбудури* [Gough 1955; Yalman 1963; Fuller 1976; Puthenkalam 1977], и они очень показательные. Благодаря своей воинственности и «стопроцентной» гарантии от контроля со стороны других брахманов, которую обеспечили им высокостатусные *намбудури*, *наяры* сумели сохранить до наших дней свои добрахманические традиции во всей полноте. *Намбудури* и *наяры* официально рассматриваются как отдельные касты на основании своей патрилинейной и матрилинейной филиации соответственно. Я уже отмечала, что патрилинейный счет родства является одним из основных требований санскритизации и становится маркером высокого кастового статуса; повышающие свой статус общности переходят на патрилинейный счет родства из соображений престижа. Для крошечной по численности группы *намбудури* не составило сложности перейти к этому радикальному улучшителю статуса. В результате обычная для них кросскузенная модель брачных отношений превратилась в малопонятную исследователям «гипергамия-симбиоз» и «последствия военной контрибуции». Известно также, что в свободное от проведения ведических ритуалов время *намбудури* занимаются изучением астрологии, *шильпа-шастры* и иных брахманических наук, а также увлекаются до-санскритскими тантрическими практиками, магическими ритуалами и совершенствуются в традиционной медицине, знатоками которой они слывут; это доказательство их добрахманического жреческого статуса.

Курги (самоназвание *корага/корова* Kodagā/Koḍava). Это недавно воинственное племя лесных охотников и собирателей ныне считается «землевладельческой и воинской кастой»; практически все они владеют землей, и многие служат в армии. Они считают себя коренными жителями Курга, крошечного дистрикта в южной Карнатаке на стыке узкой приморской полосы западного побережья и восточных склонов Западных Гхат. Являются доминантной *джати*, которая имеет в Курге неоспариваемую политическую и экономическую власть. Государственность кургов существовала до появления англичан в 1834 г. и поддерживалась изоляционистскими мерами. Курги широко известны в антропологии Индии благодаря исследованиям М. Шриниваса, который описывает патрилинейность и патрилокальность кургов как знак особой мужественности и воинской доблести. Курги предстают

как высококультурная противоположность «женским» сообществам Юга. Характерный для кургов социальный строй также рассматривается в науке как черта высокой организованности воинского сообщества, в котором отрицательное женское влияние минимизировано. Но известно, что их язык, система терминов родства и брачные обычаи — общие с другими дравидскими.

Ядро традиционной социальной организации кургов — *окка* (*okka*), локализованный патрилинейный линидж, обладающий наследственным домом и землей. Индивидуальной собственности на землю не было, и даже сегодня кургские законы не позволяют делить землю, доставшуюся от предков. Продажа или передача наследственного имущества может быть только по согласию всех членов клана [Roopacha 1995: 40, 41].

На своих полях курги выращивают рис, кофе, кардамон, мандарины. До того как кофе стал основным товарным продуктом, им был рис. Как во всех рисосеющих земледельческих общинах, у кургов женщины выполняли основные работы по его выращиванию. И сегодня это делают кто победнее. С 1845 г., когда началось плантационное выращивание кофе и установилась протекционистская политика британских властей, на полях, которыми владели курги, стали работать наемные работники, прибывшие из других районов, а кургские женщины — для поддержания престижа и высокого статуса своих кшатрийских кланов — были посажены по домам.

Особенность кургов состоит в том, что они были санскритизированы не брахманами, а *лингаятами* (*Liṅgāyat*), сектой антикастовых монотеистических шиваитов. *Лингаиты* и поныне имеют большое влияние в общине кургов в отличие от брахманов. Это положение дел Дж. Хаттон описывал так: «Курги не хотят подчиняться иным религиозным авторитетам кроме своих» [Hutton 1946: 15–16]. Со временем в общине *лингаятов* кастовая организация возродилась (теперь это комплекс из нескольких иерархических *джати*), но в вероучении антибрахманская направленность очень заметна. Курги традиционно поддерживают тесные отношения с несколькими кастовыми группами, в которых прослеживаются сословные подразделения прежней добрахманической этнической общности: это невысокого уровня *паника* (*Paṅikā*), полунеприкасаемые *меда* (*Medā*) и «неприкасаемые» *поля* (*Poleyā*). *Паника* играют первостепенную роль в ритуалах почитания предков кургов, когда они выступают как оракулы от

имени духов предков. *Поля*, которые прежде были рабами кургов, помогавшими им в тяжелых работах, играют главную роль в некоторых праздниках, выступают как музыканты. В каждом селении кургов есть храм, посвященный племенному божеству; в нем проводятся праздники с воинственными ритуалами, пусканием крови. Эти черты и особенности своеобразной добрахманической культуры совсем не являются уникальными; сохранение добрахманического культа абсолютно характерно для этнокастовых общностей. Но правда и то, что именно курги как воинственное и свободолюбивое племя последовательно и стойко отстаивали свои традиции и свою культуру, так что стали классикой антибрахманизма.

В сегодняшней Индии сохраняются многочисленные так называемые племена *адиваси* («изначальные жители»), или *ваньяджати* («лесные люди»), остающиеся на периферии кастового общества. Это *ана тани* (Āra Tani), *ниши* (Nishi), *гаро* (Gāro), *куки* (Kuki), *мишми* (Mishmi), *лепча* (Lepchā), *раджи* (Rāji), *бхумиджа* (Bhūmijā), *гонд* (Goṇḍ), *хо* (Ho), *ораон* (Oṛāon), *мунда* (Mūṇḍā), *сантал* (Santhāl), *бхил* (Bhīl), *мина* (Mīnā), *рабару* (Rābarī), *тода* (Ṭoḍā), *бадага* (Badaga), *ирула* (Irula), *ченчу* (Chenchu), *кадар* (Kādār) и др. По данным переписи 2001 г., они составляют 8,08 % всего населения страны (67 758 380 чел.) [Индия сегодня 2005: 70]. Состав их неоднороден: есть крупные, развитые, получившие государственное самоопределение сообщества (*гонды* — 7.5 млн., *санталы* — 4.5 млн.; *мина* и *ораон* — порядка 2 млн. каждое) и маленькие, угасающие первобытные локальные общины, такие как насельники Андаманских островов: «великие» андаманцы — 42 человека и *онге* (Onge) — 97 человек. Государственные структуры выделяют в составе категории «племена» четыре группы: собственно племена обитают на своих территориях и ведут самобытный образ жизни; полуплемена переселились в удобные для земледелия районы, где стали наемными работниками и считаются уже «зарегистрированными кастами»; прошедшие аккультурацию племена перешли в пригороды мегаполисов и в города, работают в промышленности, прежде всего горнодобывающей; ассимилированные племена полностью абсорбированы в кастовое общество как касты этнического происхождения. Тех, кто за долгие века совсем не поддавался брахманической санскритизации, всего 74 — *кадар* Кералы, *бауга* (Bāiga)

Раджастхана, *бонда* (Bonda) Ориссы и др., и для этой группы, так называемых «зарегистрированных племен», характерны доземледельческий тип культуры жизнеобеспечения, особенно сложная демографическая ситуация, социальная изолированность. Все племена включены в программы так называемой «эмансипации», направленной на повышение уровня грамотности, общей культуры, приобретения профессии и улучшение условий жизни. Предполагается участие в выборах и выборных органах власти на местном уровне: для этого выделяются квоты. Сам процесс идет по типу небрахманической санскритизации.

В новое время санскритизацией занимались и не имеющие своей паствы брахманы, и Арья Самадж, и гандисты. Теперь занимаются нанятые государством и благотворительными организациями социальные работники. В этнографической литературе есть описания отдельных «эмансипируемых» сегодня племен. Обратим внимание на характерную ситуацию, исследованную Й. Бремано. «Зарегистрированное» племя *хальпати* (Halpati), прежде — *дубла* (Dublā) Гуджарата насчитывает около 1/3 млн. человек и расселено в плодородной равнине Южного Гуджарата (окрестности Броча и Сурата). Живя в одном из самых благодатных районов штата, они давно втянуты в орбиту жизни индуистов, но не имеют своей земли и до недавнего времени занимались тем, что обрабатывали чужие поля. Их специализация — работа с плугом, ритуально нечистое занятие, при котором наносятся раны земле; никто из кастовых индуистов делать эту работу не хочет. Она стала «врожденным жизненным предназначением» *хальпати*. Таков результат санскритизации *хальпати* по традиционной модели.

В Гуджарате обладающая часть племен сосредоточена в гористых районах на востоке, где они составляют до 80 % населения [Времан 1991: 399], сохраняют свой полунезависимый образ жизни и прочные традиционные социальные связи. Многие сумели воспользоваться государственными преференциями для племен, выучили своих детей, появилась образованная элита, и эти люди теперь продвигают всевозможные программы поддержки в своих общинах и районах. Они и сами активно участвуют в движении за «эмансипацию племен». *Хальпати* в этом процессе не участвуют: они уже не воспринимают себя как племя. Но их кастовые соседи не считают их «культурными» индуистами: полученный статус «зарегистрированных» говорит сам за себя

(каста ли, племя ли, во многих случаях это уже не имеет особого значения). При традиционной системе хозяйствования *хальпати* работали на полях землевладельческих каст *канби патидар* (Kānbī Pātidār) (составная, продвинувшаяся в иерархии доминирующая землевладельческая каста) и *анавиль брахман* (Anāvīl Brāhmaṇa) и теперь страдают от разрушения традиционной системы натурального обмена типа *джаджмани*, которая называется здесь *хали* (halī). Коммерциализация сельского хозяйства привела к тому, что больше нет взаимных обязательств, и традиционный способ так называемого «поддержания жизни», когда *хальпати* получали меру зерна каждый день и специальные дары зерном и иными товарами по случаю праздников, трансформировался в плату за поденный труд. Но возможности приложить свой труд практически нет. Гандисты уже несколько десятилетий активно продвигают свои программы по повышению уровня жизни и культуры «отсталых классов» населения и особенно активны на родине М. Ганди в Гуджарате. *Дубла* попали в гандистские программы социальных реформ, по наставлению социальных работников перестали заниматься «рабским батрачеством на чужих полях» и даже заменили свой этноним на титул *хальпати* (букв. «господин плуга»), придуманный теми же гандистами. Землевладельцы нашли себе новых батраков, а *дубла* остались не у дел. Так в 30-е гг. XX в. начался процесс социальной деградации и маргинализации *дубла*. Теперь мужчины *дубла-хальпати* занимаются отходничеством, уходят на солеварни Кача и кирпичные заводы, в сезон дождей возвращаются к семьям, но работы дома нет совсем. Наиболее близко стоявшие к ним в социальной иерархии *коли* (Koli), *дходжиа*, *чаудхри* получили по государственным программам в собственность те земельные наделы, которые они прежде арендовали, и чувствуют себя ныне вполне уверенно. *Хальпати* «выпали» и из этих программ — ведь они некогда сами отказались от батрачества. Главная проблема, как выяснилось, состоит в том, что *хальпати* оказались буквально на обочине жизни: «*Хальпати* стали в обществе лишними» [Bremen 1991: 403]. И это проявляется во всем. Например, в прошлом по обычаю хижины *хальпати* находились на земле тех хозяев, у которых они работали всю жизнь, и жили там, и охраняли, и работали. Но теперь во многих деревнях они живут все вместе в отдельных кварталах из лачуг, на участках земли, специально выделенных правительством (земли бросовые, других нет). И это выглядит как

поселение «неприкасаемых». Социальные связи рвутся окончательно. Общность пауперизуется и лишается остатков социальной защищенности, превращаясь в маргинальную «неприкасаемую». Даже дети не ходят в специально созданную школу, потому что обучение в ней «не дает аттестатов, с которыми можно было бы пойти учиться дальше или работать», говорит исследователь Й. Бреман. Он отмечает, что представители племени с ним «общались неохотно и иногда вовсе игнорировали. Не доверяют никому» [Bremam 1991: 406]. Некоторые надежды возлагались на представителей более успешных гуджаратских племен *дходжия* (Dhojiyā) и *чаудхри* (Chaudhrī), которые хорошо научились пользоваться программами помощи и могли бы втянуть в этот процесс *хальпати*. Но выясняется, что социальным работникам, выходцам из племен, они интересны лишь своей большой численностью, благодаря которой могли бы увеличиться выделяемые средства и объем помощи; сами *хальпати* по причине безграмотности и апатии не могут использовать никакие возможности. Конечно, никто из них даже не думал воспользоваться квотами в законодательное собрание и местные органы власти. Гандисты пытались учить *хальпати* ручному ткачеству, вязанию гирлянд, танцам, чтобы те могли заработать на пропитание этими умениями. Но это практически невозможно при кастовом строе — найти себе экономическую нишу там, где все давно и прочно занято профессионально специализированными клановыми общинами. И сами *хальпати* это прекрасно понимают. Только романтики-гандисты могут ориентировать касту на перспективы зарабатывать, танцуя на праздниках (хотя подобных каст немало и они как-то кормятся, статус их чрезвычайно низок). Йен Бреман делает вывод: «...вся работа с ними направлена на то, чтобы они стали правильными хорошими индустрами <...> Но никому не хотелось бы, чтобы они начали бороться за свои права» [Bremam 1991: 411]. Эта горестная история подтверждает: кастовая идеология и брахманические методы гармонизации социальных отношений и межэтнических проблем, вероятно, были адекватны своим условиям и своим обстоятельствам. Сейчас радикально изменились условия, но в умах людей кастовая идеология жива, она определяет почти все их реакции и действия: в описанном случае мы видим и парадигму санскритизации, и ожидание «взаимопомощи в жизни», и атомизацию общин. Это делает социальные проблемы, стоящие перед индийским правительством и обществом,

трудноразрешимыми, несмотря на огромные выделяемые средства и прилагаемые усилия. Более того, уже появляются клановые общины социальных работников, преподавателей школ и даже университетов, сосредоточившиеся на участии в программах эмансипации «отсталых классов», близко стоящие к этим востребованным местам государственной службы, гарантированной материальной помощи и правительственных грантов: на связанных с социальными программами рабочих местах концентрируются «профессионально специализированные клановые сегменты», и это начало формирования новых *джати*.

Таким образом, этнокастовые общности восходят к социально-стратифицированным этническим образованиям, имеют разный масштаб и уровень организации. Статус этнокастовой общности зависит от типа культуры жизнеобеспечения санскритизированного этноса и не коррелирует с профессиональной специализацией составляющих этнокастовую общность отдельных *джати*.

Глава 6

РАЗНООБРАЗИЕ МИРА ДЖАТИ

Может показаться, что эта книга написана о брахманах. В действительности она написана о том, как брахманы в течение двух с половиной тысячелетий управляют жизнью сотен миллионов людей¹. Кастовая идеология имеет непреходящее влияние на жизнь индийцев. Индуисты подчинены ей абсолютно. Даже перейдя от индуизма к исламу, в христианство, в буддизм, а от брахманической ортодоксии и ортопраксии отойдя к небрахманическим или антибрахманическим деривативным учениям, индийцы остаются потомками тех, кого брахманы-жрецы учили соблюдать *дхарму* во всех обстоятельствах жизни, и в той или иной степени следуют этим наставлениям — они вошли в кровь и плоть, в быт и привычки. Сами брахманы и их образ жизни являются недостижимым идеалом. И они не позволяют его повторить во всей полноте: это их эксклюзивный путь. Но чтобы иметь в этом обществе respectable статус, надо выглядеть и вести себя культурно, то есть приближаться к брахманскому эталону. При таких обстоятельствах брахманы естественным образом становятся главными героями повествования. Я старалась показать, что нет таких традиций, которые являлись бы исконно брахманскими: даже священный ведический ритуал претерпел к сегодняшнему дню заметные специалистам усовершенствования, и эти усовершенствования пришли из мира *пуран* и мира *тантры*, из мира четвертой и «пятой» варн. Даже мир культуры «дваждырожденных» не может быть назван соответствующим какому-то единому стандарту. *Варна-дхарма* «кшатриев наших дней» — а это прежде всего раджпуты и подражающие им в образе жизни землевладельческие касты — подверглась существенным «усовершенствованиям» под влиянием самобытных этнокультурных начал раджпутской этнокастовой общности и в ее интересах. Повседневная культура вайшьев во многих регионах развивалась под влиянием джайнизма и вариантов *бхакти*: например, число по-

¹ По оценкам, в IV в. до н. э. население Южноазиатского субконтинента насчитывало от 100 до 181 млн. человек. В начале XVII в., по оценкам, было 100 млн. Перепись 1881 г. дала цифру чуть более 253 млн. человек [Thapar 1976: 27].

следователей проповедника *бхакти* Валлабхачарьи и его учения *пушти-марг* (*puṣṭimārga*) в этом социальном слое очень значительно. Кастовые шудры в большинстве своем следуют *бхакти* модели религиозности. *Аварна*, «пятые», остаются за пределами брахманического влияния, у них нет настоящих брахманов, им не полагается брахманическое наставничество и учительство. Но в этой среде практикуют маргинальные брахманские жреческие группы и добрахманические жрецы, и они проповедают какие-то профанные варианты брахманических наставлений. Бывшие «неприкасаемые» во многих районах прошли аккультурацию и обрели религиозных наставников через принятие христианства; этот небрахманический способ стал не только весьма распространенным, но даже типичным для некоторых регионов страны (Кералы, Тамилнада, Северо-Востока). Несмотря на утраченные сферы влияния, брахманический идеал остается мерилom всех ценностей, и в этом своем качестве он абсолютно универсален.

Кастовая община *джаджмани*.

Мы уже знаем, что каждая *джати* уникальна. Они и строятся как уникальные миры, формируются на основе осознания собственной исключительности: в своем «непохожем на другие» жизненном предназначении, в умении что-то сделать и обменяться этим продуктом своего труда с другими, в обладании собственными *кула-девата* и *кула-деви*, защищающими их и заботящимися о них, в особом внешнем облике — своих украшениях, цветах одежды, особенных именах. Большие многотомные словари каст и племен разных провинций Британской Индии и печатные материалы переписей заполнены описаниями образа жизни, облика, обычаев и психологических особенностей разных «каст и племен». Эта информация собиралась около 130–80 лет назад, последний раз — в переписи 1931 г. Впоследствии развился жанр монографического описания отдельных деревень, и подобные исследования проведены во множестве в ходе переписей населения в независимой Индии (в этом отношении особенно информативной была перепись 1961 г.). Эти материалы доступны, но нельзя сказать, что в них представлена этнография индийского кастового общества: однажды собранные сведения в практически неизменном виде некритически тиражируются снова и снова. Этой вневременности не избежал даже последний грандиозный проект Антропологической службы «Народ Индии» (1985–1996 г.).

Представленные в старой литературе экзотические факты очень интересны, но они во многом уже недостоверны. Нет сейчас ни каст, ни *джати*, которые боролись бы за право надевать по праздникам деревянные сандалии или носили бы воду в кожаных бурдюках. Материальная культура во многом другая. Совершенно понятно, что сегодня кастовые способы маркирования границ и избегания контактов тоже несколько иные. Во всяком случае, они уже не столь разнообразны, какими были еще сто лет назад. У представителей кастовых общностей изменились самооценка и понимание сути общественных взаимосвязей. Но не надо думать, что этнокастовое разнообразие утрачено в ходе времени.

Антропология кастового общества — это антропология разных *джати*, однако нет необходимости описывать каждую из них: это и невозможно, и было бы методологически неверно. Разнообразие культурных особенностей укладывается в определенные закономерности, столь же четкие, как и сами брахманические концептуальные правила. Этот космос обладает внутренней стройностью, он хорошо структурирован и во многом предсказуем. Сохранными и актуальными остаются варновыи стереотипы поведения и нормы, потому что нарушение границ варны по-прежнему считается тяжелым нарушением *дхармы*. В образе жизни каждой *джати* всегда заметно следование предписаниям *джати-дхармы*, основанным на варновых нормах и соотносящимся с половозрастными статусами отдельных людей. Несколько менее предсказуема *кула-дхарма* отдельных кланов, но степень ее санскритизированности тоже вполне определяется. Практически важна градация по ритуальному статусу: каждая *джати* оказывается на шкале между наивысшими из брахманских *джати* и самыми невысокими, невезучими несчастными «чандалами», париями, ритуальный статус которых не претерпел изменений за две с половиной тысячи лет. Полюса святости и чистоты, с одной стороны, и деградации, «некультурности» и «нечистоты» — с другой, отраженные в *дхармашастрах*, известны. Если иметь в виду маркеры того и другого состояния, несложно понять, каков уровень интересующей нас кастовой общности.

М. Биардо провела интересное текстологическое исследование, которое представляет брахманический идеал вариантов *варна-дхармы* [Biardeau 1989]. По материалам этнографических наблюдений можно попытаться выстроить образ неидеальных, но, тем не менее, верифицированных индуизмом нормативных моде-

лей стереотипа поведения, культовых предпочтений и бытовой культуры для разнообразия отдельных *джати* и комплексов *джати*. Внутренняя логика этой калейдоскопической мозаики — логика индийской *дхармы*.

Индийская *дхарма* — это закон структурирования пространственно-временного континуума. Осознанная и осмысленная в учениях брахманизма-индуизма, *дхарма* помогает индийцам структурировать свою жизнь во времени и пространстве.

Индуизм освящает пространства Индии священными *тирп-хами* и алтарями храмов, существованием брахманов и проведением ритуалов. Ради этого проводилась санскритизация «территории *дхармы*». Всякая активность насельников космоса «помещена» в поток времени. В вечности миры бесчисленны. Но существующий сегодня мир подчиняется тем же законам, что и движения сфер, звезд, дневного светила, планет. И он довольно крепко стоит на своем месте, потому что люди совершают ритуалы почитания высших сил. Ритуал — высший вид деятельности, как учит индуизм. Понимание законов *дхармы* и проведение ритуалов для ее поддержания брахманы оставляют за собой. Вся их наставническая деятельность направлена на претворение в жизнь кастового образа жизни. Благоденствуют при этом социальном строе именно брахманы.

Соответствующая *дхарме* социальная модель — не что иное как «кастовая община», объединяющая семьи тружеников разных профессий, обменивающихся продуктами своего труда и услугами. Кастовая община — малая версия пространственной модели макросоциума и всего космоса, как ее представляют себе индийцы. Кастовая община — это магический круг стоянки-поселения первобытных людей в ее архетипическом виде. Традиции добрахманической жизни были ориентированы на капсуляцию локальных клановых сегментов, поэтому кастовая община — это круг общения, площадка регламентированного взаимодействия и обмена; здесь организована «взаимопомощь» *дждаджмани*, которая предписана всем соблюдающим *дхарму* наследственным специалистам того или иного дела как моральный долг; цель такой взаимопомощи — самодостаточность общины². Вне этого круга оста-

² Сравните ситуацию в дошедшем до наших дней в архаическом состоянии протоавстралоидном племени *бирхор* (Birhōr) Центральной Индии с его локаль-

ются только «неприкасаемые», услуги и труд которых, однако, абсолютно необходимы общине для поддержания ритуальной чистоты общинников. В такой общине практические заботы жизнеобеспечения и общинные ритуалы-праздники имеют вполне равноправное значение. Во время общинных праздников призываются и находящиеся за ее пределами «пятые», и у них есть свои роли в этом событии. Само понятие *джаджмани* (jajmānī, букв. «совершение ритуалов за тех, кто их заказывает») восходит к ведической традиции и связано с практикой организации религиозной активности в обществе ариев. Кастовая община, в которой соблюдается принцип *джаджмани*, — это комплект отношений по типу «клиент — патрон», и в принципе такая община формируется вокруг одного жреца, это его окормляемая паства. Если учесть пробрахманскую направленность всего кастового жизнеустройства, можно думать, что община *джаджмани* — это способ организации личного жизнеобеспечения отдельного брахмана-жреца, его круг «помогающих жить» людей, в котором есть все необходимые специалисты и обслуживающий персонал; одновременно они оказываются полезными друг другу. *Джаджмани* — это форма общинного способа существования, и она подразумевает комплиментарное участие локальных групп разных *джати* (семейных общин) в регламентированном взаимодействии для создания экономических условий существования, поддержания порядка и выполнения ритуалов на началах взаимопомощи. Такая община особенно видна в деревне, поэтому в социально-экономической теории хорошо развита концепция деревенской кастовой общины, которая рассматривается как вариант соседской общины, имеющей кастовую специфику (упомяну только работы отечественных специалистов: [Кудрявцев 1971; 1978; Алаев 1981]). Но она замечательно просматривается и в городских условиях, где не имеет четкой локализации. Подобная община воспроизводится и в индийских иммигрантских социумах. В этой системности заметны действие структурной матрицы, соотносимой с *дхармой*, и глубина традиционности индийского жизнеустройства.

ными группами *танда* (taṇḍa, букв. «стоянка, поселение»): «Во внутренней жизни *танда бирхор* безраздельно царили генерализованная реципрокность и эгалитаризм. Танда бирхор предстает автономным, самодостаточным, замкнутым объединением с устойчивым составом семей, то есть вполне общиной» [Артемова 2004: 69].

В последние десятилетия исследователи стремятся дистанцироваться от наиболее критикуемых традиций колониальной науки, связанных с повышенным вниманием к деревенской общине и обусловленных потребностью в выработке эффективных способов налогообложения общинников [см.: Baden-Powell 1899 и др.]. Некоторые из них вслед за Л. Дюмоном предпочитают теперь рассматривать общину как «территориальный фактор» формирования кастовой иерархии [Dumont 1988: 63–64]. Но и традиционный подход к индийской кастовой общине позволяет выявить неожиданные особенности кастового способа общения. Например, в некоторых регионах соседские отношения ведут к поддержанию эмоциональных привязанностей и дружбы невзирая на кастовые регламенты, и поэтому в деревне «все всем родные» — так объясняется правило деревенской экзогамии [Lambert 1996: 115]. Они буквально мостят дорогу более широким региональным идентичностям, которые имеют шанс быть замеченными на уровне практики государственного строительства.

Я думаю, что соседская территориальная община *джаджмани* является одной из форм наложения социальной системы ариев на систему общественных связей доарийского населения (во многих местностях этот процесс сопутствовал формированию ранних государств). Брахман — это уже представитель надобщинной власти, он всегда буквально рвется руководить, и олицетворяемое его присутствием выполнение «законов» *дхармы* организует социальное партнерство по типу ритуального взаимодействия-обмена *джаджмани*. При моделирующем влиянии учения о *свадхарме* разделение труда и социальная стратификация пошли по кастовому типу: рабочие места и ресурсы оказались распределены между клановыми общинами, и создалась дробно сегментированная, детально ранжированная организация *джати*, «пород людей» (буквальный перевод термина *джати*), специализирующихся в разных общественно полезных умениях и имеющих обязанности в разделении труда *джаджмани*. Группы близкорасположенных общин оказываются связанными брачными контактами состоящих в общине клановых сегментов не «в целом», а через формирование своей *джати* в каждом виде профессиональной занятости (способе добывания средств к существованию). На одной территории формируется «слоевая иерархия» из многих *джати* разного «качества» — именно этим словом индийцы передают специфичный набор характеристик каждой

отдельной *джати*. Становится виден квазиплеменной способ формирования *джати*, и казавшиеся абсурдными предположения об «этносох ремесленников» уже не выглядят столь абсурдными: мы наблюдаем типологически единый процесс. Эти предположения вполне согласуются с общей теорией первобытности, в которой община рассматривается как «специфически первобытное этносоциальное объединение <...> Община — гораздо более древний социальный организм, чем племя. Ее отличительные черты определялись спецификой хозяйственной системы и социальных отношений первобытных охотников и собирателей. Ведь у них община была единственным объединением, которое одновременно обладало более или менее четко определенной территорией, общностью экономической жизни и значительной экономической самостоятельностью, прочными социальными связями между составлявшими ее членами, системой, обеспечивающей контроль за соблюдением основных социальных норм, в том числе и зачатками потестарной организации (совет старших мужчин, общинный лидер). Все это создавало предпосылки для приобретения общиной этнических черт, в том числе этнического самосознания. Но община нуждалась в поддержании брачно-родственных, хозяйственных, идеологических связей с соседними общинами» [Артемова 1987: 25–26].

В современной Индии около 640 тыс. деревень, и в каждой из них представлены по 20–30 разных *джати*, а также семьи мусульман и «еще кого-нибудь» [Gupta 2000: 13]. Нет таких регионов, где бы доминировала всего одна кастовая группа. «В Бихаре есть несколько мест, где *ядавы* или *ахиры* составляют около 20 % населения. В тех районах, которые считаются джатскими, они составляют не более 6 % населения» [Gupta 2000: 11]. Несмотря на дробность кастового состава, жители одной деревни проявляют друг к другу особенное отношение. «Территориальная идентичность — ценность в глазах местных жителей» [Lambert 1996: 116], и связана она с собственной деревней. Эта общность может проявляться в разных жизненных ситуациях и зависит от разных факторов — таких как долгое и тесное взаимное общение, общие опасности и общее угнетение с третьей стороны, общие верования и общие политические интересы. Это чувство находит свое выражение в особых словах — *гавача*, *гаонвала* (*gāvāchā*, *gāḍwālā*, букв. «наши деревенские») и т. п. Лишь семьи, живущие в деревне на протяжении второго поколения и глубже, могут счи-

таться «нашими»), остальные остаются «приезжими» на всю свою жизнь. Эти последние не могут рассчитывать на реальную помощь со стороны деревенских жителей; они обращаются за помощью только к своей *джати*. В праздниках и ритуалах каждая семья в деревне имеет свой строго расписанный участок ответственности, и это является знаком внимания со стороны других семей, дает возможность получать вознаграждение за труды. Кастовая община отражает специфику процесса общественного воспроизводства, характера разделения труда и соседского взаимодействия в индийском традиционном обществе даже на современных этапах развития. Сегодня конкретные семьи кастовых индийцев по-прежнему строят свое жизнеобеспечение на общинных началах, в строго определенном кругу, где их собственная *джати* и связанные с нею семьи других *джати* активно участвуют в традиционном взаимодействии реципрокного обмена и ритуализованного общения. Кастовая община, хорошо заметная даже в полуразрушенном виде, сохраняется в деревне и воспроизводится на уровне бытовых потребностей в городах.

В распространенном ныне жанре этнографических исследований — монографическом описании деревень — схемы «межкастового взаимодействия» обычно подробно регистрируются и бывают представлены как локальная иерархия каст. Например, С. Л. Шривастава дает списки каст и *джати*, локальные подразделения которых представлены в двух исследованных им деревнях — Асалпур в Раджастхане и Баригаон в Уттар-Прадеше. В Асалпуре община представлена брахманскими *джати гаур* (Gaud), *дадхича* (Dadhicha), *кханделвал* (Khandelwāl), *сарасват* (Sāraswat), *парек* (Pareek). Затем следуют лавочники и ростовщики *бания* (Baniyā), кшатрийская каста землевладельцев *кхати* (Khatī) и ювелиры *сони* (Sonī). Подобный неортодоксальный порядок ранжирования характерен для Гуджарата. В связи с развившейся еще в первые века до н. э. морской торговлей по всему Индийскому океану и ранним развитием предпринимательства здесь землевладельцы («правители») не доминируют. Асалпур находится на границе с этой исторической областью, и местная иерархия каст — гуджаратская по типу. В числе «чистых шудр» упомянуты «секта»-каста *госвами* (Goswāmī), земледельцы *бадава* (Baḍava), земледельцы *джаты* (Jāṭ), пастухи *гуджары* (Gūjar), табаководы *кумават* (Kumavat), земледельцы-батраки *мина* (Mīnā), домашние слуги *дарога* (Daroga), горшечники *кумхар*

(Kumhār), «секта»-каста *джоги* (Jogī), цирюльники *нау* (Nāī). В числе «неприкасаемых» отмечены *балаи* (Balāī), *чамары* (Chamār), прачки *дхоби* (Dhobī), «секта»-каста *натх* (Nāt/Nāth) и уборщики *бханги* (Bhangī). В Баригаоне живут представители брахманских *джати мишра* (Mishrā), *тивари* (Tiwārī), *пандей* (Pandey), *упадхья* (Upādhyāya), затем следуют землевладельцы *чхаттри* (Chhattṛī), землевладельцы *каястха* (Kāyastha), лавочники и ростовщики *баниа* (Baniyā). В числе «чистых каст низкого ранга» отмечены пастухи *ахир* (Ahīr), зеленщики и овощеводы *коури* (Koīri/Koeri), кузнецы *лохар* (Lohār), плотники *бархаи* (Baḥhāī), горшечники *кумхар* (Kumhār), ткачи *бараи* (Barāī), маслодавилщики *тели* (Telī), цирюльники *нау* (Nāī), рыбаки и водоносы *кахар* (Kahār), винокуры *кальвар* (Kalwār). «Неприкасаемые» — работающие на полях батраки *белдар* (Beldār), *дхарикар* (Dharikār) и *бхар* (Bhār), прачки *дхоби* (Dhobī), а также *чамары* (Chamār), кожевники по основной профессии, но чаще всего — безземельные работники, чей труд востребован на полях и в уходе за скотом [Srivastava 1970: 270].

В городах между семьями разных *джати* также выстраиваются круги общения и профессиональной взаимопомощи, которые обеспечивают друг другу полный набор услуг. Такой круг общения и взаимопомощи в некотором роде представляет собой слепок с модели традиционной деревенской кастовой общины, которая воспроизводится по известной парадигме³ там, где территориально капсулированной общины почему-либо нет. В условиях урбанизации продукты земледелия можно купить, поэтому отсутствие территориальной локализации не отражается на дееспособности общины. Похоже, что и формируется она не вокруг брахмана, а вокруг доминирующего домохозяйства, уверенно обустроившегося в городских условиях. Например, некая семья из *джати* почтовых служащих (часто это невысокие слои раджпутов) имеет своего брахмана, заказывает ювелиру из определенной *джати* ювелиров нужные ей украшения для приданого дочерей и для подарков женщинам семьи. Их белье стирает строго определенный прачка (это всегда мужская работа), конкретные

³ Отношения обмена услугами в деревенской общине могут носить характер *джаджмани*, а могут строиться по модели *балута*, при которой деревенские слуги и администрация завязаны на деревню в целом, а не на индивидуальные домохозяйства.

семьи зеленщиков и молочников приносят продукты. У них свой цирюльник, и никому не придет в голову идти к другому «в ближайшую парикмахерскую». У каст ремесленников все подобные связи — свои, и они поддерживаются годами по однажды установленной схеме. Но определенно можно сказать, что, например, наивысшие в своем кругу земледельцы (те, кто не пашет землю сам) или раджпуты встретятся «на приеме» у своего цирюльника с наивысшими в своем роде ювелирами, кузнецами, прачками и т. д., которых этот лучший по своему статусу (не по умениям!) цирюльник также обслуживает. Поскольку упомянутые почтовые служащие стоят в современных вариантах традиционной иерархии рядом с «настоящими» раджпутами (например, полицейскими), то их круги общения будут «расположенными» рядом («друг над другом») в этой слоевой иерархии. Соблюдающиеся в таких случаях паритет статусов и иерархия всегда очень конкретные, постоянно подтверждаемые в ритуальном контексте и часто оспариваемые теми или иными группами. Но все семьи, располагающиеся в этой кастовой общине, имеют соразмерность в своих статусах, несмотря на то что они относятся к разным варнам и *джати*. Кастовая община — это форма социальных связей, построенная на сочетании паритетных и иерархических схем обмена результатами труда в жизнеобеспечении и ритуале.

В городских условиях приемлемыми оказываются небольшие изменения в унаследованном статусе, невозможные в традиционной деревенской общине. Статус человека прочитывается окружением по его личному поведению, и городской житель может до некоторой степени изменить его. За пределами деревни знакомство с соседями или товарищами по работе далеко не столь близкое и не столь глубоко информированное, как в деревне. Иногда даже фамилии и родовые названия, предыстория семьи и другие ее обстоятельства не могут быть распознаны легко и подробно. Кроме того, нет установившейся традиции взаимоотношений и стереотипов поведения между конкретными *джати* и кастами. В городском окружении традиционные связи деревенских *джати* малозначимы, так как они привязаны к своему исторически сложившемуся локусу. Поэтому в городских условиях стиль жизни человека становится относительно свободным от унаследованных ритуальных и взаимополезных в быту связей, и появляется пространство для социальной мобильности. «Но выход за рамки собственной варны не удавался еще никому» [Gupta 2000: 25].

Структурирование социальных объединений на всех уровнях однотипное, и макросоциум Индии — это ее макрообщина. На локальном уровне, в деревне или городских кварталах, община складывается между общинно-клановыми структурами с разной профессиональной специализацией. Все многочисленные профессионально специализированные *джати* с их территориальными подразделениями локализуются в административных территориальных (часто созданных по признаку этнолингвистического единства) образованиях-штатах. Поэтому на таком уровне модель комплиментарной общины видна во взаимодействии между разными *джати*. На уровне «пространства дхармы» это варны, специализированные по хозяйственно-культурным типам жизнеобеспечения. Отсюда происходит осознаваемая брахманами сверхзадача объединения пространств Южной Азии под «властью дхармы». Если в отдельной деревне доминирует линидж кшатриев (раджпуты, например) и семейными общинами разных кастовых специализаций руководят несколько брахманов, то в средневековом княжестве власть налаживалась по каналам родственных связей целой *джати* кшатриев (например, раджпуты Каччвахы), с которыми были связаны множество брахманов разной специализации, и под их управлением находились целые кланы земледельцев, ремесленников, торговцев, расселенные тут на территории семейными общинами. В консолидированной стране должны править варна кшатриев (которые сосредоточились в армии и полиции) и варна брахманов (интеллектуальная элита), к которым поддержкой государства на наших глазах добавляется формирующаяся элита слоя бывших «неприкасаемых», и все они действуют не по каналам личных связей или межсемейных контактов, а теперь уже с помощью партий, законодательной власти и иных институтов современного государства. Этого требует логика структурной матрицы, так это общество устроено. И так это происходит.

Поскольку новая ситуация, связанная с появлением административно признанных статусных слоев-«каст», за исторически короткое время еще не устоялась, самой характерной чертой кастовых отношений на протяжении всего XX в. и в начале XXI в. была и остается борьба за удобные места в иерархии нового образца. Уже в начале этого процесса появились неведомые прежде «высокие» касты, собравшиеся из приближенных к властям представителей разных групп, прежде всего новая, брахманского

уровня, модификация касты *каястха*, составившаяся из получивших англоязычное образование индийских «белых воротничков» очень разного кастового происхождения⁴. Появились примеры резкого рывка с низов иерархии вверх: окрепшие в результате сотрудничества с властями кастовые общности, например землекопы *нония-чаухан*, организовали свой «рывок» из «неприкасаемых» в кшатрии, и эта история описана выше. Положение брахманов сейчас во многих случаях не наивысшее в местных иерархиях, и самыми влиятельными оказываются так называемые «доминантные», то есть численно превосходящие остальных и наиболее обеспеченные средствами *джати*. Понятно, что подвижки в локальных иерархиях происходили и ранее, плотные ряды расступались, освобождая место новым влиятельным силам. Но вызванное британским администрированием потрясение основ кастового строя затронуло практически все кастовые слои и все регионы⁵. В частности, именно с этого времени началась социальная и политическая мобилизация и реабилитация бывших «неприкасаемых». Эта категория, численность которой, судя по историческим источникам, оценкам и переписям, всегда составляла приблизительно 1/5 часть всего населения (в традиционных условиях это, вероятно, имело характер какой-то демографической закономерности), на наших глазах конституируется в нечто вроде «пятой» варны со своей достойной специализацией в общественном разделении труда. Со временем здесь окажутся выходцы из «зарегистрированных» каст и племен, обладатели неведомых при традиционном строе профессий, получающие высококвалифицированные рабочие места от государства в его учреждениях и структурах: эта линия развития хорошо просматривается уже сегодня. И можно будет увидеть типологическую аналогию, например, с конституированием варны *шудра*: во время брахманической санскритизации варновый строй индоариев оказался перед необходимостью включить в свой состав и трудоустроить целую новую варну автохтонных племен и народов, которым были в итоге «оставлены» и разрешены все виды работ, где требовался физический труд. Правда, на сей раз формируется варна,

⁴ Вернее даже сказать, что в этом случае происходил процесс кастеизации целого сословия.

⁵ Атаки на кастовый строй также активизировались в этот период перемен и связаны в первую очередь с именами и деятельностью Рам Мохан Роя, Свами Даянанда Сарасвати и Махатмы Ганди.

встающая в административной иерархии едва ли не выше кшатриев. Это выглядит как противовес брахманическому «засилью», но одновременно это одна из форм брахманического влияния. «Кастовые разночинцы» нового времени, приходя во власть, эти проекты новой санскритизации активно продвигают и подкрепляют законами и судебными решениями на самом высоком уровне. Когда приходят пробрахманские силы, эти проекты все равно продолжают. «Неприкасаемый» уже был президентом (Жочерил Раман Нараянан, родившийся в Керале, президент страны в 1997–2002 гг.), и есть вероятность, что в скором времени в числе высших руководителей страны окажется дама из этого социального слоя, которая уже стала губернатором крупного штата Уттар Прадеш — Маявати Кумари. Кастовый строй выказывает свою суть: он обеспечивает распределение ресурсов и контроль на низовых уровнях системы; государственная власть лишь «та-сует» схемы распределения и может как-то повлиять на механизмы контроля, но брахманы всегда остаются элитарной частью этого общества. Ученые знают, что на вопросы о том, довольны ли кастовые труженики своим положением, не хотят ли что-то изменить или не переживают ли по этому поводу, они обычно отвечают: «так устроен мир», «это не нами заведено». Так выглядит «пространственная» территориальная организация индийского традиционного социума.

Ход индийского времени структурируют ритуалы, поддерживающие *дхарму*. Религия Вед уделяла этому вопросу первостепенное внимание. Она представляла в целом позитивное мировоззрение, активное и радостное. Ритуалы ведической религии неотделимы от правильного прочтения знаков времени, проводятся в правильное время и призваны структурировать не только человеческое, но и космическое время. Брахманы до сих пор настаивают своих *джаджманов*, что если жрецы не проведут ритуалы, пожалуй, и солнце утром не взойдет на небосклоне. Индуизм тоже имеет особые традиции сосуществования со временем. Осмысление этих вопросов составляет основное содержание *упанишад*. Время — это «небесконечность»; «не имеют времени» священные начала, священное вневременно, *акала* (*akāla*). Время создало все существа. «Благодаря времени и во времени они растут и перестают существовать. Это главное, чего не принимает разум и сердце человека», — говорит Чандогья-упанишада. Священное время — это время ритуала. Люди прикасаются к Вечно-

сти, когда участвуют в ритуалах. И это время, проведенное в близости с Высшими силами, очищает человека. Обязанность обеспечивать трансцендентальные контакты лежит на домохозяйине в отдельной семейной общине и на брахманах в макрообщине «пространства *дхармы*». Проведение жертвоприношений — это постоянная и большая, времязатратная работа, она требует материальных средств. Доверить ее могут только совершенным членам общества: мысль передается понятием «ритуальная чистота», но на самом деле имеется в виду человек в расцвете физиологических сил и возможностей и даже физического совершенства.

Итак, человек находится в потоке времени и событий, которые он старается контролировать (с помощью жреца) и даже до некоторой степени организует для себя сам: внешнее воздействие на ход жизни отдельного человека должно быть минимизировано. Некоторые брахманы — особенно на Юге, и особенно этим славятся *шривайшнава* — полагают, что только медитирование, совершение ритуалов, слушание священных текстов должно заполнять их время; чтобы минимизировать внешние энергетические воздействия и контролировать события, они даже лично готовят себе еду, включая кофе [Srinivas 1991: 27]. Кстати сказать, кофе — определенно недешевый и поэтому престижный, но не ритуально чистый напиток. Разные кастовые группы могут позволить себе подобные комфортные условия существования в степени, пропорциональной их кастовому статусу. Все, кто находится за пределами категории «дваждырожденных» *двиджа*, для обеспечения выживания своей семьи трудятся, трудятся, и трудятся, и этот труд не всегда благодарный. В этом труде, как учит индуизм, состоит путь их собственной дхармы, комплиментарной дхармам других трудящихся людей.

Осмысление неотделимости человеческого существования от хода времени, очевидность возрастных этапов жизни отдельного человека привели к формулированию концепта *чатурашрама* (*saturaśrama*). Для традиционного общества возрастные статусы — одна из структурных основ. Каждый человек в своей физиологической жизни проходит через определенные этапы физического роста и развития и духовного взросления и становления. Традиционное общество реагирует на природный фактор, оно признает, что существуют определенные социальные группы, и четко выделяет их, иногда даже отделяет какую-то из них от

всего коллектива; идеология жизненного пути человека в таком обществе является предметом общественного договора. Для брахманов кодифицированная в дхармашастрах последовательность четырех возрастных стадий жизни и соответствующих им социальных ролей — *чатурашрама* — имеет характер руководства к действиям. И пусть они не «уходят в леса» буквально, но от активных дел в семье и в работе с возрастом отходят. В индийской традиции это понимание формулируется образно. Вот как говорит об этом И. Карве: «Индивидуум рождается с тремя долгами *рина* (ग्ण): долг богам, наставникам и предкам. Долг наставникам выплачивается в первой части жизни, когда человек учится, изучает наследие и традиции своей варны. Долг богам оплачивается почитанием богов, жертвоприношениями, кормлением голодных и предоставлением приюта нуждающимся. Это делается во второй стадии жизни — в браке и ведении домашнего хозяйства. Долг предкам оплачивается продолжением рода, рождением сыновей и поминальными воздаяниями предкам — тоже во второй стадии жизни. После того как разберется с этим долгом, человек может отойти от мирских дел в леса и стоять в стороне от повседневных обязанностей домохозяина, от совершения ритуалов — в третьей стадии жизни. Через несколько лет, если вошел во вкус такой жизни, может совершенно отойти от требований общества и отказаться от всего для аскетического существования — *санньяса*. Это знаменуется публичным совершением обряда собственных похорон, принятием нового имени, покиданием дома и семьи — как предписано для четвертой стадии. В этой стадии человек не принадлежит уже ни к какой касте, и любые кастовые правила для него прекращаются. Оплатив три долга, следуя обязанностям, предназначенным своей касте, без надежды на улучшение своей участи, не имея возможности отказаться от нее и даже не выказывая отчаяния по поводу превратностей жизни, воспринимая свою жизнь как следствие прошлых деяний и проходя сквозь нее равнодушно и спокойно, — так человек достигнет Брахмана» [Karve 1961: 100].

Обряды жизненного цикла, или иначе обряды перехода, знаменуют собою переход человека из одного социального состояния в следующее, из одной стадии жизни в другую. Как правило, переход к новым жизненным этапам фиксируют обряды, связанные с рождением ребенка, инициация по достижении половой зрелости, свадьба и похоронный обряд. Общество через механиз-

мы религии и ритуала санкционирует проведение этих обрядов в определенные моменты жизни каждого человека, а после их правильного проведения признает новый социальный и гражданский статус человека. Важные, судьбоносные события в жизни семьи и всего клана и события в личной жизни каждого отдельного человека должны быть ритуализованы, и это предмет заботы всего родственного коллектива и общества. Семья, клан имеют постоянную возможность проверить на деле и упрочить свою родственную солидарность, поддержку и взаимопомощь; события в семье сближают людей и дают им возможность встретиться друг с другом, выразить свою любовь и привязанность, обсудить и разрешить какие-то важные проблемы, наконец, просто побыть в гостях на праздничном застолье. Весь комплекс семейных ритуалов играет объединяющую роль. Все житейские события, санкционированные религией и освященные ритуалом, попадают в разряд неслучайных, в категорию деяний на пути выполнения *дхармы*. Церемонии жизненного цикла могут различаться для мужчин и женщин, в деталях и количестве обрядов, но жизнь делится на этапы примерно одинаково у тех и других, хотя эти этапы не всегда могут выделяться физиологически заметными границами, такими как наступление менархе у женщин или появление вторичных половых признаков у юношей. Брахманы обеспечивают всем «дваждырожденным» проведение обрядов жизненного цикла *санскара*. Брахманы учат, что в ходе жизни постоянно генерируется нечистота, поэтому жизнь человека должна сопровождаться очистительными обрядами; на ключевых этапах нужно совершать обряды *санскара*, и это способствует окультуриванию души по мере ее продвижения к возможности нового перерождения.

Ритуалы должны быть проведены в правильное время, и в этом вопросе роль астрологических знаний и указаний астролога первостепенна. Фиксированные по времени ритуалы привязаны к естественным знакам хода времени, которые помогают человеку не потеряться в его потоке. Они могут быть классифицированы как ежедневное культовое предписание, ритуалы недельного, месячного и годового календарного цикла. Праздник как целый комплекс благодарственных и благопожелательных церемоний и умиловительных ритуалов проводится в определенные моменты календарного года для поддержания хода времени и порядка бытия в нем. Все, что способствует устойчивому

существованию традиционного общества, что позволяет ему воспроизводить свою жизнь в череде лет и поколений без неприятных и разрушительных отклонений от порядка вещей, будет отмечено, почитаемо, умилоствлено в ходе праздников годового цикла. Праздники годового цикла обычно общинные, они связаны с определенными храмами и многотысячными процессиями, везущими на колеснице или несущими на носилках хранящееся в храме или специально изготовленное изображение божества, процессиями, в которых можно увидеть десятки разукрашенных слонов и коней, регалий и религиозных символов и т. д. Это освящение магического круга поселения. Считается большой удачей и благоприятным делом участие в процессии, потому что божество в это время благословляет своих почитателей и поклонников. Некоторые праздники проходят как особый ритуал нарушения привычных табу — все кастовые и возрастные группы, мужчины и женщины, дети оказываются вместе, рядом, в едином действе.

Санскритская ведическая традиция, представленная школой ритуала *шраута*, и поныне не признает необходимости ритуалов иных, чем совершаемые у ведического жертвенного огня. Общинные храмовые службы и праздничные процессии с вывозом статуи божества *мурти* (*mūrti*) для освящения общинных территорий — это влияние аборигенных этнических традиций добрахманического времени. И они заняли свое огромное место в жизни индийцев, несмотря на ведическую ортодоксию. Участие в общинных ритуалах индуизма объединяет всех, и праздников в индийской традиции очень много [см., напр.: Индийские праздники 2005].

Во многих традиционных культурах четко прослеживается зависимость календаря праздников от технологического цикла сельскохозяйственного года — это характерно для земледельцев. Но, например, в традиционной культуре скотоводов-воинов раджпутов не прослеживается такой зависимости, и это связано с их кастовыми занятиями. Главные их праздники естественным образом приходятся на весну и на время окончания сезона дождей, когда природа наконец позволяет возобновить охоту, спортивные тренировки, а в прошлом — военные операции против соседей.

Временные циклы праздников различны и зависят от используемого календаря. Но зависимость ритуалов от лунных и солнечных циклов прослеживается и вне всякого календаря. Всегда учи-

тывается, что световой день и ночь — это сутки человека. Лунный месяц — это день и ночь, сутки ушедших в мир иной предков. Темные две недели — это их день для дел, светлая половина — их время сна: у предков зеркальное видение времени и пространства, и ритуалы для предков это учитывают. Год — это день и ночь, сутки богов. Светлая половина года, когда Солнце движется к северу, — это их день, когда идет к югу, — их ночь. Это разъяснено в дхармашастрах и грихьясутрах. День начинается с рассветом и восходом солнца, а не в полночь, как мы привыкли. Год делится на лунные месяцы, кончающиеся в полнолуние или новолуние (встречается разное исчисление, и оно не кодифицировано, потому что важны двухнедельные периоды растущей и убывающей Луны), и каждый месяц состоит из 30 лунных дней *tithi* (tithi). Период из 14 дней растущей Луны, который заканчивается полнолунием, — это светлая половина, и половина месяца, когда Луна убывает, — это темная половина. В индийской традиции дни месяца называются «первый день светлой половины», «пятый день темной половины» и т. д. вплоть до 14-го дня. Дни новолуния *амавасья* (amāvāsyā) и полнолуния *пурнима* (pūrṇimā) сами по себе считаются важными поводами для проведения специальных обрядов и соблюдения особых правил в ритуальном расписании, требуют предосторожностей в бытовом поведении. В новолуние, в частности, совершаются поминальные обряды по предкам. В полнолуние многие, особенно женщины, постятся. Брахманы ведической ортодоксии, например *агнихотри* (agnihotṛ) в эти дни постятся и бреют голову (с помощью цирюльника, естественно), оставляя лишь прядь волос на макушке — *шикха* (śikhā): это акция поддержания ритуальной чистоты. Те представители других *джати*, кто санскритизирован в хорошей степени, по крайней мере идут освежить свою стрижку в эти дни. Большая часть календарных праздников также приходится на дни новолуния и полнолуния. Общее правило состоит в том, что праздники проводятся в самые благоприятные для просьб дни или, напротив, в дни, когда особенно нужно умиловить божество. Задача — чтобы участники получили то, на что они рассчитывают, в полной мере.

Часто говорят — индуизм это образ жизни. Все западные исследователи, которые имели опыт жизни в индийском обществе, не только признавали, но и подчеркивали это. Например, миссионер У. Уилкинс писал: «Надо всегда держать в голове, что у индуи-

стов религия важна не только для времен и сезонов, она стремится регулировать их жизнь во многих отношениях. Она организует церемонии, чтобы они были проведены от имени человека еще до того, как он родился, и дает инструкции его потомкам, чтобы они могли обеспечить его благополучие после смерти. Она регулирует церемонии, сопровождающие его рождение, первые шаги его обучения, его пищу и приготовление еды, стиль одежды и используемую ткань, профессиональную занятость, брак, развлечения — всю его жизнь, начиная от времени до его рождения и уходя вдаль до многих поколений его потомков. Религия старается регламентировать не только частную жизнь индуиста, но также его отношения внутри дома и в составе населения страны, и невозможны такие случайности и непредвиденные обстоятельства, для которых она бы не обеспечила правила и нормы. Чтобы описать обычную повседневную жизнь индуиста, надо описать религию индуизма» [цит. по: Chaudhuri 1979: 10]. Речь в сущности идет о всеобъемлющем значении *дхармы*.

Брахманы учат, что существует несколько аспектов *дхармы*: 1) *санатана-дхарма* (*sanātanadhārma*), всеобщие правила *дхармы*, которые должны выполнять все. Это почитание богов, совершение ритуалов, уважение священного статуса коров и некоторых других животных и растений, а также признание безусловного превосходства брахманов и святых людей. Просто удивительно, с какой настойчивостью в течение тысяч лет брахманы проводят в жизнь свои фанатерии! Усвоение этих основ, этого «символа веры» индуизма, означает санскритизацию общности; 2) *джати-дхарма*; 3) *кула-дхарма*; 4) правила *дхармы* для особых ситуаций, которые имеют отношение к определенным социальным категориям и к особым обстоятельствам жизни, например к маленьким детям, тяжело больным людям. Сюда относится *дхарма* правителя: он инструмент *дхармы* и не принадлежит себе; 5) правила *дхармы* для исключительных обстоятельств и периодов невзгод *апад-дхарма* (*āpaddhārma*). Исключительными признаются такие обстоятельства, при которых индуист выходит из своего культурного поля. Например, отправляется в путешествие в город или за море. Для спасения жизни можно временно пренебречь отдельными требованиями, и именно это оговорено в правилах *дхармы* для исключительных обстоятельств. Во время несчастий можно обратиться к занятиям нижестоящей варны. При этом должны соблюдаться известные ограничения: брахманы ни при каких об-

стоятельствах не могут, например, торговать кожами или пахать плугом.

Дхарма, «закон», предписывает человеку, что он обязательно должен сделать и как именно. *Дхарма* предупреждает также, чего человек никогда *не должен* делать. Это связано с правилами соблюдения ритуальной чистоты и избегания нечистоты, которые разъясняются индуистам с младенчества. Эти правила определяют круг общения и состав диеты человека, строго указывают, на ком человек может жениться, а на ком нет, и не оставляют сомнений, какой способ добывания средств существования приличествует тому или иному человеку, — и все это человеку как члену определенной *джати*, а не как отдельной личности. Выполняя эти сакрализованные бытовые в сущности требования, человек живет в гармонии с всеобщей *дхармой* и тем самым делает позитивный вклад в свою *карму*. Если нарушает правила своей *дхармы* и ритуальной чистоты, оскверняет себя, то теряет свой ритуальный статус и должен быть наказан — вплоть до изгнания из *джати* (постоянного или временного), а осквернение может быть смыто только специальными очистительными обрядами.

Кастовые схемы общения.

В кастовой общине на первое место выходят вопросы практического общения в процессе сосуществования и совместного труда. Поэтому можно сказать, что кастовое общество стоит на соизмерении статусов и на выстраивании статусных схем общения. В индийском случае социальный статус определяется так называемым ритуальным статусом, то есть положением кастовой группы на шкале ритуальной чистоты и ее отношением к брахманическому ритуалу. Сам «ритуальный статус каждой касты может быть понят по тому, до какой степени продвинулась санскритизация, достигнутая конкретной группой» [Mathur 1964: 77]. Общее правило таково: то, что обладает более высокой степенью ритуальной чистоты, оскверняется скорее и глубже. Поэтому степень вовлеченности в социальные связи зависит от количества «врожденной» ритуальной чистоты: наибольшей чистотой обладают, конечно, брахманы, а уединенное в медитации ничегонеделание («неделание») представляется идеалом совершенной жизни, и ей сопутствует самый высокий статус. Полезная для совершенствования души и для достижения спасения пространственная и временная изолированность от остальных людей достигается

наилучшим образом в состоянии аскетического ухода от мира; в мирской жизни к такой модели стремятся опять же брахманы — она им прямо предписана, например, на период муссонов, когда они должны отвлекаться от мирских занятий. Общество обеспечивает им и такие условия для выполнения *дхармы* — предоставляет летний «отпуск» для чтения книг и занятий медитацией.

В современном расписании ритуалов индуизма это событие связано с праздником *ракхи-бандхан* (*rākhi bandhana*, букв. «повязывание оберега *ракхи*»). Он выпадает на день полнолуния в месяце *шраван* (*Śrāvaṇa*, июль-август). В этот день семейный жрец-брахман посещает дома своих подопечных-*джаджманов* высших варн и дает мужчинам новую *джанео*, священную нить «дважды-рожденных». За это он получает большое количество зерна, представляющего собой традиционную плату за труд брахмана по системе *джаджмани*. Одновременно брахман повязывает на запястье мужчинам *ракхи*, разноцветный нитяной браслет-амулет с помпончиком. Это особенно существенно для мужчин из невысоких чистых каст, которым *джанео* не полагается. Но брахман «привязывает» к себе и их, чтобы подтвердить свои права жреца-наставника в тех домах и семьях своей деревни, где он совершает брахманические обряды и надеется получить полагающуюся плату за оказанные им ритуальные услуги. Однако обряд стал ныне всеобщим: женщины всех «чистых» кастовых групп считают этот день праздником вручения своей *ракхи*. Они дарят свои магические обереги и «привязи» тем, кого считают своими защитниками, прежде всего братьям, но часто и неродственным мужчинам, которые становятся таким образом названными братьями. В ответ на это братья делают сестрам приятные подарки. Если братья живут далеко, сестры посылают *ракхи* по почте!

Этот магический ритуал направлен на подтверждение социальных связей в общине. В современном празднике встретились его брахманические и добрахманические варианты. В брахманической традиции он называется *упакарма* и связан с древними текстовыми установлениями для брахманов, отражавшими ситуацию периода складывания брахманизма-индуизма в его противостоянии с буддизмом и иными дхармическими религиозными системами. Они говорят о полном торжестве исконных индийских правил жизни: брахманам предписывалось в течение «светлой половины» года, которая начинается с момента, когда Солнце в своем движении по эклипке пересечет Тропик Рака и отмеча-

ется праздником *макара санкранти* (Makara-Sankrānti) 14 января, быть в центре общественной жизни, заниматься ритуалами для общины, проводить обряды бракосочетания и т. д. В «темную половину» года, отмеченную в природе буйством муссонов и неблагоприятными погодными условиями, они приостанавливали свое жреческое служение обществу, удалялись в *ашрамы* на берега водоемов и предавались изучению наук и текстов, усовершенствовали знания в грамматике, логике, философии и сочиняли собственные произведения. Впрочем, эти занятия тоже считались общественно полезными и оплачивались обществом, которое продолжало кормить своих жрецов. Таким образом, ритуал *упакарма* знаменует астрономический факт — начало движения Солнца в южном направлении, или, в традиционных представлениях, начало «темной половины года» и «академического периода» брахманов (сегодня этот период недолгий, у каждого брахмана свой). Поскольку это начало опасного в ритуальном отношении сезона, когда, как известно, даже индийские боги «спят», всем индуистам требовалось возобновлять обереги и носить эти магические «привязи» к своим жрецам в их отсутствие. Но сегодня этот брахманический смысл ритуального события остался где-то на большой глубине, он буквально затоплен всеобщим энтузиазмом несанскритского ритуала обмена оберегами, «повязывания *ракхи*», в котором активно участвуют и сами брахманы. К слову сказать, кастовые общины ни минуты не оставались без жреческого наставничества: в «темные» периоды традиционного времяисчисления возрастает значение добрахманических жрецов — тантриков, паураника, бхопа и т. п. Так поддерживается многомерность социальных связей и сложность отношений в распределении «мест кормления» жрецов разных культов и разных школ ритуала.

Этот же принцип справедливого по-индийски распределения ресурсов отражен в учении о *свадхарме*. «Дхармы таковы: для брахманов — обучение, для кшатриев — владение оружием, для вайшьи — охрана скота, для шудры — служение “дваждырожденным”. Для всех варн — жертвоприношения и изучение Вед. Вот их средства к существованию: для брахмана — принесение жертв для других и получение даров; для кшатрия — защита земли; для вайшьи — земледелие, скотоводство, торговля, ростовщичество и выращивание живого товара; для шудры — все ремесла» [Вишну-смрити 2007: 2.4–14]. Верховный надзор за соблюдением

дхармы как правильного миропорядка — высшая обязанность правителя-кшатрия. Правитель имел массу строго регламентированных обязанностей, основанных на предписаниях *хинду дхармы*. Главными из них считались защита богов, брахманов, коров и святых мест. Чтобы дела в государстве шли успешно, правитель должен был заставить людей разных варн неукоснительно выполнять свои обязанности, тоже предписанные традицией. Но более укорененные на грешной земле раджпуты со временем отредактировали этот постулат кастовой идеологии: они считают, что надзор за соблюдением порядка — дхармическая обязанность каждого раджпута, причем «порядок» этот не обязательно космических масштабов; общественный порядок в квартале поселения тоже достоин внимания командира-раджпута. Исследователи отмечают: «Раджпут-воин считает себя правителем по праву рождения и воином по естественной склонности к этому делу. Такой раджпут считает своей обязанностью следить за надлежащим соблюдением межкастовых взаимоотношений и поддержанием иерархического порядка. Он ожидает подчинения и послушания от низших каст» [Hitchcock 1958: 217]. Соответствующий *дхарме* образ жизни кшатриев описан мною на основе раджпутских текстов в отдельных книгах [Успенская 2000; 2003]. Кшатрии в современной ситуации — землевладельцы, и их клановые общины доминируют в деревнях. В городах они обращаются к профессиям, требующим организаторских умений, и служат в полиции и армии; всякие имеющие отношение к нарядной форменной одежде занятия им также подходят (например, охрана в отеле).

Варна *вайшья* наименее четко структурированная из всех. Ее «буферность» проявляется и в составе самой статусной категории (многие *джати* уровня *шудра* претендуют на статус в варне *вайшья*), и в нечеткой прописанности «профильных» занятий. «Те, кто пасет скот, обрабатывает землю, занимается ремеслом, торговлей и коммерцией, — вот *вайшья*» [Manu 1886: 9. 326–333]. Современные индийцы считают, что главное в этой варне — ассоциации с богатством. В варну *вайшья* вошли ремесленные гильдии. Своей организованностью и благополучием они были известны еще во времена Будды. С древности существует «пятерка» *каммалан* (Kammalan), объединение клановых структур ремесленников пяти специализаций, представители которых ныне не обязательно занимаются традиционной профессией. В Тамилнаду это ювелиры *тамтан* (Tattan), медники *каннан* (Kānnan), кото-

рые работают также с латунью и бронзой, плотники *таччан* (Taschan), камнетесы, резчики по камню *кал-таччан* (Kāl-taschan), кузнецы *коллан* (Kollan). Они вступают в брак друг с другом: *кам-малан* формируют типичную *бирадари* нескольких многочисленных кланов, входивших в старинные гильдии. Они принимали самое активное участие в строительстве великих храмовых городов Юга и подняли ремесло на высочайший уровень. Ткачи Канчипурама, медники Танджора (Тханджавура) задали стандарты в своем искусстве: храмовые города славятся роскошными шелками (*сари*) и наилучшими по исполнению предметами культа. *Каммалан* считают свою группу стоящей в иерархии чуть ниже брахманов, называют себя *Вишвабрахман* и возводят собственные генеалогии к Вишвакарме, сыну Брахмана, божественному зодчему Вселенной. И в новых реестрах «общин» они уже действительно стоят в ряду брахманов.

Варна *шудра* представлена многими *джати*, и в ней заметно расслоение на «чистых» *шудр* и «нечистых» *шудр*, и эта традиционная терминология прочно поселилась на страницах научных книг. В контексте обсуждения схем общения ее, вероятно, не избежать.

Статусная оценка занятий, или способов добывания средств существования, является основополагающей в ранжировании кастовых общностей; все остальные параметры статуса производны от нее и говорят, как и само это занятие, о степени культурности *джати* и ее компонентов. Это общепризнанная и самая четкая иерархия, она принимается во внимание всеми кастовыми индийцами и не надумана составителями дхармашастр. Она отражает традиционные знания, связана с представлениями о жизненной силе *мана* и выражается в терминах «качеств» *гуна*, которые представлены во всем сущем и в своем сочетании дают характерные особенности всех существ, предметов и явлений.

Занятия высшего, светлого, качества *самтвик* (sattvik) — это занятия брахманов: они очень благородные и не влекут осквернения, связанного с работой. Вторая группа включает занятия *раджасик* (rajasik), которые подходят для *джати* среднего уровня, не влекут осквернения, но не столь чисты, как первые: это государственное управление всякого рода, суды и юриспруденция, воинское дело. Брахманическое учение гласит, что эти занятия предполагают нанесение вреда живым существам, насилие и даже вероятность убийства; чтобы при таких обстоятельствах

дело жизни не было грешным, оно должно соответствовать *дхарме*, а воин или судья должен быть справедлив. В целом это благородные профессии, потому что посвящены защите правды и самой *дхармы*, наставляют брахманы. Занятия *тамасик* (*tamasik*) — самые низкие в категории занятий для «дваждырожденных» и соотносятся с занятиями *вайшьев*: торговля и всякое посредничество, как считается, включают большую долю нечистоты. Есть популярная поговорка: если бания хочет процветать, он должен постоянно врать. Считается, что торговцы и сами не всегда чистые, потому что приходится иметь дело с такими «оставляющими следы» вещами, как зерно, специи, соль, сахар, масло и т. д. Кроме того, они постоянно общаются с покупателями разных *джати* и разного образа жизни и принимают деньги, к которым те прикасались. Затем идут земледелие и ремесла, подходящие для *шудр*: шитье одежды, кузнечество, плотничество, гончарство. Они считаются относительно чистыми, но невысокими по своему статусу якобы потому, что кузнец пользуется сделанным из кожи фартуком, а плотник и гончар невольно уничтожают насекомых, обитающих в дереве и глине, с которыми они работают. Пограничные с «неприкасаемыми» занятия — стрижка волос, бритье и тому подобный уход за людьми; контакт с физиологическими органическими субстанциями придает этим профессиям низкий статус. Массаж считается еще более низким занятием, и, чтобы поддержать свою ритуальную чистоту, мастера работают с клиентами из высоких варн. Работа прачки нечиста: он имеет дело с грязной одеждой, в том числе с такой, которую люди носили в свои нечистые периоды; чтобы его персону не оскверняла клиентов, прачка не обслуживает нечистые и неприкасаемые касты. Плетение корзин и циновок считается «нечистым», потому что используются нечистые растения (обладающие млечным соком или сыпучей текстурой волокна). Максимум нечистоты — работа золотарей, кожевников и смотрителей кремационных площадок.

Вы удивитесь, но попрошайничество тоже считается вполне равноправным способом добывания средств к существованию. И оно прямо предписывается тем брахманам, «которые не имеют своей земли». В эту группу попадают профессионально занимающиеся науками очень высокого статуса брахманы-*шастри* (*śāstri*) и все брахманы на стадии обучения Ведам. Ученик-*брахмачарин* (*brahmacārin*) подвергается множеству аскетических

ограничений, и еще недавно нормой жизни для учащихся брахманов был сбор подаяний — иначе им нечего было есть. Джагадиша Айяр рассказывает: «Теперь такого не увидишь, но в прошлом в индийских деревнях были целые группы юных *брахмачаринов*, которые распевали Веды и просили еду у дверей домов в полдень и после заката. До примерно пяти лет мальчика-брахмана кормили родители, которые о нем заботились. После этого проводилась инициация *упанаяна* (*upanaana*), и отныне он должен был сам о себе позаботиться и не докучать родителям <...> Изучая Веды, он трудится ради всего общества, потому что Веды нужны всем, и поэтому общество должно его кормить, и содержать, и защищать. *Санньясины* тоже кормятся милостыней, но им никогда не дают много еды, и не все это делают. *Брахмачарину* никто не может отказать в просьбе» [Ауяр 1985: 26]. Дж. Айяр объясняет далее, что пока молодой человек ходит из дома в дом, люди могут его хорошо узнать, понять, как он относится к людям, и будут потом к нему обращаться, дадут ему дочь в жены и т. д. Чтобы этот вид занятий не осквернял просящего, нужно соблюдать некоторые условия. Брахманы могут принимать в качестве подаяния только ритуально чистые вещи: неприготовленные продукты — рис и другое зерно, фрукты (и соответственно поля с зерном и фруктовые сады), новую одежду, деньги и т. д. Такой дар ритуально очищает самих дающих подаяние, наставляют брахманы. Концепция ритуального дара *дана* (*dāna*) вошла в буддизм и иные деривативные учения: все они продуцируют собственных «брахманов», жизнь которых поддерживают своими подаяниями миряне. Аскеты могут принимать ритуально нечистое подаяние, потому что они вышли из мира. То же с «неприкасаемыми»: «Подметальщик *бханги* (*Bhangī*) тоже ожидает и просит подаяние, и принимает его не только от всех чистых и нечистых каст, но берет даже приготовленную еду, включая мясную, и даже остатки со стола» [Mathur 1964: 155]. Поэтому его ритуальный статус очень низкий. Неприкасаемый похоронный служка *маха-брахман* (*Mahābrāhman*) берет оставшиеся после ритуала вещи, и у него низкий ритуальный статус. Занятие барабанщика ритуально нечистое: объясняют это тем, что барабан обтянут кожей животного. На Юге считается, что барабаны связаны с нечистой силой, и поэтому тамильские «люди барабана» *парейя* (*парии*) стали эталонными «неприкасаемыми». *Тели* отжимает масло из семян и тем самым разрушает зародыш жизни, поэтому его занятие ри-

туально нечистое. Эти примеры дают ясное представление о сопутствующей социальному неравенству и отсутствию социальной мобильности психологически действенной идеологии: подобные знания помогают людям выстраивать свое общение друг с другом, находить признаки «общей судьбы» или понимать, что общение в принципе невозможно.

В деревне соблюдается топологическая иерархия, и расположение домов и усадеб следует кастовым правилам. По соседству локализируются дома родственников и представителей одного статусного слоя. Обычно в центре селения — неподалеку от храмов — устраиваются жрецы и другие брахманы. «Неприкасаемые» выводятся за пределы деревни. Южное направление считается неблагоприятным. Восточное менее чистое, чем западное. Северо-западный угол наиболее чистый, и это связывают с появлением ариев в Индии именно из этого «угла» субконтинента. В практическом взаимодействии важны регламентированные архаические схемы реципрокного обмена: кто от кого и какую (отваренную в воде или жаренную в масле) может принимать пищу, кто с кем может совместно («сядя в одном ряду»), как это называется) обедать, курить один кальян-хукку, «совместно пить», то есть пользоваться одним колодцем, стоять рядом в храме и т. д. Эти схемы выверяются поколениями, и конкретные семьи конкретных *джати* знают, с кем и как они могут общаться. «В большинстве крупных храмов существует более или менее фиксированный порядок распределения *прасадам* (*prasādam*), или освященной пищи. Это распределение соответствует линиям каст в их порядке» [Béteille 1965: 96]. Речь идет как раз о верификации статусных схем общения и местной иерархии, что символизируется этим регламентированным распределением освященного *прасада*.

Посмотрим на характерные описанные в литературе схемы кастового взаимодействия и общения в одной из деревень исторической области Мальва (Мадхьядеша, «Срединная Индия») и в Танджоре, расположенном в дельте реки Кавери в сердце Тамилнада.

Деревня Потлод в Мальве, детально изученная антропологами в 1954 г., типична по размерам и насчитывала более тысячи жителей [Mathur 1964: 27]. Кастовый стостав деревни тоже типичен для Севера страны [Mathur 1964: 71–77]. Здесь были пред-

ставлены две семьи брахманов из *джати шригаур* (Sṛīgaur Brāhmaṇa), землевладельцы («правители») *пураби тхакур* (Purabī Ṭhākur) и *раджпут* (Rājput), портные *дарзи* (Darjī), *гуджерати кумхар* (Gujērātī Kumhār) — несколько семей из *джати* горшечников гуджаратского происхождения, *гуджерати лохар* (Gujērātī Lohār) — кузнецы из Гуджарата, земледельцы *кхати* (Khatī) и сказители-генеалоги *кхати бхат* (Khatī Bhāt), садовники *мали* (Mālī), *мальви кумхар* (Mālwī Kumhār) — гончары из Мальвы, то есть местного происхождения, *мальви лохар* (Mālwī Lohār) — кузнецы из Мальвы, цирюльники *наи* (Nāī). Это так называемые чистые *шудры*. В деревне был владелец лавки и ростовщик *палливал бания* (Palliwal Baniyā). Эта *джати* джайнская, и ее представители проявляют в образе жизни высокие стандарты ритуальной чистоты, они строгие вегетарианцы. Представлены также *шудры*: семья плетельщиков циновок *багри* (Bāgḍī), *баргунда* (Bārgūṇḍa) — охотники, корзинщики, которые собирают дары леса, ткачи *бхамби* (Bhāmbī), прачки *дхоби* (Dhobī), барабанщики *дхоли* (Dholī), ткачи *гуджерати балаи* (Gujērātī Balāī) и *мальви балаи* (Mālwī Balāī), маслодавильщики *тели* (Telī). «Неприкасаемые» (*хариджан*) представлены локальными группами подметальщиков *бханги* (Bhangī), кожевниками-земледельцами *деша чамар* (Deśa Chamār), *гуджерати чамар* (Gujērātī Chamār) и *мальви чамар* (Mālwī Chamār). В деревне жили *госаины* (Gosāin) — представители шиваитского ордена последователей Шанкарачарья, *натх йоги* (Nāth Jogī), последователи учителя Горакхнатха, так называемые «йоги с рваными ушами», и *байраги* (Vairāgī Vaiṣṇāva), которые относятся к вишнуитской секте последователей Рамануджи.

В деревне Потлод брахманы образованные, знают Веды и проводят домашние ритуалы и обряды жизненного цикла для всех «дваждырожденных», с помощью альманаха определяют гороскопы и благоприятные моменты для событий и ритуалов. Раджпуты здесь появились около XII в., когда шла война раджпутов с гуджаратским султаном Алауддином Хильджи. Они выгнали прежних владельцев земель и сделали «правителями деревни», сохраняя свое положение при всех дальнейших поворотах истории. Из местного доминантного линиджа, относящегося к клану Агнивамши Чаухан (Agnivamśī Cauhān/Chauhān), и сегодня выбирается *патель* (paṭel), староста деревни. Представители кланов Соланки (Solāṅkī) и Ратхор (Rāthod), которые пришли сюда вместе с Чауханами, владеют теперь большей частью земли.

Образ жизни местных раджпутов оказывает влияние на все схемы общения. Раджпуты не отличаются чрезмерной религиозностью или скрупулезным соблюдением кастовых правил. Для них характерно поведение типа *раджасик*: насильственный характер *дхармы* раджпутов, как считалось, вызывает к жизни такие изменения в их образе жизни, о которых представители других высоких каст не могут даже помыслить. В характере раджпута преобладает гуна *раджас*, которая соответствует страстности, горячей и пылкой энергии. Поэтому их организм требует пищи, вызывающей в них эти качества. И им не только можно, но и необходимо есть мясо (козлятину и баранину, а также курятину), пить алкоголь, охотиться и добытое на охоте тоже употреблять в пищу, потому что, как считают индийцы, все это отлично усиливает природную активность и страстную энергетику, столь необходимую воину. Прикрываясь этими идеями, раджпуты охотно предаются усядам жизни, совершенно недоступным брахманам и даже *вайшьям*. Все остальные должны с пониманием относиться к этой особенности кастового режима раджпутов и ни в коем случае их не осуждать. В общине Потлод раджпуты свободно общаются с местными нижестоящими цирюльниками, гончарами *мальви кумхар*, с кузнецами *мальви лохар*. Они практикуют гипергамию, разрешают разводы и повторное замужество. В этой деревне отмечается характерная для общин с гипергамными традициями сравнительно однородная культурная среда. В частности, большое количество местных *джати* претендует на кшатрийский статус на том основании, что раджпуты берут их женщин в жены. Поэтому местные портные *дарзи*, горшечники и кузнецы гуджаратского происхождения, садовники *мали* и гончары *мальви кумхар* приписывают себе раджпутский статус. Местные сказители-генеалоги *кхати бхаты*, которые представляют собой добрахманическое жречество и сами претендуют на раджпутский статус, написали им всем *джати-пураны*, из которых становится «доказанным» их родство с кшатрийскими кланами. К. Матхур сообщает, что раджпуты относятся к этим претензиям с юмором и говорят: «В Калиюгу все называют себя раджпутами» [Mathur 1964: 72].

Анализируя эту ситуацию, К. Матхур объясняет: земледельцы *кхати*, портные *дарзи* и кузнецы *гуджерати лохар* санскритизируются, то есть перенимают образ жизни местных брахманов. Они перешли к вегетарианству и стали строже относиться к по-

вторным замужествам и брачным выкупам. Земледельцы *кхати*, например, которые «несколько десятилетий назад считали за честь обедать с раджпутами, теперь держатся как брахманы и с теми не общаются» [Mathur 1964: 72]. Садовники *мали*, генеалоги *кхати бхат*, гончары *мальви кумхар*, *гуджарати кумхар* и цирюльники *наи* составляют, по мнению исследователя, «раджпутский блок»: они тесно общаются с раджпутами и перенимают от них несанскритские нормы образа жизни. К. Матхур говорит: «...они идут путем, противоположным санскритизации, потому что, мечтая сидеть с раджпутами за одним столом и тем самым доказать свое равенство с ними, они учатся есть мясо и пить алкоголь, почитают несанскритских богов Бхеру, Калку, Чамунду, предлагают им невегетарианские жертвоприношения и алкоголь, а также свободно общаются с нечистыми и “неприкасаемыми” кастами, разрешают тем входить в свои дома и берут их в качестве слуг» [Mathur 1964: 73]. Это, по мнению К. Матхура, типичная модель «раджпутизации», и даже брахманы не возражают против подобных нововведений, потому что раджпуты — доминантная *джати*. Он пишет: «Есть данные о том, что раджпуты всегда старались расширить собственную зону влияния. Они делали это разными методами, которые отличались от брахманских. Брахманы всегда старались показать всем кастам, что они сливки общества, занимают самое высокое положение в мире, который иерархически организован. Санскритизация, таким образом, означала на деле принятие ритуального превосходства самих брахманов и согласие других каст служить им. Разница в ритуальном статусе между брахманом, с одной стороны, и всеми другими кастами — с другой, символически демонстрируется в их взаимоотношениях. Она особенно выражена в ситуации принятия пищи. Все касты принимают как особенное благодеяние все типы пищи, приготовленной брахманами, а брахманы со своей стороны крайне привередливы в принятии пищи от других каст⁶. Они не принимают сваренную в воде пищу от других каст, берут только жаренную в масле, и ту только от определенных каст. Раджпуты были более либеральными и демократичными в своих отноше-

⁶ Выше говорилось, что брахманы охотно принимают из чужих рук рис невареный, масло, мед, сахар и вообще все самое вкусное и качественное. Они сами решают, что взять, а что нет и что попросить. Поэтому считаются привередливыми. — Примеч. Е. У.

ниях с другими кастами, которые ниже их самих <...> Это создает чувство единства и солидарности в раджпутском блоке» [Mathur 1964: 74–75].

Интересен статус землевладельцев *пураби тхакур*. Это очень благополучные состоятельные семьи. Однако само их название (букв. «восточные землевладельцы») говорит о том, что они считаются гораздо более низкими по статусу, чем раджпуты или *кхати*. Восточные — это всегда «более дикие», в данном случае выходцы откуда-нибудь из Уттар Прадеша или Бихара. Считается, что у них какие-то свои непонятные привычки, и все уверены, что они никогда не смогут освоить местные обычаи и правила жизни. Их схемы общения очень ограниченные.

В ряду нечистых шудр *багри*, *баргунда*, *бхамби*, *дхоби*, *дохли*, *балаи*, *тели* многие оставили традиционные занятия и занялись земледелием, главным образом как безземельные наемные батраки. Все они едят мясо, пьют при случае алкоголь и находятся на шкале санскритизации очень низко. В этой группе у всех примерно равный статус. «В своих отношениях с группой “дваждырожденных” они страдают от социального и ритуального беспорядка — еда и питье, к которым они прикасались, считаются нечистыми и неподходящими для “чистых” каст, им в “чистых” домах не дают присесть и, придя туда по делам, они должны сидеть на полу, за дверями и лестницей, им не разрешают входить в священные пределы храмов, они должны стоять во внешнем дворе. В общинных праздниках деревни они участвуют только как слуги и по причине своего нечистого статуса не обслуживаются брахманом. Они должны согласиться на жреца более низкого статуса или даже выделить для проведения обрядов кого-то из своей касты <...> Если они вызваны к своим работодателям или на деревенский совет, обращаются к высшим кастам просительно и униженно; есть этикетные нормы, которые требуют говорить о себе и своих делах в уничижительном стиле» [Mathur. 75–76]. Но они стоят выше на иерархической лестнице, чем «неприкасаемые» *бханги* и *чамары*. Этим запрещено жить на основной территории деревни, они обитают на отдалении в лачугах, не имеют права входить в дома в деревне и даже близко подходить к храмам. Им оставлены ритуально нечистые занятия — выбросить павший скот и забрать шкуры, чтобы выделывать их, уборка нечистот, приведение в порядок дорог и общественных мест, присмотр за кремационной площад-

кой. Их положение мизерабельное во всех отношениях, но «низкие» занятия их кормят.

Местные *госаины*, *натх джоги* и *вайраги вайшинава* принадлежат к нецелибатным ветвям соответствующих индуистских сект и орденов. Их образ жизни довольно хорошо санскритизирован, они следуют правилам ритуальной чистоты. *Вайраги вайшинава* являются самыми высокими по ритуальному статусу, придерживаются строгого вегетарианства, не пьют предосудительные напитки и служат жрецами в храмах Вишну, Рамы и Кришны. Но, поскольку практикуют разводы и повторное замужество, считаются более низкими по своему статусу, чем брахманы. *Госаины* служат жрецами в местном шиваитском храме. Они едят мясо и пьют алкоголь, их положение на шкале ритуальной чистоты ниже, чем у раджпутов и тем более брахманов, но объясняется это тем, что они хоронят своих мертвых, а не кремируют. *Натх йоги*, будучи тантриками-шактистами, почитают культы богинь-матерей, которым приносят кровавые жертвоприношения, едят мясо и пьют алкоголь, практикуют йогу, хоронят своих мертвых. В итоге они занимают место между «дваждырожденными» и *шудрами*, лишь несколько выше последних, потому что занимаются религией.

Есть особенные схемы ритуального общения для праздников. Кузнец, например, считается имеющим власть над магическими силами. Поэтому принято, что кузнец дарит каждой семье при рождении мальчика обереги: футлярчик для сурьмы, железный браслет-оберег и нож. Жена прачки-*дохоби* дарит невестам красную краску-*синдур*, если сама счастлива замужем. На местных свадьбах столб для свадебного шатра и скамеечку, на которой сидят жених и невеста, делает из свежесрубленного дерева деревенский плотник. В таких случаях специальных приглашений или заказов делать не приходится: эта помощь оказывается на традиционных основаниях и должна быть вознаграждена.

В личном общении основное правило таково, что в дом друг к другу ходят только близкостоящие на кастовой шкале семьи. Если нужно позвать кого-то из «нечистых» для работ или услуг, то это делают через посредника. В общении с равными по социальному и ритуальному статусу соблюдаются этикетные нормы: приветствуют старшего и принадлежащего к более высокой *джати*, учитывают относительное расположение собеседников при общении — кто стоит выше, кто сидит и где сидит и т. д. В индий-

ских условиях не принято «попить чайку на кухне». Кухня — ритуально чистый центр дома, там находится очаг, и поэтому в кухню допускаются только члены семьи, и то с соблюдением предосторожностей. Это царство хозяйки семьи.

В индуизме вода священна, и в деревне трепетно относятся к колодцам. К ним не допускаются «неприкасаемые». Существует правило: если колодец каменный, то оскверняется не столь легко, как тот, который выложен из глиняных труб, а если размер его таков, что «корова могла бы повернуться вокруг себя в его жерле», то воду можно брать всем [Ghurye 1991: 40]. В тех случаях, когда семья пользуется услугами водоноса, в качестве которых часто выступают горшечники, водонос приносит воду в своей посуде и переливает ее в домашние кувшины вне кухни. Считается, что если лить воду высокой струей, то от соприкосновения с солнечным светом и воздухом она очищается. Поэтому пьют тоже на весу, не прикасаясь к сосуду губами. Вообще ритуально чистой считается проточная вода, и священность рек и нечистота моря связана с этим представлением⁷.

Южноиндийская типичная схема межкастового общения может быть рассмотрена на примере деревень дистрикта Танджор (Тханджавур), исследованных в работах К. Гоу и А. Бетейя [Gough 1956; Béteille 1965, 1991].

Кастовая иерархия в Танджоре говорит о заметном воздействии санскритизации на этносоциальную ситуацию в регионе. Здесь существуют так называемые санскритские деревни, которые называются *мангалам* (*maṅgalam*), или *чатурведи мангалам* (*saturvedī maṅgalam*, букв. «благословенные четырема Ведами»). Они — цель и результат брахманической санскритизации. Таких деревень сравнительно немного, но своим существованием они «освящают» эти части территории *дхармы*. В южных краях брахманы не ходят по домам жителей деревни с наставлениями и для совершения ритуалов. Они поддерживают святость места своим присутствием, и этому способствует традиционно сложившееся положение дел, при котором многие брахманы являются наследственными землевладельцами, обладают фруктовыми садами, пашнями и огородами — не огромными, но совершенно доста-

⁷ Более детально узнать о традициях бытового жизнеустройства северных индийцев можно в моей книге о раджпутах [Успенская 2003: 278–294].

точными для поддержания своего духа в теле. Именно тут, в Танджоре, и в других благодатных районах Юга отдельные семьи брахманов обрели для себя рай земной. Когда-то их предки, общаясь с местными царями и принцами, демонстрируя свою ученость и наставническую мудрость, заимели необлагаемые налогами земельные владения. Историки говорят, что, несмотря на все превратности судьбы, подобные наделы *бху-дана* (bhū-dāna, букв. «дарение земли»), или *брахмадея* (brahmadeya), сохранились во множестве, и указанные в документах восьмисотлетней давности владения можно найти и сегодня на своем месте и в руках той же семьи. Брахманы не прикасаются к плугу и нанимают для работы на своих землях целый спектр тружеников-арендаторов, вокруг них находят работу семьи обслуживающих каст.

А. Бетей подробно описал ситуацию в деревне Шрипурам. «Тамильское общество характеризуется трехчастным делением: брахманы, небрахманы и *ади-дравида* (Ādi-Drāviḍa, букв. «первоначальные дравиды», здесь — «неприкасаемые»). Они считают, что у них разные идентичности. В деревне у каждой из групп свой квартал. Брахманы живут в кирпичных домах с черепицей на отдельной улице, которая называется, естественно, *аграхара* (agrahāra). *Ади-дравида* живут в крытых пальмовыми листьями хижинах, в поселениях, которые называются *чери* (cheri). Между этими кварталами располагаются разнообразные строения небрахманов <...> Жизнь каждой общины проходит в собственном квартале — здесь проводятся свадьбы, храмовые праздники. Квартал поселения — центр социальной жизни. *Чери* не только другой квартал деревни, это место, куда ни один брахман не должен входить⁸, чтобы не осквернить его» [Béteille 1991: 147]. В описанной К. Гоу деревне Кумбапеттей у каждой кастовой группы свой «сеттльмент». Брахманы живут в 36 домовладениях на улице в центре деревни. Исследовательница объясняет: здесь «улица — это социальная единица в составе деревни. Она объединяет домовладения одной касты, иногда нескольких каст сходного ранга и профессии, и она пространственно отделена от улиц

⁸ Своим отказом общаться «неприкасаемые» выражают встречное неприятие «заносчивых» брахманов и подчеркивают, что не все подвластно жрецам. Таким образом они избегают унижений по крайней мере у себя дома. — Примеч. Е. У.

других каст. Улица обычно называется *теру*, но улица домов брахманов — *аграхарам*. Дома брахманской улицы формируют два ряда, которые стоят напротив друг друга, посередине узкая дорога. Брахманский храм, посвященный Шиве, стоит на одном конце улицы, и другой — храм Вишну — находится на другом конце. Позади каждого ряда домов — фруктовые сады, огороды, ведущие ведут к краю оросительного канала, в котором брахманы совершают свои ежедневные омовения» [Gough 1956: 828].

Небрахманское население представлено семейными общинами многих местных и пришлых *джати*. Это могут быть даже семьи мусульман и христиан, какие-то поддерживающие свою гуджаратскую идентичность ткачи (выше говорилось об их иммиграции в период *наяков*). Слой небрахманов представлен землевладельцами *мудалияр* (Mudaliyār), земледельцами и землевладельцами *веллала*, *падеячи*, *каллан* (*каллар*), торговцами *четти* (Chetṭi), ремесленниками: горшечниками *кусаван* (Kusavan), плотниками *таччан* (Tachchan), ювелирами *таттан* (Tattan), обслуживающими кастами: цирюльниками *амбаттан* (Ambaṭṭan), прачками *ваннан* (Vannan) и другими специалистами. Доминантная *джати* обычно землевладельческая. Часто оказывается, что небрахманы арендуют землю, а *ади-дравида* нанимаются на сельскохозяйственные работы как батраки.

В Танджоре типичный брахман — *смарта* или *шривайшнава*, и он землевладелец-*мирасдар* (mirasdār). Брахманы-землевладельцы не занимаются делами других людей, не проводят ритуалов для жителей деревни; их интересы вращаются вокруг собственных занятий наукой и жертвоприношений для себя и своей семьи. В этом проявляется высшая оценка персоны брахмана обществом, и можно говорить, что на Юге воплощается в жизнь идеал образа жизни брахмана. Мужчины-брахманы не делают никакой «работы руками», проводят большую часть времени дома, погруженные в ритуал и родственные отношения. Этого ритуала при серьезном, санскритском отношении к делу очень много, и описанию этих детально расписанных *сандхья* (saṁdhyā) посвящены многие страницы в книгах аббата Дюбуа [Dubois 1906] и миссис Стивенсон [Stevenson 1920]. Глава семьи мог проводить пять и более часов в день в своей жреческой работе: в *сандхья*, в омовениях, в жертвоприношениях, в церемонии огня, в чтении Вед. «Жена брахмана и другие женщины семьи также посвящают не менее часа в день почитанию домашних богов.

Женщины работают только в доме, по традиционным обычаям не владеют недвижимым имуществом и (в отличие от низкокастовых женщин) не делают вклада в экономику семьи в форме денег или товаров» [Gough 1956: 826]. Брахманы-землевладельцы налаживают социальные контакты только со строго определенным кругом людей: они буквально выстраивают собственные общины-*дждаджмани*, с помощниками, работниками и всеми, кто кормится рядом.

Вторая категория брахманов — *панчангаккаран* (*pañcāṅgakkāraṇ*); они должны зарабатывать на жизнь проведением ритуалов в домах местных жителей. Иногда говорят, что эта профессия делает брахманов «попрошайками»; поэтому статус домашних жрецов сравнительно невысок. Третья группа брахманов в своей профессии храмовых жрецов менее зависима от людей, чем вторая группа, потому что им платит жалованье храм. В Тамилнаде они называются *бхаттачара* (*Bhattachāra*), если служат в храмах Вишну, стоящих в брахманских кварталах. Их статус выше, чем статус жрецов-шиваитов *куруккала* (*Kurukkala*), которые служат для небрахманов в храмах Кали. Все три категории — это представители отдельных *джати*. Есть брахманы, которые занялись нежреческими профессиями, стали клерками и школьными учителями, но и в новых занятиях они не отходят от своих традиций: «Ни один брахман не занимается ручной работой в прямом смысле слова» [Béteille 1991: 158].

Судя по описаниям, усадьбы брахманов строятся таким образом, чтобы создавалось замкнутое, хорошо отграниченное от остального мира поселение, предоставляющее безопасность в чуждом окружении. А. Бетей объясняет: «В *аграхара* дома стоят плотно рядом, с переходами друг от друга по задним дворам через калитки и окошки в стенах, и женщины общаются там. На улицу смотрят веранды плотно стоящих домов, на которых сидят мужчины» [Béteille 1965: 28]. В этом замкнутом социальном пространстве живут исключительно только брахманы, все знают друг друга, и говорят, что в таких условиях хорошо растить детей — в приличном окружении и в правильной атмосфере культурности. Этот образ жизни поддерживается тут столетиями. А. Бетей говорит, что сейчас многие богатые люди пытаются купить усадьбу в *аграхара*, но брахманы такого развития событий не допускают, говоря, что те, другие, едят мясо, рыбу, нечистую пищу, от всего этого идут запахи, которые они не терпят, им не понравится, что

«кости от съеденного будут везде валяться» [Béteille 1965: 29]. По моим наблюдениям, уже на подходе к брахманским *аграхара* весьма ощутимо пахнет коровьим хлевом, стойлом: как известно, «пять коровьих» продуктов *панчагавья* (*pañcagavya*) являются эталоном ритуальной чистоты; вероятно, в этом веровании отражены эмпирические гигиенические наблюдения — микробы в такой душливой атмосфере, пожалуй, действительно не живут.

Шривайшнава и *смарта* соревнуются за признание своего статуса наивысшим. *Шривайшнава* претендуют на превосходство на том основании, что они более строго ортодоксальны в своих ритуалах и не признают, как мы бы сказали, богов Малой традиции, как это делают *смарта*. *Смарта* считают, что *шривайшнава* — вовсе не брахманы, а потомки людей разного происхождения, обращенных в индуизм Рамануджей (тут все помнят, что он и сам по рождению не был брахманом). В разных частях Юга доминируют или *шривайшнава*, или *смарта*, и их сравнительное статусное превосходство зависит от численного преимущества в местных общинах. Существует множество *джати* и у *смарта*, и у *шривайшнавов*, названия которых связаны с санскритскими реалиями (у *шривайшнавов*) и производные от топонимов (у *смарта*). Еще во времена Шанкарачарьи группы его последователей назывались «ландшафтными» именами, производными от гор (Гири, Парбат), мест паломничества (Тиртхи), лесных обителей (Аранья) и т. д.

Индийские исследователи относят жреческие группы добрахманического происхождения к числу небрахманских «обслуживающих» каст. Я предпочитаю говорить о служителях добрахманических культов в одном ряду с брахманами, потому что без них социальная картина индуизма будет неполной. Во многих городах, крупных храмовых центрах да и тут, в деревне, эти жрецы работают рядом с «настоящими» брахманами. Культовая практика индуизма эклектична, особенно в южных его версиях, и всем находится приложение. Вот, например, хорошо уже нам известные *пантарам* (*paṅḍāraṃ*), добрахманическое жречество тамильской этнокастовой общности *веллала*. В селениях *чатурмангалам* они имеют маргинальное значение, но в общем ритуальном контексте этого региона их значение очень велико: они служат жрецами в храмах местных богинь-матерей. Вы удивитесь, но именно поэтому *пантарам* являются главными жрецами огромного и, казалось бы, совершенно санскритского храма Минакши в Мадур-

раи — она богиня-мать исторической династии Пандьев и города Мадураи. В деревнях эти жрецы окормляют почитателей богинь-матерей Калиамман, Мариамман, Эллейамман и других божеств этого круга. Например, в изученной А. Бетеем деревне Шрипурам они служили в храме охранительного божества деревни («божества границ деревни») Элангкали [Béteille 1965: 40], которая, как понятно по имени, санскритизирована как одна из ипостасей Кали. В ритуалах почитания этого божества участвуют все, кроме брахманов и «неприкасаемых»: «божество границ деревни» — это важнейший земледельческий культ. Жрецы *каруппан* (Kapurpan) занимаются шиваитскими культами в храмах Шивы, где помогают брахманам. Кроме того, есть добрахманические маги-знахари, они же музыканты, такие как, например, *мелаккаран* (Melākkāran), которые по традиции южного индуизма тесно связаны со *смартами*. Они участвуют в домашних женских обрядах (ритуалы жизненных кризисов, беременности, первой менструации и т. д.): это общая, типичная сфера приложения знаний и умений добрахманического жречества. На юге сильны тантрики, и они отличаются глубоким знанием традиционной медицины.

Небрахманы заняты разнообразным ручным трудом — в их *свадхарме* он составляет обязательный компонент, что подчеркивают все исследователи. Главные земледельческие кастовые группы Тамилнада *веллала*, *ахамудиян*, *калла* (*каллар*) и *падеячи*, будучи *шудрами*, могут и даже должны пользоваться плугом, и многие сами обрабатывают землю. Однако даже самые благополучные и процветающие землевладельцы из этой среды по соображениям статуса не могут отказаться от своей *свадхармы*, и поэтому до почтенного возраста продолжают работать в поле. Считается, что они могут принять respectable образ жизни, становясь «не зарабатывающими себе на жизнь собственными руками» распорядителями работы своих арендаторов, только когда уже весьма немолоды и имеют большое землевладение.

Калла(р), которые теперь именуют себя *сервей* (Servai), *маравар*, которые теперь называют себя *мурпанар* (Murpanār), и *ахамудия* (Ahamudiyā) рассматриваются тут как бывшие племена, что совершенно правильно: все помнят, как они пришли с Декана, где были до того «ворами и разбойниками». А. Бетей в своей книге говорит: «...их боятся большинство людей. *Калла* (Kallār) отличаются своими физическими данными, они крупнее остальных, сильнее и выглядят доминирующе» [Béteille 1965: 84].

Веллала Танджора, часто называемые *пиллей* (Pillai), представляют собой мирных земледельцев, хорошо санскритизированы, и их большинство в регионе. Они, как подчеркивают специалисты, грамотны, учат литературный тамильский язык и стараются знать наизусть тамильские «пятые Веды», рассматривая эти сокровища культуры как собственное наследие предков. К ним присоединяются многие иные местные кастовые группы, даже вступают в брак с ними, и такое явление очень характерно для этнокастовых общностей. В этом качестве упоминаются, например, *кодиккал веллала* (Kodikkaḷ Vellaḷa), которые выращивают бетелевую лозу. Должна сказать, что это трудное и очень специализированное занятие требует большого труда и профессионализма: лоза капризна и легко погибает от избытка солнца, дождя, ветра. Подобными видами ручного мотыжного земледелия традиционно занимаются вчерашние лесные племена, которые освоили разведение разных окультуренных даров леса (а такими является большая часть пряновкусовых растений) при своем переходе к оседлости и земледелию. Этот процесс совпал с стягиванием их в орбиту государственности рисосеющих районов, и он особенно активизировался, когда начались контакты с заморскими купцами и торговыми компаниями. Однако сегодня выращиванием пряностей во многих случаях занимаются местные мусульмане.

В деревнях Тамилнада представлены ремесленники *каммалан*, говорящая на телугу каста деревенских грамотеев и торговцев *найду* (Nāidu) и землевладельцы *редди/кану* (Reddi/Reddy/Kāru), а также маратхские кастовые группы, сохранившиеся от эпохи маратхского правления в Танджоре. Обратим также внимание на *джати* (их несколько) *наянмар* (Nāyanmār), которые ведут свое происхождение от 63 тамильских святых-гимнотворцев эпохи Шангам. Многие ремесленники в связи с развитием фабричной промышленности утратили свои традиционные сферы приложения труда и перешли к земледелию. Исследователи говорят, что они делают это охотно: тамилы любят землю и с удовольствием работают на ней. В группе шудр находятся *шанар/шанан/надар* (Shānār/Shānan/Nādār), добытчики пальмирового сока и изготовители *тодди*, ныне пашенные земледельцы. К группе небрахманов относятся обслуживающие касты: цирюльники, прачки, возницы, пастухи и т. д.

«Первоначальные дравиды» *ади-дравиды* (считается, что в их облике представлен додравидский веддоидный антропологиче-

ский тип), или *хариджан*, составляют 23 % в составе населения дистрикта Танджор [Béteille 1965: 16]. Это *палла* (Pallan), *парейя* (Paraiyan), *тхотти* (Thotti) и *чаккилиян* (Chakkīliyan). *Парейя* и *палла* заняты на тяжелых работах в земледелии (пахота), на рытье и поддержании в работоспособном состоянии бесчисленных на юге ирригационных каналов, перетаскивании земли этих каналов на поля, на строительстве дорог. *Палла* обладают более высоким статусом, потому что они не едят говядину. Кроме того, их берут в работники на поля, и это тоже показатель более высокого статуса. *Джати девендра палла* (Devendra Palla), выделившиеся в среде *палла* жрецы, считается хорошо санскритизированной, и это обстоятельство повышает статус всей кастовой общности. *Парейя* (пария) — христиане, но это оказало мало влияния на их образ жизни. Парии являются эталонными, классическими «неприкасаемыми» — их описывают как пример касты, до недавнего времени употреблявшей в пищу мясо павших коров и осквернявшей остальных «на расстоянии». Уборка улиц, утилизация павшего скота, игра на барабанах во время ритуалов — вот их обычные занятия. *Чаккилия* — кожевники, тоже едят говядину и в ряду «неприкасаемых» стоят ниже всех. Такие кастовые категории, «оскверняющие на расстоянии», называются *тинтал джати* (tiṅṅal jāti).

Ади-дравидам нельзя заходить в брахманские кварталы, храмы и публичные места. Они живут на границах деревни, в селениях, называемых по имени деревни, к которой примыкают, и имени касты, например Кудиданджи Паллачери⁹ [Béteille 1965: 36]. Несмотря на принятые государством законы, запрещающие бытовую дискриминацию этих слоев общества, правила кастового общежития отменить не удастся.

В описанной А. Бетеем деревне было 12 храмов, практически предназначенных для отдельных кастовых групп. Храм Шивы, сооружение впечатляющих размеров, стоял вне *аграхары* и доминировал в деревне, но, например, ортодоксы Айенгары сюда не заходили. Для небрахманов же это был основной храм. Посвященные Ганеше-Винаяке кумирни многочисленны и есть во всех кварталах деревни: это почитаемый всеми культ. В Паллачери свое божество границ Печчи (Pecchī) и свои храмы Кали, у *парейя* католический храм в Парачери. *Парейя* хоронят своих мерт-

⁹ Буквально: «поселение неприкасаемых *палла* деревни Кудиданджи».

вых, как это принято в земледельческих культурах: предки, положенные в землю, охраняют границы территории. Перейдя в христианство, они получили возможность не отказываться от своих обычаев, хотя никакой клановой земли у них уже давно нет: много слоев завоевателей и переселенцев оттеснили их с бывших наследственных территорий. У трех групп *джати* (брахманы, небрахманы и *ади-дравида*) выделены свои отдельные площадки для ритуала сожжения скончавшихся. *Палла* только недавно переняли этот обычай, и им выделено место около специального колодца, для остальных — на берегу реки.

В общинных религиозных процессиях ятра (*yātrā*), когда совершается выезд статуи богини Кали на колеснице и ритуальное освящение всего пространства селения, участвуют все насельники местности независимо от кастовой принадлежности.

Брахманы.

Варна брахманов объединяет исключительно брахманские *джати*, поэтому она не только является престижно-статусной категорией, но и сохраняет функции социальной группы. Этот «кастовый комплекс, крупнейший и сложнейший по составу, включает более 800 *джати*» [Ketkar 1909: 81], и его численность, по оценкам, должна быть не менее 44–45 млн. человек. Брахманы расселены неравномерно, почти половина их сосредоточена в долине Ганга, особенно высокая плотность наблюдается в штате Уттар Прадеш.

Брахманский комплекс состоит из *джати*, наследственное занятие которых — изучать и преподавать Веды, выполнять ритуалы для «дваждырожденных», принимать дары от «дваждырожденных». Составляющие эту варну *джати* не связаны с определенным этносом или этносами. Она формировалась по сословному признаку. Однако своеобразный хозяйственно-культурный тип у варны брахманов есть: знатоки брахманических традиций говорят, что брахманы занимаются всеми видами интеллектуальной деятельности и ни в коем случае не занимаются физическим трудом. Физический труд — абсолютное табу для брахманов. «Некоторые люди живут своей головой, а другие своей физической силой. Есть два пути жить в этом мире», — объясняет Дхармаранья-пурана [Das 1990: 29]. Брахманы неизменно устраиваются таким образом, чтобы общество кормило их в обмен на интеллектуальные занятия и жреческие услуги. Никто,

кроме брахмана, не может быть жрецом, наставляют санскритские тексты. Поэтому первый символ санскритизации общины — обретение собственного жреца-брахмана. С древности брахманы ни в коем случае не пренебрегали возможностью занять какую-нибудь влиятельную государственную должность, и должность министра при дворе всегда считалась брахманской. Уже во времена Артхашастры это была широко распространенная практика. Они могли заниматься многими уважаемыми занятиями, чтобы обеспечить себе жизнь, и становились раджами и полководцами, и лавочниками, и земледельцами, даже ростовщиками. *Апад-дхарма* (*āpaddharma*) брахманов имеет широкие рамки. Сегодня большинство брахманских *джати* — нежреческие. И это связано как с особенностями формирования варны брахманов, так и с «ситуацией на рынке труда» для жрецов. Санскритизация не смогла обеспечить всех их собственными общинами *дждаджмани* и землями, но стремление к этому было заметно уже в эпоху зарождения буддизма и джайнизма. Вкус к землевладению они не утратили. Очень многие разошлись по стране в качестве мирских брахманов-*локика* (*laukika/lokika*). Их очень много там, где бывала в разные периоды истории своя индийская «целина», то есть массовое освоение новых пахотных земель — в восточных районах долины Ганга, на границе Конкана и Декана, на орошаемых землях Юга. Поэтому теперь там брахманов-землевладельцев сравнительно много. Те, кто не успел поучаствовать и в этих предприятиях, оставили для себя право занимать любые должности, требующие интеллектуальных усилий и грамотности. Так сложилась внутренняя статусная иерархия брахманов.

Наиболее желанная и наиболее уважаемая профессиональная специализация брахмана — это *шастри* (*śāstrī*), ученый знаток брахманических наук-*шастр* (*śāstra*); он не занимается проведением ритуалов для людей и делает это только для себя и своей семьи. Самые важные занятия — изучать и преподавать *шастры* — сообщают тем брахманам, кто занят только этим, чрезвычайно высокий статус. Пандиты и гуру, которые в числе своих учеников имеют одних брахманов, составляют высший класс учителей. В прошлом обучение у гуру было единственным источником получения образования для «дваждырожденных». Сегодня классическое брахманическое образование интересует, по-видимому, только самих брахманов: традиционные науки требуют большого труда, времени, но не являются равнозначными школь-

ному или университетскому образованию, не дают преимуществ при поступлении на службу. Брахманические *шастры* — это грамматика, риторика, поэзия, логика, философия; необходимым считается знание текстов классических дхармашастр, грихьясутр, дхармасутр и т. д. Ученые брахманы — часто землевладельцы. Их предки получили за свои заслуги в учености участки земли, освобожденные от налогов, и теперь потомки благоденствуют в качестве землевладельцев, занимаясь науками для своего удовольствия. Если земли нет, то *шастры* могут пользоваться вспомоществованием и поддержкой со стороны почитателей и домохозяев — подаяние ученому брахману считается благим делом. На Юге такие не имеющие собственных средств ученые брахманы называются *бхикшиу*. «Богатые и благополучные в социальном отношении брахманы не совершают ритуалов даже в собственном доме» [Chaudhuri 1979: 164]. Есть малоизвестный факт: другим источником доходов для жрецов, чувствующих себя уверенно в *шастрах*, было участие в дебатах и дискуссиях. В классическое время и при дворах могущественных правителей на погребальных церемониях эти дебаты занимали место музыки и танцев, которыми сопровождаются радостные церемонии.

Знание Веды — это запоминание наизусть ведических гимнов, особенно тех, которые необходимы брахману для выполнения его личного ритуала. Ученику разъясняют, какие стихи в каком ритуале использовать. Он может запомнить какую-нибудь из четырех Вед целиком; это необходимо, если брахман зарабатывает себе на жизнь выполнением жреческих обязанностей. Брахманские фамилии типа Дубе, Тивари, Чаубе, производные от санскритских Дживеди, Триведи, Чатурведи, означают, что некий отдаленный предок семьи некогда знал наизусть две, три, четыре Веды. Запоминание Веды, как считалось, занимает около восьми лет¹⁰; это обучение ведет наставник-гуру, занимаясь с учеником индивидуально, и обычно ученик живет в доме учителя. Иногда юный *брахмачарин* учится у собственного отца вместе с братьями разных возрастов. Изучение Веды — это вполне механическое запоминание, и существуют интересные мнемотехнические приемы для безошибочного зазубривания текстов. Известно, что уме-

¹⁰ Примерно столько же требуется на то, чтобы обойти пешком всю Индию. Этот второй способ постижения истин считается самым правильным для святых и учителей *бхакти*, которые черпают свою мудрость не из книг, а из общения с людьми, собственных наблюдений и откровений свыше.

ние писать и читать считается препятствием для развития памяти: человек начинает подсознательно надеяться на записи. Веды долго оставались незаписанными, передаваемыми изустно, чтобы не осквернить священный текст. Подобное установление способствовало и сохранению исключительности положения самих брахманов. Д. Инголлс пишет: «Всегда существовал обширный рынок потребности в услугах знатоков текста Веды. Они были нужны на свадьбах и похоронах, они были нужны в сотнях церемоний, которые индуисты высшего и среднего класса находят необходимыми. Если жена ночью видела кошмарный сон, если у ее сына поднялась температура, муж принял нечистую пищу во время поездки в город — для всех этих обстоятельств есть свой обряд отворотить зло. Кроме того, бывают ситуации, когда коммерческие дела идут плохо, бывают солнечные затмения и праздники. Автор знал некоего жреца, знатока Яджурведы, который обычно ходил со своими сыновьями в соседнюю деревню за день до новолуния и до полнолуния. Он появлялся в доме каждого своего подопечного и говорил им, что на следующий день будет праздник. А иначе, — говорил его сын, — они бы и не знали этого, ведь они не брахманы. Подопечные семьи давали жрецу за это овощи и рис, которые его сыновья тащили домой» [Ingalls 1958: 210].

Метод обучения *шастрам*, как и место такого изучения, отличается от того, по которому изучаются Веды. В то время как повторяющий Веды ученик «натаскивается» одним наставником обычно прямо в своей деревне, *шастри* получает образование в особенной школе, где много учеников и наставников, и такая школа обычно находится в городе. Традиция изучения *шастр* процветала в столичных городах индуистских правящих династий, в центрах паломничества, в храмовых городах. При дворах средневековых правителей брахманическая ученость стояла очень высоко и пользовалась поддержкой правителей: она говорила об уровне санскритской культуры и большом благочестии правителя и всего государства. Буддисты ввели привычку слушать диспуты и вести интеллектуальные беседы со специалистами на темы вечности и жизни. Именно тогда ученые брахманы обрели свои землевладения, и некоторые из них передаются в одной семье столетиями. Золотой век брахманической учености завершился с установлением власти мусульманских династий в XIII в. После этого традиция поддерживалась лишь в крупных храмовых городах Юга, в Варанаси и некоторых других местах.

Некоторые брахманы оставляют размеренную жизнь респектабельного домохозяина и отказываются от богатств мира ради отшельнической жизни. Многие из них становятся духовными наставниками-гуру для добродетельных домохозяев. Гуру всех классов, включая тантриков и *вайшнава*, настаивают на необходимости духовного учительства для каждого человека. Есть учителя, которые наставляют даже *шудр* и женщин, невзирая на то что в санскритской традиции и тем и другим запрещено изучать Веды и мантры. Их последователи составляют некоторые так называемые «секты» (*saṃpradāya*) индуизма. Жрецы храмовые и жрецы, окормляющие отдельные семьи, — это следующий профессиональный класс брахманов. Первые из них имеют более высокий статус. Жрецы, проводящие ритуалы по заказу «клиентов», не могут совершать ритуалы для всех и любых *джати*. Уже в варне *шудра* низшие слои не могут претендовать на услуги брахмана. Сравнительный статус жрецов-брахманов зависит от статуса тех *джати*, которым они служат в качестве домашних жрецов. Но, как считают индийцы, жреческое служение в храме по своему статусу выше, чем служение частным лицам: в храме есть фиксированная плата за труд, а в семье брахман «просит работу как милостыню». Самыми низкими в иерархии стоят те, которые совершают повседневные ритуалы в домах богатых людей из числа *шудр* и получают за это деньги. Они считаются кем-то вроде высшего разряда домашних слуг. При этом есть понимание, что профессия жреца — жертвенная, он контактирует с разными людьми и магизмом их судеб и обстоятельств, расплачиваясь своими собственными психофизическими ресурсами. Именно поэтому общество должно о своих жрецах заботиться, считают индийцы.

Профессиональные жрецы обычно хорошо знают санскрит, литургический порядок для разных культов, а также обряды, необходимые в повседневной жизни. Кроме того, они должны владеть началами астрологии. Общее правило таково, что жрецы «... всегда берут с собой нужный текст на церемонию, потому что считалось нормальным во время проведения ритуала держать перед собой открытую книгу или даже прерваться, чтобы проконсультироваться с книгой. Это считалось абсолютно правильным, потому что слова гимнов должны быть прочитаны точно, а жесты и движения соответствовать правилам. Если произошла ошибка в рецитации или пении, недостаточно повторить ошибочное место; все песнопение должно быть повторено, чтобы его эффект не

снизились» [Chaudhuri 1979: 167]. Брахманы также могут зарабатывать на жизнь, разъясняя мифологию, читая публично религиозные тексты, особенно *пураны* и эпос, иногда сочетая чтение с собственными комментариями. Некоторые из этой категории обрели хорошую репутацию как чтецы и приглашались по случаю торжественных дней в хорошие семьи развлечь публику.

Структура брахманских *джати* уже рассмотрена в главе 3-й. Псевдородственные кланы (*готры*) и квазиплемена брахманов (*джати*) формируются по линиям школ ритуала и линиям духовного учительства. История брахманской варны довольно хорошо документирована. В ходе санскритизации брахманский слой *джати* включил в свой состав некоторое количество жрецов племенных культов. В массе своей добрахманические жрецы лишились места служения и жреческих обязанностей, но их потомки до сих пор помнят прежний социальный статус и роль собственных кланов. Те, кто остался в профессии, не могут рассчитывать на высокое жреческое положение, даже если они вошли в брахманский комплекс *джати*, но чаще всего они и вовсе оставлены за его пределами, отнесены к категории «обслуживающих» *джати*. В этом качестве они очень востребованы в почитании культов Малой традиции индуизма, в среде *шудр*. Они обладают знаниями, относящимися к традиционной медицине и магии, умеют лечить змеиные укусы и т. д. Их услугами пользуются даже в высококастовых семьях — в случае болезней, для проведения ритуалов беременности, для отвращения сглаза и т. д., особенно в женской культуре (которая, как известно, относится к разряду культуры *шудр*). В эту категорию входят жрецы-*паураника* всех градаций и культов, а также асторологи *джоши* (Jōṣī), врачи *вайдыя* (Vaidyā), знахари и предсказатели *оджха/джха* (Ojhā/ Jhā).

Брахманы-жрецы входят в обширную высшую категорию *вайдик* (Vaidik, букв. «ведические»). Нежреческая категория брахманов носит название *локика* (laukika, букв. «мирские»), и ее представители никогда никакими ритуалами не занимаются, в Ведах несведущи и в лучшем случае умеют читать гимн *Гаятри* (Gāyatrī). Я думаю, что это даже не вопрос семейной традиции, это вопрос неконтролируемого раздувания престижной варны брахманов в эпохи социальной нестабильности и потрясений. Более того, хорошо заметно, что «мирские» брахманские *джати* сохраняют в своих семьях традиции житейской ориентированности и ловкости в делах, унаследованных от первых в семье

брахманов; при этом они обладают статусом личной и юридической неприкосновенности, который традиционно сопутствует положению брахмана (современное законодательство уравнило брахманов с остальными в уголовном и административном праве, но их исключительный общественный статус не может не учитываться даже сегодня — мы это видим по индийским фильмам). Думаю, что большая часть брахманов *локика* — потомки относительно грамотных каких-то деревенских счетоводов, храмовых служек и т. п., которые обратили к своей пользе некие удачно сложившиеся повороты судьбы: например, оказались среди не слишком продвинутых в знаниях пастухов-скотоводов или в отдаленной глухой небогатой деревушке. Там, пожалуй, написав два-три слова и пробормотав какие-то мантры, они могли сойти за «уставшего от тягот жизни и все забывшего» брахмана. Достаточно двух-трех поколений такой легенды, и все будут считать вас брахманом, которому «не нравится» изучать Веды. Во всяком случае заметная концентрация мирских брахманских *джати* в местах индийской «целины» говорит в пользу этого неуважительного предположения. С точки зрения социальной антропологии они интересны и тем, что их *джати* структурируются совершенно обычным способом — как кланы и *джати* деревенских счетоводов или мелких писцов. Они не ведут линию учительства или школы ритуала. Брахманы-*локика* по своей кастовой специализации — чиновники и мелкие делопроизводители, бумагомаратели, они занимали и занимают административные должности любого вида. Из них наиболее известны объединения (комплексы) брахманских *джати конканастха* (Konkanasthā) и *дешастха* (Deśasthā) в Махараштре, провозглашающие себя первоначальной жреческой элитой страны маратхов, но занимающиеся чиновными профессиями и банковским делом.

Джати читпаван (Chitrāvan) из числа выходцев с Конканского побережья *конканастха* (Konkanasthā) особенно знамениты тем, что «выглядят самыми светлокжими, и у некоторых из них серые глаза» [Hutton 1946: 18]. Еще они знамениты своими уникальными карьерами: представители *читпаванов* выдвинулись на административной службе в послемогольской Махараштре и, будучи главными министрами при потомках Шиваджи, в XVIII — начале XIX в. держали в своих руках политическую власть в Маратхском государстве; они известны как пешвы (peshwa). *Читпаваны* носили фамилии Кархаде, Кулкарни, Шенви и т. д.

и делали карьеры как грамотные деловые люди. Они становились писцами, клерками, не гнушались торгово-финансовыми предприятиями, и С. Бейли вслед за авторами средневековых источников называет их «люди пера, лампы и весов» [Bayly 1999: 66 ff]. Они оказались тесно связаны в своих профессиональных занятиях и в круге общения со слоем *дешмукхов* (Deśmukh), сборщиков налогов. *Дешмукхи-локика* — брахманы деканского происхождения (Deśasthā), занимаются всем, что приносит выгоду, пользуясь своей грамотностью и большими связями; брахманский статус их невысок. Они и сегодня остаются тесно сплоченной общиной Махараштры и соседних районов Гуджарата и носят фамилии-тителы Десаи, Дешпанде, Дешмукх, Патил (Патель). Сегодня многие бывшие *дешастха локика* брахманы относят себя к брахманской *джати читпаван*.

Брахманские *джати* включаются в объединения (комплексы *джати*) по территориальному признаку. Названия брахманских объединений — топонимические; идентичность по месту происхождения является для брахманов вторым по значению параметром идентификации после школы ритуала. Он особенно важен при миграциях. А расселяться брахманам приходится — в поисках места приложения своего труда.

Главные объединения брахманских *джати* таковы: *панч гаура* (pañc gauḍa, «пять северных», букв. «светлых») и *панч дравидра* (pañc draviḍa, букв. «пять дравидских»). Они включают квазиплемена-*джати сарасват* (Sāraswat), *каньякубджа* (Kanyākubjhā/Kannaujī), *гауда* (Gauḍa), *уткала* (Utkala), *майтхила* (Maithila) и *махараштра* (Mahārāṣṭra), *андхра* (Āndhra), *дравидра* (Draviḍa), *карната* (Karnāṭa), *гуджрати* (Gujrātī) соответственно. К этой очень древней классификации обычно добавляются еще 12 территориальных объединений брахманских *джати* — такие как *бенгали* (Bangālī), *кашмири* (Kaśmīrī), *бихари* (Bihārī) и т. д. Некоторые брахманские объединения насчитывают сотни тысяч и миллионы человек, широко расселены по разным областям страны и говорят на разных языках, при этом память о территориальном происхождении сохраняется бережно: место происхождения является важным статусным маркером. Северо-западный угол максимально ритуально чистый, поэтому кашмирские брахманы считаются наиболее высоко стоящими в иерархии. При этом варна брахманов не имеет органов управления, которые контролировали бы деятельность всех брахманов. Ни

государство, ни другие кастовые общности не вмешиваются в их дела. Их статус и место в социальной и ритуальной макросистеме установлены ими самими и поддерживаются вековыми традициями.

Бенгальские *джати* тоже имеют территориальные названия: *пашчатъя вайдика* (Paścatyā Vaidika) — иммигранты из Канауджа; *рархия* (Radhiyā) — местные бенгальские *локика*, *барендра* (Bārendra) — местные бенгальские *локика*, *дакшинатъя вайдика* (Dakṣiṇatyā Vaidika) — переселенцы с Юга, *мадхъя шрени* (Madhya śreṇī) — местные бенгальские *локика* и т. д. В этой среде выделяется категория так называемых «семисот» *джати*, *сапташати* (Saptaśatī), искусственно составленная из брахманов первой волны санскритизации. Типичная фамилия бенгальских брахманов Бхаттачарья (букв. «уважаемый учитель», обычно учитель санскрита) и другие подобные фамилии часто принадлежат брахманам-*вайдика*. Для брахманов-*локика* характерны фамилии-титлы: Чакраварти (букв. «вращающий колесо, правитель»), Рой (букв. «богатый человек», аристократичная фамилия для высших слоев общества), Чаудхури (неточная форма санскритского титула *чатурдхурин* — «обладающий четырьмя колесными осями»). Эти титулы второй и третьей варны, характерные для государственных служащих, остались от старинной традиции государственности и были конституированы в качестве брахманских в то время, когда бенгальские служивые кланы оказались в близости столичного города Калькутты. Теперь этот вид брахманских фамилий не только популярен во всех высших кастах, но даже принят некоторыми мусульманскими кланами. Брахманы *рархия* и *барендра* именуют себя титулом *упадхья* (Upādhyāya, «помощник учителя»), поэтому их фамилии звучат как Мукхопадхья, Бандьопадхья, Чаттопадхья, Гангопадхья, и эти двухсоставные фамилии получились от объединения названия пожалованной деревни и титула *упадхья*. Среди них есть свои Бхаттачарья, Маджумдар, Рой, Чаудхури.

Рархия широко известны своими гипергамными обычаями. Их около 100 кланов, и они состоят в четырех *бирадари*, среди которых *кулин* (Kuḷīn) наивысший по статусу. В *бирадари кулин* создается функциональная полигиния: *кулин* может отдать свою дочь только *кулину*, а иначе его статус утратится. Мужчина-*кулин* может жениться на дочери *кулина* же или взять жену в нижестоящем *бирадари*. Это привело к тому, что *кулины* практически пере-

стали заниматься жреческими и иными брахманскими обязанностями и стали связывать свои жизненные успехи с удачными брачными союзами с представительницами нижестоящих *бхарадари*. «Их наследственный ранг делал их ценными женихами для богатых *рархия*, и многие из них в прошлые времена сделали заключение все новых брачных контрактов своей единственной профессией. *Кулин* высокого класса мог жениться на более чем 100 женах безо всякого труда, и до сих пор есть такие, у кого столько жен, что нужно вести особые списки и составлять расписание, к кому, когда и куда идти. Не только каждый брак, но и каждый визит к жене приносил *кулину* ценные подарки, а так как его жены и дети содержались отцами жен, *кулин* мог проводить свои дни в комфорте, не занимаясь ни службой, ни какой-либо работой. Сыновья *кулинов* часто становились богатыми, наследуя имущество родственников по материнской линии», — писал бенгальский брахман в конце XIX в. [Bhattacharya 1995: 31].

Брахманы *барендра* служили мусульманским правителям на официальных должностях; в этих семьях имена звучат в смешанном индо-исламском стиле, например Рай Бахадур Сарат Чандра Рой. Обычные для них фамилии Лахири, Саньял, Багчи, даже Кхан.

Брахманы исторической области Митхила, *майтхила*, обладают прославленным статусом: великий законодатель Яджнявалкья был из их числа. Среди них много землевладельцев, которые называют себя «махараджа», «раджа», «заминдар». Фамильные имена — Мишра, Оджха или Джха, Тхакур («землевладелец, хозяин»), Патхак («чтец Махабхараты и *пуран*»).

Брахманы, происходящие из старинного города Канауджа, обладают очень высоким статусом и встречаются практически везде в Северной Индии. Обычные для них фамилии — Авастихи, Мишра, Дикшит, Дубе/Двиведи, Тивари/Триведи, Чаубе/Чатурведи, Панде/Пандей, Ваджпаи.

Брахманы Южной Индии, о которых уже много говорилось, представляют собой очень интересную социальную группу. Среди них линия разделения между теми, которые посвящают свою жизнь религии, и мирянами очень четкая и соблюдается гораздо строже, чем на Севере. В Бенгалии и Хиндустане брахман, который зарабатывает на жизнь светскими занятиями, вполне может выполнять функции гуру или жреца и получать религиозные дары. В Южной Индии светские брахманы не могут получать ре-

лигиозные дары и совсем отлучены от исполнения жреческих дел. Здесь мирские брахманы называются *нийоги* (Niyogī), и *вайдик* брахманы (Vaidik) не вступают с ними в брак. Повторю, что на Декане мирские называются *локика*, а те, которые служат религии, именуются *бхикшу* (bhikṣu) — со времен, когда буддийские проповедники и монахи в монастырях практиковали эту нестяжательскую модель религиозного благочестия. Южноиндийские брахманы, если они не вишнуиты, находятся под духовным началом того или иного связанного с Шанкаррой монастыря; они и есть *смарта*. «Глава монастыря Шрингери, расположенного у истока реки Тунгабхадра в Майсоре, имеет такую же власть над *смарта* индуистами Юга, как папа римский над католиками» [Klostermaier 1989: 333].

По традиции к категории южноиндийских относятся брахманы Гуджарата. Наиболее аристократичные и влиятельные *джати* — *аудичья* (Audicyā), *нагар* (Nāgar), *раиквар* (Rāikwād), *бхаргава* (Bhārgava), *шримали* (Śrīmālī), *гирнар* (Girnār). Многие из них имеют высокое светское положение и весьма состоятельны. В среде гуджаратских брахманов заметен слой брахманов, специализирующихся на «бытовых» чистых занятиях: *джати санчора* (Saṅcorā) специализировалась на поварском искусстве, *вадодра* (Vaḍadarā) служат домашними слугами и водносами, поварами. Это связано с тем, что последователи популярной в этих краях «секты» *бхакти пушти-марг* (puṣṭimārga), обычно состоятельные горожане, нанимали только брахманов для приготовления ритуально чистой еды в храмы и богатые дома. Брахманы *нагар* Гуджарата — это жрецы для *джати нагар бания* (Nāgar Banīyā) из категории вайшья. Их статус очень высок и имена характерны: Гаури Шанкар, Удай Шанкар и т. д. *Шримали*, брахманы Раджпутаны, занимают очень высокое положение и с религиозной и с социальной точек зрения. Они — жрецы для *шримали бания* и для всех высоких *джати*, включая других брахманов и даже джайнов.

В контексте нашей темы нужно отметить, что брахманские *джати* ввиду своей чрезвычайной обособленности от остального населения, тщательно поддерживаемого «особо чистого» образа жизни не обнаруживают тенденций к участию в иных, чем брахманские, идентичностях. Напротив, уже с XIX в. их самих часто исключают из состава складывающихся территориальных этнокультурных идентичностей: брахманы как носители ценно-

стей санскритизации рассматриваются как посторонние, чужеродные, мешающие национальному развитию элементы. Это всегда происходит под влиянием добрахманических элит и в их интересах.

Вызов брахманам как самым образованным слоям общества пришел со стороны *каястха* (Kāyastha, букв. «стоящие около тела (своего начальника)», чиновный люд). Это широкий слой каст и *джати*, и к настоящему времени они добились для себя места сразу вслед за брахманами. Они представляют собой конкурентов мирским категориям брахманов и возвысились в ходе разных связанных с активизацией государственной власти мероприятий. Они упоминаются в источниках начиная с периода Гуптов как деловые люди государства: чиновная бюрократия, финансовые распорядители, знатоки законодательства, министры, а также писцы, счетоводы, делопроизводители и знатоки всякой иной светской грамотности на так называемых региональных языках общения и делопроизводства. Санскрит таковым не был — это священный язык. *Каястха* писали документы, налоговую отчетность, помогая всем властям: на высоких министерских должностях могли сидеть брахманы, но они вряд ли составляли бумаги. «К IX в. *каястха* развились в касту, но получили невысокий ритуальный статус, потому что считалось, что происходят они от союзов брахманов с *шудрами*» [Thapar 1974: 112]. Уже к XI в. они стали чрезвычайно распространенным комплексом *джати*, и многочисленные *джати каястха* с эпитетами топонимического типа (*Гауда каястха* и т. п.) процветали в разных государствах при разных династиях. Чем больше возникало государств, тем больше становилось *каястха*. В средние века этот кастовый слой уже не смущаясь объявлял себя «мирскими» брахманами.

Сегодня во многих локальных иерархиях, особенно в городских схемах общения, *каястха* стоят на первых местах, даже выше, чем брахманы, и я пока не знаю объяснения этому явлению.

***Джати*-«секты».**

Особое место занимают *джати*, имеющие в своей основе группу последователей святых людей и религиозных учителей *гуру* (guru), *свами* (swāmī), *сант* (sant), учения которых характеризуются особенностями культовой практики и доктрины. Часто

это небрахманические и даже антибрахманические учения, созданные религиозными реформаторами и народными пророками и святыми. Они носят аутентичное название *сампрадая* (*saṃpradāya*), и это «традиция, сфокусированная на отдельном божестве, часто региональная по характеру, в которую ученик инициируется своим гуру» [Flood 1996: 134]. Гуру (если он не является создателем собственного учения) стоит в линии учительства *парампара* (*param-para*), которая идет от отца-основателя учения или от самого особо почитаемого центрального божества.

Модель учительской общины хорошо известна еще со времен первых джайнских и буддийских общин. Эти доктринальные и культовые сегменты индуизма, которые обычно называются «секты», вполне удобно называть термином «деноминация». Они становятся фактором «равенства-братства по судьбе» и приводят к формированию новых и воспроизводству уже существующих капсулированных социальных сегментов. Каждый такой сегмент представляет собой группу последователей вероучения конкретного учителя и воспроизводится по законам организации *джати*. Они по форме ничем не отличаются от других *джати*, хотя являются в некотором смысле «искусственными», абсолютно повторяя в своей квазиплеменной форме *готры* и *джати* брахманов. Кроме того, многие общины столь массовые, что в них легко прорастает прежнее кастовое деление. Многие секты *бхакти* не допускали инициацию «нечистых» групп; некоторые позволяли стать своими гуру только людям брахманского происхождения. Традиция учительства в индийской культуре имеет значение верификации учения. Некоторые учителя могут требовать от своих последователей соблюдения целибата — тогда мы имеем дело с аскетическим орденом. Иные могут включать в свой состав «домохозяев» и женщин, представителей разных кастовых групп, и подобных *гхарбари сампрадая* (*gharbarī saṃpradāya*) тоже много.

Аскетический орден в индуистской традиции — это добровольная ассоциация отшельников, которая присоединяет новых членов как учеников тех гуру, которые уже принадлежат к ордену. Новые члены в ордено появляются не по праву рождения от его представителей, как в обычной *джати*, а через инициацию. Инициация в орден повторяет рисунок брахманического обряда *упанаяна* (*upanayana*) и обретения *готры* и *правара* с той только разницей, что обряд проводится для «недваждырожденного». Кандидат в любой индуистский орден во время инициации полу-

чает идеальную секретную ритуальную формулу, или мантру божества этого ордена, типологически единую с *правара* брахманов. Человек, который передает эту формулу иницилируемому, является гуру новопосвященного. Некогда он в свою очередь получил знание от своего гуру, и так далее в глубь поколений, вплоть до основателя ордена, который также получил его от своего гуру, через него традиция восходит к самому богу — например, к Раме. Поэтому организация ордена определяется связями между гуру и учениками и поддерживается во времени постоянным инициированием новых членов. Так формируется духовная линия передачи традиции ордена, и это аналогия передаче школы ритуала в брахманической *готре*. В социальном плане целибатные ордены структурируются как кланы псевдородственников и называются *кула*; они повторяют модель формирования брахманской *готры*. В своих внешних социальных связях орден ведет себя как кастовая общность, имеющая свою профессию, в той степени, как им самим это удобно и нужно для налаживания отношений с соседями-обывателями.

В тех случаях когда речь идет о линиях учительства, включающих домохозяев и их семьи, они структурируются как *джати*: главным маркером статуса такой *джати* становится ее принадлежность к конкретной линии учительства. «Принадлежность к *сампрадая* может быть предписана фактом рождения в *сампрадая* отца или вступлением в ряды учеников определенного гуру. Но и тогда дети этих последних в принципе должны пройти инициацию в общину, если пожелают в ней состоять; нередко это простая формальность» [Klostermaier 1989: 164]. К. Фуллер отмечает: «Можно представить себе два идеальных типа (общин): идеальная каста, вступление в которую обусловлено исключительно рождением, и идеальная секта, в которую вступают исключительно присоединением. Все секты или варианты культа, которые выросли в рамках индуизма, выглядят так, будто они первоначально формировались присоединением по своей воле» [Fuller 1991: 202]. Однако ситуация более сложная. Живущие в миру сторонники *сампрадая* не отказывались от своих *джати* и варновых статусов. Они оказывались в составе «секты» по традиции семьи, через своих *гуру*-наставников. Даже многие целибатные ордены принимают таких женатых домохозяев в свой состав: они приезжают и живут какое-то время в обители, получая наставление, внося свой вклад в благополучие общины и т. д.

Даже в самых строгих и закрытых орденах постоянно находится немалое количество мирян-почитателей, которые селятся тут временно на правах трудников.

Есть ордены направлений *шайва* и *вайшнава* (шиваитские и вишнуитские); почитание Шивы и Вишну может быть и санскритским, и несанскритским. Соответственно в направлении *вайшнава* это будут высшие санскритские традиции *бхакти* (последователи Рамануджи, Мадхвы и Чайтаньи особенно) и разнообразные *бхакти сампрадая*, которые основаны народными пророками и в отличие от первых не сосредоточены на разработанных учителями-философами догматических или метафизических положениях: они предлагают особый путь служения Богу и некое несложное морализаторское этическое учение, например, *кабирпантхи* (Kabīrpanthi). И те и другие могут предлагать аскетический путь *вайрагья*. Для орденов направления *шайва* основой являются санскритская текстовая традиция *шайва сиддханта* (Śaivasiddhānta) или несанскритское почитание грозных ипостасей Шивы и Шакти. Шива — самый главный отшельник, великий *тьяги* (tyāgi), поэтому практикующие йогу и тантру шиваитские аскеты-*санньяси* развили самые изощренные традиции почитания и самого Шивы, и грозного ужасного Рудры. Среди первых — *вирашайва* (Vīraśaiva) и *паишупата* (Pāśupata), среди вторых — *каламукха* (Kālāmukha) и *капалика* (Kāpālīka). Последние практикуют такие обряды и такой образ жизни, что рассказывать об этом не совсем приятно, да и не знают исследователи этих неудобных подробностей во всей полноте. Шиваитские ордены практически все целибатные и не принимают мирян.

Респектабельные формы шиваитского аскетизма связаны с именем гениального Шанкары и основаны на санскритской *веданте*. Шанкара жил в VIII в. н. э. и основал орден монахов, который со временем дал десять сект, которые существуют до сего дня. «Начиная со времен Шанкары то почтение и восхищение, которое в народе было направлено на буддийских монахов и учителей, повернулось в сторону его немногочисленных последователей. Эти монахи *веданты* имели некоторые такие качества, которые были очень привлекательны и заслуживали почтения и восхищения. Шанкара настаивал, чтобы они действительно отказались от всего, не только от семьи и имущества, они должны даже отказаться от брахманской гордыни. Это был первый проповедник *веданты*, который настаивал на том, чтобы его ученики не

носили священный шнур “дваждырожденных”. <...> В равной степени важными для этого учения были нефилософские гимны, которые он или его последователи создавали для своих бродячих монахов, гимны, которые воспевают со страстью свободу и единство человечества. Для монахов, которые пели гимны *веданты*, освобождение *мокша* означало прежде всего свободу от ритуала, свободу от социальных связей» [Ingalls 1958: 214]. В ордене шанкаритов принимаются только «дваждырожденные», и они проходят глубокую интеллектуальную подготовку. Во время инициации шанкариты получают имена, оканчивающиеся на лексему *-ананда* «блаженство, удовольствие» (Вивекананда — «находящий удовольствие в знании особенного», Даянанда — «удовольствие в доброте» и т. д.). Они ходят в одеждах цвета охры. Для защиты собственного ордена и его монастырей уже в ранний период своего существования шанкариты создали отряды аскетов-защитников, неодетых и вооруженных трезубцами *дашанами нага* (Daśanāmi nāga), которые вступали в противоборство с подобными отрядами вишнуитских орденов *чатурсампрадая нага* (catursaṃpradāya nāga) и иными обидчиками. У шактов-тантриков не менее 12 *сампрадая*, и они распадаются на группы правой и левой руки. Самые известные тантрики — так называемые *канхата йоги* (Kānpḥāṭa Jogī, букв. «йоги с рваными ушами»).

Почитание самого Вишну в *бхакти сампрадая* — редкость: обычно объектами мистического поклонения становятся Кришна и Рама. Последователи Рамануджи *шривайшнава* — одна из четырех основных традиций вишнуитской *бхакти*, к которой относятся также учения Мадхавы (*Брахмасампрадая*), Валлабхи (*пушти-марг*) и Нимбарки. Последователи Чайтаньи относятся к *Брахмасампрадая*, хотя очень разрослись и развились. Вайшнавизм в целом сформировался на основе пуранической религии как конгломерат учительских традиций. Чайтанья основал бенгальскую традицию почитания Кришны и Радхи, ныне преобладающую в Бенгалии, Ориссе и Вриндаване-Матхуре, на родине бога Кришны. В Махараштре объектом поклонения бхактов стал культ Витхобы, на севере Индии большим влиянием пользуется аскетический орден *Рамананди*. Общинный центр традиции *шривайшнава* находится в Шрирангаме. Вишнуиты-аскеты называются «вайраги».

Последователи Рамананды (родился около 1300 г.) входят ныне в крупное религиозное объединение *шрисампрадая*

(Śrīsampradāya). Они почитают Ситу и Раму, в ученики принимают мужчин и женщин из всех варн. Рамананда имел 12 учеников, и они создали подсекты. У них сотни религиозных центров, где обитают очень активные и пылкие, часто неграмотные почитатели Ситы и Рамы. К своему имени при инициации они добавляют окончание *-dāsa* (*-dāsa*), поэтому называются также Рамдаси. В ордене Рамананди развилась сложная внутренняя структура, которая частично определяется его взаимоотношениями с окружающим кастовым обществом. Внутри ордена есть разделение на две линии: отказавшиеся от мира аскеты и миряне, и они претендуют на превосходство друг над другом. Среди отшельников организация *джати* не имеет никакого значения, а среди мирян имеет, несмотря на антикастовую направленность учения. Учение Тулсидаса, который, как считается, входил в орден Рамананди, — главный источник догматической традиции ордена. *Садху* ордена Рамананди состояли в вооруженных монашеских корпорациях, возглавляемых брахманскими отшельниками. Они были особенно активными в XVIII–XIX вв., и не только как воины веры, но и как торговцы, наемные солдаты и духовные наставники учений *бхакти*. Сегодня многие *чамары* присоединяются к этому направлению *бхакти* и верят, что Рамананда и сам был *чамаром*.

Последователи Валлабхачарьи отличались возвышенными формами почитания Кришны, своей приверженностью к роскошному эстетичному культовому и бытовому антуражу, великолепной кухней и воспеванием мирской жизни домохозяина.

Типологически сходная ситуация наблюдается в случае обращения индийских *джати* в христианство. «Когда индуист присоединяется к новому культу, он сохраняет полученную по рождению касту, и его статус остается неизменным. Например, протестантские церкви Кералы считаются низкими по статусу потому, что в их состав вошли в основном выходцы из “неприкасаемых”. Но если в них состоят люди высокой по происхождению касты, христианские общины низкими не считаются» [Fuller, 1991: 203]. Хотя дети сирийских христиан скорее всего будут крещены как сирийские христиане, они могут свободно менять свои верования позднее и присоединиться к другой деноминации. Такие случаи нечасты, но и нередки. Можно сказать, что христианство рассматривается как новая кула-дхарма крещеной касты, которая воспроизводится как своеобразная *сампрадая*.

В научной литературе обычно предполагается, что с течением времени любой орден или учительская традиция трансформируются в «касту», которая имеет признанное место в иерархии и воспроизводит себя только путем рождения детей ее представителей. *Лингаиты* (Liṅgāyat), или *вирашайва* (Vīraśaiva), часто отмечаются как пример этого типа. Движение лингаитов, насчитывающих ныне не менее 6 млн. человек, возникло как новая большая религия, атакующая индуизм, в Карнатаке в XII в., когда в Индии уже стало заметным мусульманское влияние. В определенном смысле она является монотеистическим вариантом радикального шиваизма, в параллель радикальному монотеизму ислама. «Лингаиты как реформаторское движение отменили кастовые различия, брахманический ритуализм, Веду, организовывали общественные работы на благо общины, перестали кремировать умерших и стали их погребать — и это тоже под влиянием ислама. Они отвергали учение о ритуальной нечистоте в той форме, как оно закрепилось в индуизме, учили, что проявления физиологии человеческого организма не оскверняют человека, и т. д.» [Klostermaier 1989: 286]. Они почитают естественную физическую, а не ритуальную, чистоту. *Лингаиты-поэты бхакты* в X–XII вв. писали на языке каннада о всепоглощающей преданности Шиве, и это было антибрахманическое учение; они протестовали против кастовых обычаев и брахманических суеверий, против идолопоклонничества, ведических жертвоприношений — все это и критиковалось, и осмеивалось. У *лингаитов* не получилось создать братскую общину без кастовых отличий, они создали параллельную кастовую систему во главе с *ачарьями*-наставниками и жрецами-*джангама* (Jaṅgama). У них сложилась своеобразная церковная организация, в которой высшая каста — это безбрачные служители культа. В Южной Индии *лингаиты* претендуют на равный с брахманами статус и даже выше, и самые ортодоксальные из них не едят пищу, приготовленную брахманами, чтобы показать превосходство своего статуса [подробнее см.: Dumont 1988: 187–191; Mandelbaum 1970: 524–544].

Сикхизм (XVI в.) в религиозном и социологическом смысле представляет собой *бхакти сампрадая* и коллектив ее последователей. Со времени проповеди гуру Нанак сикхизм отвергает необходимость в жрецах и служителях культа. Лениность и неискренность йогов и аскетов, лицемерие жрецов и брахманов, неравенство в экономическом положении, накопление богатств стави-

лись сикхскими гуру в один недостойный ряд. Гуру Гобинд Сингх дал в высшей степени выразительный образ аскета — тот «стоит целыми днями на одной ноге, как цапля посреди болота, и только и делает, что высматривает себе на еду своими вроде бы закрытыми глазами лягушек, квакающих вокруг». Гуру учили, что богатства должны быть справедливо распределены между людьми: «Богатства Бога предназначены для всех, а некоторые стремятся захватить их себе»; улучшить ситуацию в некоторой степени могло требование церковной десятины. Сикхские гуру приложили много усилий к искоренению всевозможных предрассудков и веры в предзнаменования, широко распространенных в индийском обществе. Настоящая нечистота, говорили они, — та, что засоряет ум и сердце, и она не связана с физическими субстанциями, а лежит в забвении Бога. Гуру Гобинд Сингх сказал мудрые слова: «Некоторые почитают камни и носят их на своей голове, некоторые почитают фаллос и носят его изображение на нитке, как ожерелье, некоторые считают, что их бог обитает на юге, другие преклоняют голову на запад. Некоторые почитают идолов, другие заняты тем, что поклоняются мертвым, вознося им молитвы. Так мир занят фальшивыми ритуалами, а тайны Бога до сих пор не познаны». Сикхизм предложил свой путь деятельного высокоморального служения Богу — в простоте будних дел, в высокоморальном служении созданиям Бога. Сикхская община превращается в этноконфессиональную общность и также структурируется по типу организации *джати* [см.: Успенская, Котин 2007].

Пятые *аварна* («неприкасаемые», «зарегистрированные касты»).

Джати, относящиеся к категории «зарегистрированных», стоят вне четырех варн. «Неприкасаемые» составляют часть общества, которая находится в самом низу кастовой иерархии. В индийском традиционном контексте особого слова для обозначения этого слоя каст не существовало, и это показательно. Английский термин «outcaste» (калька для *аварна*), вошедший в Конституцию Индии, «неверен по сути, так как ни один индуист не живет без касты и не находится вне касты, даже если он не состоит в одной из четырех варн» [Randeria 1990–1991: 300]. Все современные термины — *хариджан*, *далит*, «зарегистрированные касты», «угнетаемые классы» — говорят о высочайшей политизации проб-

лемы неприкасаемости. Действительно, считающиеся ритуально нечистыми, они социально дискриминируются, политически ущемлены и составляют беднейшую часть сельского населения Индии. Во многих отношениях горестные условия их жизни делают тему весьма острой, и «проблема неприкасаемости» обычно изучается в политизированном ключе. В данном исследовании меня интересует структурный состав сообщества *аварна*, который редко становится предметом изучения.

По ранним джайнским текстам известно, что уже в первые века до н. э. тогдашние «неприкасаемые» не имели домов и жили под открытым небом; к этой категории относились те, кто убирает нечистоты, павший скот и занимается умершими на площадках для ритуала сожжения. В их число включались корзинщики, изготовители веревок, «те, кто печет собак» и т. п., причем эти малоприятные подробности уже рассматривались как показатели низкого культурного уровня этой категории населения и необходимости избегать общения с ними. Также не общались с теми, кто разводил павлинов, с акробатами, цирюльниками, артистами, танцорами, охотниками, рыбаками, птичниками и прачками. Но неизменно пользовались их услугами и трудом.

Слой *аварна* состоит из многочисленных *джати* и комплексов *джати*, но *джати* «неприкасаемых» всегда вполне «неправильные», «ненастоящие», потому что в этой среде не принято строгое соблюдение правил экзогамии. Иногда оно невозможно по парадоксальным соображениям поддержания статуса (не положено подражать «культурным» кастам), иногда противоречит культурным традициям кастового коллектива, иногда нарушение экзогамии рассматривается как своеобразный способ поддерживать «мужскую честь». «Санскритизированные» браки — всегда маркер высшего статуса, и здесь они не приняты. Поэтому не приходится говорить, что в среде «неприкасаемых» есть настоящие *джати*. Лучше говорить о статусных категориях, и поэтому термин «каста» в этом контексте очень уместен. Многие «неприкасаемые» сохраняют традиции племенной жизни, это зависит от того, насколько давно они «жили в лесах». Пример касты плужников *хальпати* (*Halpati*), описанный выше, говорит о трудностях перехода к новому социальному положению.

Распределение «неприкасаемых каст» в разных регионах Индии неравномерное. «Редко можно найти более чем одну подкасту “неприкасаемых” в любой деревне <...> Практически боль-

шинство их в каждом отдельно взятом регионе входит в небольшое число каст, и они концентрируются в определенных дистриктах» [Mencher 1991: 96]. Этот факт, скорее всего, является признаком этнического происхождения «неприкасаемых» каст. Некоторые группы малы и четко локализованы. Другие, как *чамары* (Chamār) Северной Индии, очень велики; в состав этого комплекса *джати* входят несколько сотен «подкаст»–*джати*. Чамары составляли в штате Уттар Прадеш в 1961 г. 57 % от всего численного состава «зарегистрированных» общин. Из них «большая часть расселена в конкретных местностях каждая, что говорит о подчинении местных племен во время брахманизации» [Mencher 1991: 96]. Название *чамар* говорит также о профессии кожевников, но на деле круг их обязанностей гораздо шире и в очень многих случаях не имеет отношения к работе с кожами (очень часто это наемный сельскохозяйственный труд самого физически тяжелого и неприятного характера). Специализация *чамар* говорит о разделении труда в обществе скотоводов ариев с их стадами. Эта специализация не самая насущная в аборигенном хозяйственно-культурном типе пашенных земледельцев и определенно осталась со времен первой встречи варнового общества скотоводческих племен ариев с аборигенами долины Ганга. Об этом говорит и несоразмерно большая численность *чамаров*. У *чамаров* не сохранилось представления о собственной добрахманической жизни. Этот факт тоже свидетельствует о вступлении в контакт с ариями на самых ранних этапах их продвижения в глубь субконтинента.

В словарях каст и племен перечислены многочисленные истории из *джати-пуран* о происхождении *чамаров*. Мифы *чамаров* подробно рассказывают, как предки деградировали, выпали из числа уважаемых *джати* и потеряли свое высокое положение. Эта трагическая утрата статуса объясняется как результат проигранных войн, случайных несчастных событий, катастрофического стечения обстоятельств, иногда драматической беззаботности. Г. Рисли приводит следующую версию *джати-пураны чамаров* [Risley 1891: I, 175–176]. Первоначальный предок *чамаров* был-де младшим из четырех братьев-брахманов, которые как-то пошли к реке совершать омовение и нашли там корову, которая боролась с зыбучими песками, затягивающими ее в глубину. Они послали младшего брата освободить животное, но к моменту, когда он добрался до места, животное утонуло. Поэтому братья заставили его достать останки, а после того как он это сделал,

изгнали его из их общества и дали ему имя Чамар [Risley 1891: I, 176].

Одним из наиболее широко известных и крупных комплексов «неприкасаемых» каст являются *махары* (Mahār). В 1971 г. они составляли (вместе с теми из них, кто стал буддистом) 8 % населения Махараштры (4.3 млн. человек). В составе этого комплекса не менее 12 *джати*, которые выполняют обязанности всевозможных работников в деревне (так называемых деревенских слуг). *Махары* считают себя коренными жителями Махараштры и говорят, что были завоеваны и обращены в рабство ариями; они уверены, что название Махараштра происходит от их этнонима. Другие местные кастовые общности признают эту претензию *махаров* как исторический факт, и *махары* пользуются в деревенских общинах определенными привилегиями, которые имеют название «вечных прав». Поскольку *махары*, как правило, не имеют независимой базы существования, особо оговорены такие их социальные права, как обязательное получение зерна от деревни, исключение из налогообложения, необязательность наследования профессионального занятия [Gokhale 1986: 269–292].

В Тамилнаде касты *парейя*, *палла(н)* и *чаккилия(н)* относят себя к древнейшему, додравидскому пласту автохтонного населения, и остальные признают законность этих претензий. *Парейя* (парии) — большая кастовая группа, имеет в своем составе четыре эндогамных подразделения и поэтому описывается обычно как «хорошо организованная». На самом деле вопросы эндогамии и экзогамии имеют небольшое значение в жизни этой группы. Но важным остается структурирование по видам профессиональных занятий — в этом кругу продуцируются клановые общины, которые объединяются в *джати* и так сохраняют свои рабочие места. Жрецы париев — *валлува* (Vāḷḷuva) — хорошо известны как прекрасные астрологи; они демонстрируют и иные признаки некогда развитого жреческого знания, полезного в местных условиях. Они явно были санскритизированы и даже пытаются вводить элементы санскритских ритуалов в жизнь окормляемой ими «малокультурной» общины. Эти жрецы один раз в год проводят праздник надевания ожерелья *тали* на богиню Кали в местном храме, что говорит об их традиционных социальных ролях. Руководимые *валлувами парейя* «в обрядах свадьбы, например, подражают брахманам, их жрецы читают им санскритские мантры» [Ghurye 1969: 377–378].

Вышеупомянутые самые крупные *аварна* Индии становятся объектом исследовательского интереса ученых, получают внимание и поддержку со стороны государства. В их среде выросли собственные яркие, влиятельные лидеры, попытавшиеся изменить историю своей общины. Они, можно сказать, известны всем. Известны и успехи государственной санскритизации этого социального слоя, и я уже говорила об этом. Но и сегодня кастовая идеология стоит на том, что «...представители “неприкасаемых” каст считаются коллективно и постоянно оскверненными, потому что ассоциируются со смертью животных или людей, которая является наиболее могущественным из всех источников нечистоты и неблагоприятности в жизни индустра. Ткачи и дубильщики кож являются уборщиками павшего скота, который они уносят из деревни в свое отдельно стоящее поселение. Таким образом, убирая нечистоту из деревни, они переносят ее на себя. Каста пребывающих на кремационных площадках похоронных служек ответственна за собирание дров для костра и присматривает за самим процессом сжигания. Касты жрецов, генеалогов и цирюльников, обслуживающих эти касты, считаются нечистыми, потому что принимают дары от в высшей степени оскверненных патронов» [Randeria 1990–1991: 300]. Это всегда заставляло «неприкасаемых» капсулироваться и чувствовать себя закомплексованными и ущемленными. В последние десятилетия в связи с новой государственной политикой в отношении «зарегистрированных» каст, благодаря их «положительной дискриминации» и многим видам помощи те из них, кто сумел оценить преимущества нового положения дел, сделались более уверенными в себе и собственном будущем. Но должна отметить, что в общении с людьми этого класса часто чувствуешь на себе глубочайшую настороженность, которая иногда выглядит как враждебность, и она может принять пугающие непривычного человека формы.

Ввиду многочисленности касты слоя «неприкасаемых» выстроили в своей среде по модели кастового общества несколько вертикальных и горизонтальных кругов общения и слоевую иерархию, абсолютно копирующую ситуацию в «большом обществе». Индийская исследовательница Ш. Рандерия, подробно изучавшая «зарегистрированные» касты Гуджарата, представила подсистему «неприкасаемых» как иерархию: жрецы — ткачи и дубильщики кож (уборщики трупов животных) — генеалогимыканты — корзинщики-цирюльники — обслуживающие кре-

мационные площадки служки. На вершине ее находятся «неприкасаемые» жрецы, которые замещают брахманов в предоставлении ритуальных услуг для своих подопечных. Следующие по рангу ткачи и дубильщики кож представляют собой функциональные аналоги землевладельческих каст, кшатриев. В этом слое индийского социума они выступают как элитарные группы. Музыканты-генеалогии, корзинщики, которые также стригут и бреют ткачей и дубильщиков, — это аналоги *вайшьев* и ремесленников, они предоставляют посреднические услуги. «На самом низу этой иерархии находятся похоронные служки, с которыми в бытовом контексте не хочет общаться никто, но в ритуальном контексте общаются по необходимости практически все касты, даже самые высокие (через ряд посредников)» [Randeria 1990–1991: 301]. Можно добавить, что вокруг упомянутых каст и на одном с ними статусном уровне выстраиваются круги общения, которые помогают каждой семье устроить самодостаточную жизнь на том уровне, где она находится, с равными себе. Даже если с семьями из этого круга общения она не вступит в брак, так как профессия с ее гарантированным трудоустройством вмешается и тут, она найдет себе поставщика продуктов, жреца, портного, которые рады работать именно с этой семьей, отвергнутой высшими кастами! И они ему рады, и он им рад. Таково проявление «кастового равенства» в этом кругу.

Исследователи, которые занимаются изучением социально-экономического положения и политической ангажированности «зарегистрированных каст», эту модель взаимоотношений обычно не рассматривают. Но в любом случае надо принимать во внимание, что в кастовом обществе для каждого конкретного человека есть уже давно заготовленная «ячейка», куда он встает. Так делал и будет делать в каждом поколении его функциональный аналог в собственной семье (отец — сын — внук — дед; бабушка — мать — дочь — внучка). Эта парадигма ролей и взаимоотношений воспроизводится с постоянством и в слое «неприкасаемых» каст. Кастовое общество существует именно для гарантированного налаживания разумно, неопасно устроенной жизни во всех мыслимых обстоятельствах. В слое *аварна* идеология взаимной зависимости и взаимной полезности сосуществования находит свое небрахманическое выражение. В этом слое каст равенство поддерживается со скрупулезной заботой и характеризуется, как говорят участники процесса, «обменом пищей,

женщинами и продуктами своего труда». Ш. Рандерия сделала совершенно потрясающее наблюдение, очень важное в антропологическом изучении кастового общества: в этом сообществе основой взаимоотношений является идеология взаимного обмена, характерная для племен на ранней стадии развития. «“Съесть, употребить” свои собственные деньги, пищу, ресурсы или женщин, не делясь с другими, означало бы жить в мире без социальных отношений. Обмен дарами и общественное потребление порождают социальные отношения, в то время как индивидуальное частное потребление бесплодно» [Randeria 1990–1991: 309–310]. Применение этого принципа в практике жизни является не добродетелью, но условием принадлежности к общине. Престиж в общине приобретается через щедрость в обмене дарами, в количестве накормленных гостей, в изобилии поданной еды, в стоимости розданных даров и потраченных по случаю проведения ритуала денег. Дорогостоящие затратные свадебные пиры и большое приданое, столь характерные для индийской деревни и разорительные для родителей невест, ввергающие их в кабалу зависимости от ростовщиков, государственные органы неоднократно пытались запретить в законодательном порядке. Но эти меры не приводят к ожидаемым результатам: деревенские закладывают имущество, берут ссуды и оказываются в катастрофических долгах. Однако не надо думать, что эта философия жизни практикуется только в среде «неприкасаемых». Вся ведическая литература с ее ритуалами жертвоприношения, эпос и ранняя документированная по эпиграфике история санскритизированных общностей наполнены описаниями того, как именно и какой правитель кормил брахманов. Наиболее добродетельные и наилучшие из правителей раздавали абсолютно все и оставались с голыми руками. «Субкультура “неприкасаемых” и более широкая культура индуизма, в которой она участвует, не является уникальной в ее акценте на социальности, устанавливаемой через обмен и общественное (неиндивидуальное) потребление. Специфически индийским здесь является, возможно, обязательное внимание к (магическому) контексту, в котором происходит обмен (транзакция), и к самой природе тех людей и тех субстанций, которые участвуют в обмене» [Randeria 1990–1991: 311].

Идеология распределительного потребления сильна во всем кастовом обществе. Она принимает современные формы продвигаемых государством схем социального обеспечения. В 1990 г.

правительство расширило число государственных должностей и резервируемых мест для учебы в университетах для «требующих поддержки» каст с 22.5 до 49 %. Эти преференции распространяются и на так называемые «отсталые классы», в число которых входят низкого уровня *джати* из слоя *шудр*. Возможности для представителей высших кастовых групп были сильно урезаны, особенно на рынке труда, где и без того высокая безработица. Эта мера привела к протестам и насилию против *хариджанов* во многих частях Индии. Вместе с тем нельзя не согласиться с Ш. Рандерия, что «правительственные квоты и преференции стали основой самоидентификации “неприкасаемых”. Они же представляют собой основной источник зависти, споров и препирательств с высшими кастами» [Randeria 1990–1991: 299].

Маркеры кастового статуса.

Классическое определение статусной группы, предложенное М. Вебером, может быть представлено в следующем виде: «Статусные группы — это общины, часто аморфного вида <...> “Статусное положение” — это любой типичный компонент жизненной судьбы человека, который может быть оценен обществом с точки зрения “чести” — позитивно или негативно <...> Честь может быть связана с любым качеством, которым обладает большинство. <...> Имущество как таковое не всегда признается как статусная характеристика. Но в конечном счете оказывается ею с завидной регулярностью. <...> И богатые, и не имеющие имущества люди могут принадлежать к одной статусной группе, и часто так и бывает. <...> В сущности основное условие для того, чтобы считаться членом статусной группы, — это конформизм с предписанным стилем жизни. Статусная честь обычно выражается в том, что прежде всего особый образ жизни предполагается для всех тех, кто желает принадлежать к какому-то определенному кругу. Ограничения на социальные контакты связаны с этим ожиданием» [Weber 1991: 462–463]. Далее М. Вебер объясняет, что ограничения в общении и иные способы поддержания статусной «чести» могут привести к эндогамии социального круга и превращению статусной группы в касту. «Там, где следствия развиты до их полной степени, статусная группа развивается в закрытую “касту”. Статусные различия гарантируются тогда не только установлениями и законами, но также и ритуалами. Это происходит таким образом, что каждый физический контакт с членом любой

касты, которую “высокая” каста рассматривает как более “низкую”, считается создающим ритуальную нечистоту и становится клеймом, которое должно быть устранено религиозным действием. Индивидуальные касты развивают вполне индивидуальные культы и богов. В общем, однако, статусная структура достигает таких экстремальных следствий только там, где существуют лежащие в их основе различия, которые считаются “этническими”.<...> Статусная сегрегация, выросшая в “касту”, отличается по своей структуре от обычной “этнической” сегрегации. Кастовая структура трансформирует горизонтальное и несвязанное сосуществование этнически сегрегированных групп в вертикальную социальную систему суперординации и субординации» [Weber 1991: 464]. Как известно, М. Вебер знал индийский материал из вторых-третьих рук и основывал свои гипотезы на брахманической теории возникновения кастового строя, принятой английской школой этнографии. Она гласит, что кастовая организация развилась как «самозащита» ариев от культурного и даже генетического влияния автохтонов Индии. Эта теория «культурного шока» остается в ресурсе науки даже сегодня, несмотря на то что чрезмерно упрощает и огрубляет реальную ситуацию. Но сейчас важно не это. Мы видим, что М. Вебер, который имеет в рядах теоретиков касты много сторонников и последователей, вполне точно описал схему формирования статусной капсуляции, действительно характерной для кастовых общностей и пришедшей на смену первобытному способу маркирования межобщинных границ.

В индийских обстоятельствах источниками статуса становятся параметры культуры кастовой общности в ее соизмерении с эталоном брахманической культуры. От того, насколько полно те или иные общности следуют этим правилам жизни и выполняют их, зависит их статус в кастовом обществе — и ритуальный, и социальный. И наоборот, когда вы знаете статус *джати* или касты, вы можете легко представить себе, какой образ жизни она ведет, чтобы поддержать этот свой статус. Поэтому внешние маркеры статуса всегда очень выраженные, это защита позиций и собственных границ. Одновременно это язык общения между кастовыми общностями. Это приглашение к общению и защитная окраска, предназначенная предотвратить нежелательные контакты. Иногда это даже боевая раскраска. Поэтому я считаю тему маркирования кастового статуса очень большой и важной, заслу-

живающей специального внимания, и сейчас лишь вкратце представлю основные идеи.

С точки зрения индийской традиции методологически верным будет определиться с полюсами ритуальной чистоты и культурности в образе жизни — это точки отсчета. Все параметры статуса нужно рассматривать в их соотношении с эталонами санскритской культуры и несанскритизированной «дикости», ритуальной чистоты и нечистоты и так определять положение статусной группы на шкале системы ценностей кастового общества. При этом полезно помнить, что и система ценностей в кастовом обществе сегментированная: нет линейной шкалы с полюсами морального и аморального; образ жизни многих *джати* воров совершенно морален для них самих, а все остальные труженики признают его богоданным для каждой конкретной «воровской» *джати*. В этих условиях внешняя сигнальная система маркирования статуса приобретает важнейшее социально-организующее значение, она помогает выстраивать социальную инфраструктуру, в которой никто не заблудится и сможет верно отыскать свое собственное место. Г. С. Гхурье, знаменитый знаток кастовой организации, говорил так: «Брахман-генерал и маратха-генерал, имея равный статус в армии, принадлежат к разным статус-группам в своей частной жизни, и между ними не может быть никакого социального общения на равных» [Ghurye 1991: 39]. Скрывать символы своей *джати* нельзя — это один из этических императивов. Напротив, индийцы наносят на свое тело специальные знаки принадлежности к определенному кругу, к конкретной группе, с которой идентифицируют себя наиболее полно. Не случайно сикхский гуру Гобинд Сингх, вводя символы внешнего облика сикха — а происходило это в условиях жесточайших кровавых преследований сикхов со стороны могольских правителей Индии, — сказал так: «Мои ученики, члены хальсы, должны всегда носить пять знаков принадлежности к общине, имея которые легко быть узнаваемым и трудно отречься от своей веры». Кстати сказать, многие из европейцев считают, что настоящий, «правильный» индеец выглядит именно так, как выглядит сикх. Поэтому для начала расскажу о характерном облике сикха. Все сикхские эмблемы обозначаются словами, начинающимися на букву «К», и поэтому обычно называются «пять “К”». Это *кеш* — длинные волосы, борода и усы, никогда не стриженные и не бритые; *кангха* — деревянный гребень в волосах, который помогает аккуратно

их уложить, а не распускать в беспорядке, как это делают порицаемые сикхами аскеты; *када* — стальной (железный) браслет на правом запястье; *качча* — короткие штаны, какие носили солдаты того времени (в отличие от набедренной тканевой повязки *дохти* индийских крестьян); *кирпан* — кинжал. Все вступившие в сикхскую общину-хальсу мужчины получают в дополнение к имени нечто вроде единой для всех фамилии или титула — «Сингх» (букв. «лев»), знак общего братства и равенства, знак принадлежности к одной семье. Аристократический титул «Сингх» до этого был распространен только в среде воинских сословий. Учитывалось и то, что принятие титула-фамилии «Сингх» имело значение отмены прежнего кастового наименования или фамилии, по которой видна *джати* человека. Женщины получают имя-титул «Каур» (букв. «принцесса») и не меняют его в замужестве, чем очень гордятся.

Гуру Гобинд Сингх не объяснял, почему он вводит именно такие символы принадлежности к хальсе. Существует множество интерпретаций символического значения «пяти “К”». Чаще всего нестриженные, то есть не лишённые магической силы, волосы рассматриваются как главный внешний маркер героической мужественности сикхов. Свои длинные волосы сикхские мужчины держат в исключительном порядке. Они укладывают их высоко на макушке с помощью гребня, на который волосы накручиваются и потом им же закрепляются. Гребень — символ чистоты и аккуратности, который, как считается, члены хальсы носят в подражание самому гуру Гобинд Сингху. Прическу закрывают муслиновой повязкой-платком и сверху надевают тюрбан; борода и усы завиваются в веревочку и убираются под тюрбан тоже. Это действительно придает сикхам очень характерный облик. Совсем маленькие сикхские мальчики, тоже не стриженные, носят обычно две косички, закрученные баранками или улитками над ушами, а мальчики постарше и юноши, еще не имеющие бороды и усов, носят скрученную на макушке прическу, которую тщательно накрывают небольшим квадратным кусочком ткани и перетягивают резинкой, хотя считается, что тюрбан можно носить уже с пяти лет. Повзрослевшие до появления усов и бороды, а также все женатые мужчины появляются на людях непременно в тюрбане. Его снимают только дома. Тюрбан стал практически неотъемлемым дополнением к эмблеме *кеш*. Тюрбан накручивается из полосы тонкого муслина длиной 3–6 м и может иметь

множество фасонов, наиболее распространенным из которых является тот, где полосы ровно и аккуратно навиваются под углом друг к другу, образуя красивую драпировку надо лбом. Цвет сикхского тюрбана имеет символическое значение. Розовый надевается на свадьбу (не только собственную, но и в гости), белый — траурный, ярко-желтый оттенок цветков горчицы символизирует весну и уместен во время главного сикхского праздника Байсакхи. Черный тюрбан долгое время носили «защитники веры» (военизированный орден *ниханги/акали Nihang/Akālī*), которые теперь перешли на серо-голубой стальной цвет; красный всех оттенков, включая бордо, а также ярко-синий, голубой, темно-зеленый и фиолетовый уместны во многих бытовых и официальных ситуациях. Белоснежный тюрбан, накрученный надо лбом прямо, без угла, носят сикхи-*намдхари*. Тюрбан цвета хаки составляет неприменную принадлежность формы сикха — служащего индийской армии. Ношение брюк, а не характерной для индуистов набедренной повязки *дхоти* считается символом постоянной готовности к действиям и означает быстроту и проворность. Браслет символизирует сдержанность характера и подчинение гуру. Меч является символом силы и храбрости и, конечно, оружием самозащиты.

Индийцы говорят: мы гордимся своей *дхармой*, какими нас Бог создал, так мы и живем. Вместе с тем строгая регламентация контактов заставляет быть внимательными к тому, кто находится рядом.

Главный источник статуса — кастовое занятие, и об этом уже много говорилось. Это положение уходит корнями в древнюю философию *джати* и является основой кастового ранжирования. Важнейший статусный маркер кастовой группы — ритуальное и социальное положение ее женщин; женщины ответственны за поддержание чести своего клана и всей *джати*, их образ жизни во многом определяется этой ролью. Женскому вопросу будет посвящен следующий параграф этой главы¹¹.

¹¹ В индийской этносоциологии и в этносоциологии Индии становится хорошо заметным доминирование женщин-исследователей — индийских (и это особенно замечательно) и даже иностранных. И это происходит уже несколько десятилетий. В самой Индии сформировалась целая традиция женского взгляда на брахманическую ортодоксию, и она не руководствуется групповой солидарностью брахманов — руководителей жизни, не зашорена необходимостью следовать постулатам брахманической идеологии, не отягощена преданностью

Индийские авторы начинают рассказ на тему кастовых статусов с разговора о еде. Так называемый «совместный прием пищи» и параллельно идущее «совместное курение» *кальяна-хукки* рассматривается как главный показатель статусной близости. Невозможность совместного приема пищи говорит о невозможности по-настоящему глубокого общения, апофеозом которого мог бы стать «обмен детьми» и заключение брака между ними (в Индии и сегодня браки, как правило, сговорены родителями). В индийской архаической социальной культуре выраженной остается хорошо известная антропологам тождественность между актами приема пищи и копуляции. Кроме того, констатация статусов и формирование статусных групп — это способ распределения ресурсов, как учил М. Вебер. По тому, что входит в диету человека, хорошо понятно его социально-экономическое положение. Как бы то ни было, вопросы питания остаются в маркировании кастового статуса на одном из первых мест.

Абсолютным табу для индуиста является употребление говядины. Этот запрет связан с верой в священность коровы («она, как мать, кормит нас молоком») и является одним из символов веры индуизма. М. Шринивас объясняет: «Вегетарианские касты занимают самое высокое положение в иерархии, и приближение к вегетарианству рассматривается как свидетельство высокого статуса. Питье алкоголя, поедание мяса домашней свиньи, которая сама считается санитаром нечистот, а также употребление

нормам брахманического патриархального строя и не отмечена брахманическим преклонением перед идеями творцов кастовой идеологии и законодательства. На все эти основы кастовой жизни индийские ученые дамы смотрят рациональнее и проще, чем брахманическая традиция, — и это дает свои результаты. Это женщины высоких социальных слоев, получившие великолепное образование, во многих случаях дочери известных профессоров, по-видимому, такие, про которых традиция говорит «дочь без брата» и разрешает наследовать отцу в его жизненных приобретениях. Как бы то ни было, это очень свежий, глубокий, умный, ироничный и творческий взгляд. Научное исследование рассматривается как способ что-то изменить к большей рациональности и меньшей жесткости давно «кастеневшего» социального строя. Кроме того, женщины проникают в такие глубины устройства жизни, куда мужчины не заглядывают совсем, и находят там те гаечки и шестереночки, благодаря которым, оказывается, крутится вся эта малопонятная машина. Творческий взлет индийских ученых дам потрясающий и впечатляющий. Кроме того, благодаря женщинам-исследовательницам наука обогатилась знаниями о том, как выглядит женская половина индийских обычаев и традиций, и имена европейских исследовательниц К. Гоу и Дж. Менчер первые в этом ряду.

мяса священной коровы — все это понижает ритуальный ранг касты» [Srinivas 1991: 31]. В этих обстоятельствах «поедание мяса священной коровы» радикально обрушивает статус, оно говорит о полном бескультурье. Как известно, именно употреблением говядины объясняется катастрофически низкий статус *парейя* (более известных как парии). Уже доказано, что в индоарийской древности привычки в питании были другими. Мясо определено употреблялось в пищу, и известно, что великий буддист Ашока в одном из эдиктов писал, что, до того как он проникся пониманием *дхармы*, «тысячи животных забивались на царской кухне, но к моменту написания эдикта это число было сведено к одному павлину и одной газели» [цит. по: Chaudhuri 1979: 192]. Сегодня количество строгих вегетарианцев, как говорят демографические исследования, находится где-то на уровне 22–23 % от всего числа жителей (имеются в виду те, кто не ест даже куриных яиц, так называемые веганы). Во многих кастовых группах мясо разрешено мужчинам и запрещено женщинам. Многие употребляют рыбу, в том числе брахманы *сарасват* в Западной Индии и большинство бенгальских брахманов. Второй по значению табуированный для высоких каст «продукт» — алкоголь. Говорят, что даже общение с пьяницей — это грех и что виновных в каких-то тяжелых проступках горьких пьяниц поили кипящим зельем до гибели. Не вдаваясь в детальное описание этой проблематики, отмечу только, что употребление алкоголя — важнейший маркер статуса кастовой общности; в любых описаниях образа жизни кастовой группы эта тема обсуждается, и она даже вошла в знаменитое определение санскритизации М. Шриниваса. Причины понятны. Алкогольное опьянение лишает человека возможности контролировать себя, а самоконтроль является одной из высших добродетелей культурного индуиста. Кроме того, изготовители алкогольных напитков — исключительно «неприкасаемые» касты. Поэтому, «принимая питье из неприкасаемых рук», человек должен подумать, что он приобретает и что теряет. Кастовые общности высокого статуса алкоголь не употребляют, за исключением кшатриев, для которых это атрибут воинственного поведения *раджасик*. Кшатриям также полагается есть мясо. Существуют градации ритуальной чистоты мяса. Баранина и дичь — чистое мясо. Кролик, олень или дикий вепрь не столь оскверняющие, как свинина и особенно домашняя птица, которые сами «едят все подряд». Забитые на мясо животные из

стада менее чисты, чем добытые на охоте. Мясо готовится всегда в специально предназначенной для этого посуде, на отдельном очаге, который установлен под открытым небом. В праздники никто и никогда не должен есть мясо — мясо и ритуалы несовместимы в высококастовых традициях. Праздничный день посвящен богам. Поэтому если, например, на свадьбе у кшатриев задумано подать мясные блюда, это можно сделать только на следующий день после проведения самого свадебного ритуала. Оно и удобно: свадьба длится по три дня.

Таким образом, нижний полюс нечистоты в питании нам ясен. Максимумом ритуальной чистой силы в ряду продуктов питания обладают вода свежая без добавок, лимон-лайм, масло топленое сливочное, рис, молоко домашней коровы (желательно коричневой), простокваша натуральная коровья, мед, свежемолотая мука из злаков, кокос и его продукты, куркума, кардамон, трава *тулси* (базилик), сахарный тростник, плоды хлебного дерева, папайя, ананас и др. И. Карве говорит: «В Бомбее и окрестностях обеспеченные люди едят рис и пшеницу. Недалеко, в восточной части Андхра-Прадеша, выращиваются хорошие сорта риса и особый вид мелкого проса. Крестьяне едят это просо, а рис продают горожанам, в том числе в Бомбей, потому что горожане его как раз предпочитают. Рис — это престижно. Здесь, как только молодой человек становится клерком в городской конторе, он начинает есть рис, а гораздо более благополучные и богатые крестьяне едят все равно просо. Та еда, которая является повседневной для одних, праздничная для других. Некоторые ограничены строгими табу в отношении стольких вкусных вещей, что за всю жизнь, например, никогда не попробуют сладкий картофель (это клубни, и многие брахманы их не едят) или свежие овощи. В среде брахманов Махараштры, например, пожилые дамы и вдовы всех возрастов никогда не едят чеснок и лук. В Махараштре небрахманы едят мясо, рыбу и яйца, в то время как брахманам предписывается быть строгими вегетарианцами, хотя одна *джати* брахманов Махараштры — *сарасват* — ест рыбу. Джайны никогда не едят мясо, рыбу, яйца, клубни и сырые овощи. Нет такого продукта, который бы ежедневно употребляли в Индии все, каждый индеец» [Karve 1961: 2–3]. Эти примеры говорят о том, что разнообразие моделей поведения (питания в данном случае) во многом обусловлено вопросами поддержания престижа и вообще статуса.

Однако индийские исследователи все-таки правы: в кастовом обществе важно даже не то, что ты ешь, а важно, готов ли ты разделить свою трапезу с ближним. Вопрос о том, кто из ближних достоин того, чтобы поделиться с ним своей едой, крайне важен при кастовом способе распределения ресурсов. Правила приема пищи тоже очень строги. Трапезу можно разделить без всяких ограничений только с представителями своей *джати*. Если предстоит праздничный обед с приемом гостей, он не должен происходить таким образом, что все соберутся «под одной крышей», поэтому торжественные приемы и общие обеды обычно проводятся под открытым небом, иногда в специально установленных шатрах. При этом важно, кто сидит плечом к плечу в одном ряду — совместный прием пищи называется буквально «есть в одном ряду». Все эти правила не выглядят тут как неуважение к человеку или выражение презрения. Это правила *дхармы*, и их надо выполнять. Замечу, что приглашать к себе брахмана, если вы не брахман, не принято. Надо сделать это через другого брахмана, выйдя на него через несколько ступеней общения с высококастовыми людьми. Важно также, кто приготовил праздничное угощение. Наилучший вариант, если повар — брахман: еду из рук брахмана можно принимать всем.

Возникает вопрос, какую пищу и от кого можно принимать индийцу, чтобы не оскверниться и не утратить свой статус. Легенды *джати-пуран* наставляют, что одного подобного осквернения достаточно, чтобы навсегда выпасть из рядов «чистых» каст. Общее правило таково: неприготовленная пища (продукты) оскверняется в меньшей степени, чем готовая. Приготовление изменяет ритуальный статус пищи: она становится особо чистой и поэтому более подверженной осквернению. Различают пищу *пакка* (*раkkā*), то есть сваренную в масле, и *качча* (*кассā*), приготовленную на воде или сырую (нарезанную, тертую и т. д., то есть салаты, соки). Первая считается более безопасной и может быть принята даже за пределами дома и от представителей близких по положению *джати*. Пища *качча* наиболее подвержена осквернению и может быть принята только от представителей более высокой, чем собственная, кастовой группы. В отношении воды правила не менее строги, но вопросы главным образом относятся к тому, в каком сосуде вода хранилась и подается. Металлический сосуд лучше глиняного, латунный хуже серебряного. Две разные *джати* из одного сосуда воду не пьют.

Фрукты, имеющие кожуру, считаются ритуально чистыми. Обжаренное на раскаленной сковороде зерно принимают от очень широкого круга посторонних, за исключением только «неприкасаемых».

Замечательный английский исследователь Г. Стивенсон специально изучал вопросы кастового статуса и предложил выделять групповой и личный ритуальный статус [см.: Stevenson 1954: 46–47]. Это важное наблюдение, и оно полезно для разработки данной проблематики.

Наука о касте приучила нас думать, что представители одной профессии имеют общий кастовый статус. На самом деле в традиционной системе *джати* одной профессии столь узко специализированы, что среди них выстраивается своя иерархия. Известно, что ткачеством занимаются представители всех варн: многие земледельческие, ремесленные и даже «неприкасаемые» *джати*, вроде *махаров* или *чамаров*. В последнем случае они будут ткать кули и рогожи из джута. Эта ситуация объясняется в терминах ритуальной чистоты, ведь наивысшие касты ткачей изготавливают ткани из натурального сырцового шелка *туссар*, при необходимости окрашенного природными красителями до попадания на ткацкий станок, — это нити и ткани максимальной ритуальной чистоты, и занимаются ими только ткачи-брахманы (такие есть в Гуджарате и Ориссе). Кроме того, семьи одной *джати* имеют разные социальные статусы. И это зависит уже от личных качеств людей. Например, живущий в храмовом городе представитель какой-то ремесленной *джати* будет иметь более высокий социальный статус, чем его деревенский собрат. Неправильно женившийся земледелец в своем линидже и в своей *джати* при прочих равных условиях будет считаться стоящим ниже собратьев, и семь поколений его потомков будут изживать его грех — статус не повысится. Подобные соизмерения производятся постоянно, и вырисовываются полюса «уважаемых» и «не очень уважаемых» семей в своей *джати*. А далее происходит вот что. Когда выстраивается межкастовое общение, высшие в своей профессиональной иерархии общаются с высшими в нужной им *джати* специалистов, а «уважаемые» в своей *джати* могут рассчитывать на общение с «уважаемыми» в другой *джати*. Нет такого, что уважаемый портной пойдет стричься к цирюльнику, работающему на улице с прохожими. Таким образом выстраивается социальная инфраструктура, позволяющая обезопасить себя среди тысяч оскверняющих факторов. С точки зрения

общей теории касты не может быть такого, чтобы между разными кастами возникал паритет статусов и «равенство». В традиционной системе представлений это равенство является нормой жизни, и антропология это учитывает.

Групповой и личный статус хорошо виден по именам. В индийской традиции нет фамилий. В связи с требованиями современного законодательства люди во многих случаях используют в качестве фамилий названия своих *джати*, и поэтому те многие названия разных *джати*, которые были упомянуты в ходе изложения, являются в некотором роде описанием «профильных» фамилий разных слоев общества. Кшатрийские кланы обычно имеют имена, и они используются как фамилия на полном основании. Личные имена также очень показательны. Дхармашастры наставляют: при наречении имени надо руководствоваться особыми правилами. Имя должно быть «благоприятным — для брахмана, для кшатрия — исполненным мощи, для вайши — связанным с богатством, для шудры — презрительным» [Вишну-смирита 27.5–9]. Брахманы практически всегда имеют санскритские личные имена. Это неизбежно, потому что имена мужчин и женщин выбираются среди имен богов, например Лакшми или Парамешвар, Нилакантха. Представители кшатрийских *джати* берут свои имена в анналах истории, среди великих предков и героев эпических произведений. *Вайши* имеют излюбленные варианты имен, часто они общие с джайнскими. Последователи разных направлений *бхакти* пользуются именами своих святых, в слое *шудра* популярны имена местных божеств, а также имена богов Великой традиции в фонетически измененной, уменьшительной и тому подобной неправильной форме. Имя бога рассматривается как мантра, и произнесение ее должно быть осмотрительным; «нечистые» уста *шудр* не должны произносить эти имена всуе.

Ярчайшими маркерами кастового статуса являются одежда и украшения. Индия — страна текстиля и ювелирных шедевров, а индицы — страстные любители красивой одежды и правильных украшений. Эти правильные украшения не всегда понравились бы нам, но они полны смысла и защитных качеств. В формате этого исследования вести рассказ о красивых вещах не совсем удобно: книга не предусматривает иллюстраций. Попытаюсь, однако, объяснить основные представления.

Разные части тела имеют разный ритуальный статус. Части выше пупка более чистые, правая сторона чище левой. Поэтому

одежда представителя высокой касты всегда и представителя всякой «чистой» касты в ритуальных ситуациях должна состоять из двух предметов: для нижней части тела и для верхней части тела. Одежда в виде «одного куска ткани» считается ритуально нечистой. Для мужчин высший полюс чистоты — это брахманское *дхоти* (*veshti vesṭī*) и наплечный шарф. Для женщин — *сари* и блузочка. В традиционной культуре это были *сари* и нижняя набедренная повязка. Блузочка-*чоли* — нововведение, и оно не признается ортодоксами как ритуально чистый предмет одежды¹². Максимумом ритуальной чистоты обладает одежда несшитая, к которой не прикасались ножницы и иголки. Поэтому правильная одежда ткется на станке как отдельный предмет и должна быть обязательно оформлена каймами; края по утку должны быть не срезаны, а оторваны. Старая и много раз стиранная одежда легко принимает скверну, поэтому новая одежда лучше. Наилучший вариант — одежда, только что снятая со станка. Одежда высокого статусного качества должна иметь большую длину и ширину, чтобы можно было при надевании заложить щедрые драпировки. Куцый кусок ткани, оторванный от мерного лоскута, не имеющий каймы и едва намотанный вокруг тела, считается соответствующим низкой социальной группе. Качество ткани и пряжи имеет огромное значение. Максимумом ритуальной чистоты обладает шелк, среди шелков — тот, который собран с созревших коконов, из которых бабочка уже вылетела. Поэтому самый правильный индийский шелк бывает пряженным, причем из коротких и грубоватых, неровных в сечении волокон; в тканом виде он имеет характерный узловатый вид и называется *туссар* (*tussa*) — в наших артикулах это чесуча. Другое его достоинство — природная полихромность пряжи (тона от розовато-кремового до темно-коричневого с переходом через все оттенки охры). Самые изысканные и роскошные сари и мужские ткани для изготовления традиционных костюмов для уважаемых индуистов делаются из шелка. Хлопок тоже может быть ритуально чистым: тот, который спряден на ручной прялке и стал основой для изготовления домотканого ритуально чистого полотна

¹² Г. С. Гхурье отмечает: «Специальных кофточек на грудь не надевали. Многие считают, что *чоли* была заимствованием в Бенгалии, до этого ничего подобного не было. Некоторые даже помнят, что ее ввели в моду в 1881 г. женщины из Брахмо Самадж, и это произвело фурор» [Ghurye 1951: 179].

кхаддар (khaddar). Хлопок обладает хорошими потребительскими качествами в индийской жаре, и тонкие индийские муслины составили славу местным ткачам. Но хлопковые ткани уместны в быту, для ритуалов предпочтительны шелковые одежды. В ритуальной практике шелковые ткани использовались с глубокой древности; естественно, лучшие шелковые ткани изготавливаются в священных городах Варанаси и Канчипураме. Здесь производятся специальные виды сари. Например, исключительно красивые и изысканные храмовые сари, которые преподносятся божеству, их надевают на статую на один день, а потом передают храмовым танцовщицам. В средние века под влиянием иранской культуры сделалась популярной парча. Парча выделяется из шелка и металлизированных нитей, а изысканная вязь роскошных узоров создается в процессе изготовления ткани на ручном станке. Это очень высокий уровень ритуальной чистоты, и свадебные сари делаются в технике парчи. Мерные ткани для мужских нарядных длиннополых *шервани* также парчовые. Шерстяные ткани практически неприемлемы для индуистов, однако есть одно исключение: кашмирские шали, вытканые из пуха горных коз, собранного на «колочках горных растений», считаются не только ритуально чистыми, но и уместными даже в костюме брахманов.

Декорирование ткани может усилить ее ритуальную чистоту. В красках индийских шелков и муслинов — яркость, щедрость и жизненная сила здешней природы. Узоры на ткани и сам ее цвет имеют не только эстетическое, но и защитное значение как обереги от злых духов и дурного влияния. Декор, полученный в процессе тканья, ритуально чистый; нанесенный в процессе вышивки, окрашивания (набойки, батика, узелковой техники) имеет разные степени чистоты. Прежде использовались только растительные и минеральные красители. Традиционные цвета — красный всех тонов и оттенков (препараты для крашения — марена красильная, лак, кермес и другие червецы, сафлор), оранжевый, желтый (листья манго, куркума), голубой (индиго). Теперь химические краски обогатили работу красильщиков невиданными прежде оттенками и добавили новые ноты в спектр статусных маркеров. Символика цвета очень важна. Белый — цвет ритуальной чистоты. Именно поэтому его надевают в траурных ситуациях. Есть цвет религиозной жизни — это шафрановый. Красный цвет в одежде (шарлаховый, алый, пунцовый, пурпурный, коралловый и т. д.) всегда говорит о том, что ее владелец переживает

счастливым период своей жизни, полный житейских радостей, имеет право на чувственные удовольствия и готов к своим обязанностям в продолжении рода — как муж, как замужняя жена, как вообще находящийся в расцвете своих сил и возможностей человек. В Индии продолжение рода — богоугодное дело. Иметь возможность продолжить себя в детях — большое счастье. Цветущий возрастной и полноправный социальный статус является предметом гордости и всегда символизируется красным цветом в одежде. У мужчин он применяется чаще всего в расцветке тюрбана, тюрбан — это символ мужественности. Красный цвет, кроме того, защищает человека и придает ему дополнительные силы, энергию, власть. Он усиливает природную энергетику и активизирует обменные процессы, придает бодрость духа. Синий (индиго) не является ритуально чистым. Когда вы видите женщину в сари, окрашенном красителем индиго в характерный сероватосиний цвет — однотонном, полосатом, клетчатом, даже орнаментированном в технике «батик» или узелковым крашением, — это всегда признак ее очень невысокого кастового статуса. Черный цвет считается неправильным для одежды: он, как думают индуисты, отнимает энергию. Это цвет космической пустоты; концепт космической пустоты глубоко разработан в индийской философии, она называется *шуньята* (*śūnyatā*). Черная нить, однако, широко используется в отделке, не возбраняются черные фрагменты в орнаментах на повседневной одежде. В одежде мусульманских женщин черный, напротив, очень популярен. Сари других цветов — бежево-кремовые, фисташково-зеленые, лиловые и тому подобные пастельных оттенков и даже одноцветные черные — можно купить в соответствии с современной модой, но благоприятными цветами считаются только красные всех оттенков, от розового до глубокого бордо и фиолетового, а также все оттенки зеленых и желто-оранжевых. Техника нанесения узоров тоже имеет значение: набойка менее чиста, чем батиковый узор. Очень хорошим с точки зрения ритуальной чистоты считается ткачество «шанжан» — переплетение разных по цвету нитей утка и основы. Этот способ декорирования особенно характерен для канчипурамских сари; они сияют, как драгоценные камни; такие расцветки шелка называются «грудка павлина», «горлышко соловья» и т. д.; излюбленные сочетания — красный с зеленым, красный с желтым, темно-синий с зеленым, бордо с темно-синим, серебристый с бордо, оранжевый с фиолетовым.

Таким образом, идеальный с точки зрения ритуальной чистоты и кастового статуса предмет одежды для мужчины-брахмана на каждый день и для всех остальных во время санскритских ритуалов — это белое муслиновое новое (шелковое может быть и стираное) с золотой или цветной узкой каймой *дохоти* (*veeshti*). Этот особый вид набедренной повязки получается из специально сотканной ткани длиной около 4.5–5 метров, которая драпируется так, что образуются требуемые 3 или 5 «захватов» на талии: свободный конец пропускается между бедрами, создавая подобие брючин неодинаковой длины, впереди забирается в складки и закрепляется сзади. Представители невысоких *джати* в бытовой и рабочей обстановке повязывают *дохоти* коротко, не ниже колен, в сложенном виде, без брахманских «захватов». Для жителей Южной и Восточной Индии характерна *лунги*, вариант набедренной повязки из отреза плотной разноцветной хлопчатобумажной ткани длиной до 2 м и шириной до 0.9 м, клетчатой, полосатой или декорированной в технике «батик». *Лунги* оборачивается вокруг бедер без складок и захватов, как запашная юбка. Она является маркером невысокого статуса и должна быть заменена на *дохоти* (*dhoti*), если человек приступает к ритуалам. Шарф предназначен для того, чтобы накрыть голову или плечи, как это предписано для разных ситуаций. Ортодоксальные идеи насчет нешитой одежды теперь ослаблены, и даже брахманы могут носить похожие на френчи чесучовые пиджаки с глухим воротом. Но это все зависит от региона, от ситуации и времени года. Мы говорим о маркирующих кастовый статус особенностях одежды. Для брахманов-*локика* характерны шапочки гандистского типа и эти самые пиджаки-куртки, надетые поверх *дохоти*; весь комплект рассматривается как респектабельный деловой. Для *вайшьев-джайнов* очень высокого уровня характерны белые одежды и тюрбаны из самого высококачественного хлопка или шелка, без вкрапления других цветов. Для кшатриев и многих *шудра* маркером социального и даже мужского статуса является тюрбан — без него кшатрий на улицу не выйдет. В то же время брахманы практически никогда и нигде (кроме Махараштры) не носят тюрбанов.

Идеальное сари выткано из натурального плотного туссара и отделано по каймам узорами, вытканными в техниках «икат» или парчовой. Икат делается из нитей, окрашенных до тканья с соблюдением очертаний будущего узора. Парчовая техника тре-

бует применения металлизированных золотных или серебряных нитей; это придает ткани дополнительную ритуальную чистоту. Цвет отделки предпочтителен красный мареновый и натуральный охристый, зеленый. Для женщины вариантов ритуально чистой одежды немного. Хорошее большое (не менее 8 метров, самая правильная длина) с красивым узорным *паллавом* (головной конец), отделанное тканями каймами по всем краям, хорошо драпированное на талии и прикрывающее стан сари из цветного шелка сделает женщину правильно одетой. Еще в прошлом веке «неприкасаемым» женщинам Юга не разрешали носить одежду выше талии, и они ходили с неприкрытой грудью. Длина сари также имеет значение: короткое, едва прикрывающее колени (такие носят рыбацки, уборщицы и т. д.) несшитое одеяние из куса ткани даже нельзя назвать сари — это женское *дохоти* или *лунги*. Вдова не носит ни украшений, ни нарядных одежд, ни косметики, для нее подходит только простое белое хлопковое сари. Женщины многих кастовых общностей Севера и Запада одеваются в широкие юбки, носят распашные кофты, казакины, плотно облегающие стан с надетыми снизу блузочками, головные покрывала-*орхни* — это стиль раджастанских и гуджаратских женщин, в котором видно влияние Центральной Азии и Ближнего Востока. Вышивка зеркалами также характерна для Западной Индии и указывает на невысокий кастовый (и даже племенной) статус женщины. У племен Ориссы, например, женская одежда — это белые недлинные туники, обернутые вокруг стана и закрепленные под мышками без всяких драпировок, — так называемая «одна одежда». Это нечистое одеяние. Таким образом, сари является маркером санскритского стиля, а все остальные виды одежды говорят о разной степени удаленности от санскритского образа жизни. При этом сари может быть драпировано по-разному, и способ надевания сари говорит о региональной принадлежности высококастовой женщины весьма хорошо. Кастовые особенности драпирования сари иностранцу практически не удастся понять: судя по описаниям, эти различия относятся к способам закрепления первого, нижнего, слоя наворачиваемого сари. Во время ритуалов женщины накрывают голову головным концом сари.

Женская прическа имеет большое значение. Волосы должны быть длинными, разделенными на прямой пробор и забранными в узел на затылке. Косой пробор, коса, окраска хной и т. д. маркируют разные несанскритские идеалы красоты. Учащиеся девуш-

ки и дамы-интеллектуалки часто носят прическу типа «каре» — волосы ровно подстрижены на уровне подбородка. Это уступка европейским модам. В индийской культуре стрижка волос — ритуальное действие, короткие волосы у женщин — обет. Мужчины высоких статусных групп должны носить аккуратные прически и изысканно выстриженные усы, борода им не полагается: «дикие» волосы приличествуют аскетам. Гладкие прямые волосы имеют более высокую статусную оценку, чем кудрявые.

Раджпуты демонстрировали идеал мужественности. Образ жизни воинов диктовал свои требования всему жизненному укладу раджпутов и формировал его, а остальные кастовые общности должны были видеть, что раджпут ревностно выполняет свою *дхарму* и кодекс чести воина *раджпутти*. Его правильная жизнь должна быть заметной и яркой, а иногда даже эпатирующей профанов. Отсюда внимание этого сообщества к внешним проявлениям своего особого положения, подчеркнутая торжественность и красочность бытового обихода и воинского антуража. Все должно подчеркивать особый статус воина. В том числе и во внешнем облике. В частности, предмет особой гордости и особого внимания раджпутских мужчин — пышные усы и борода, символ мужественности. Усы могли быть закрученными в обе стороны (чаще всего), свободно распущенными, даже подстриженными, могли быть завиты в веревочку и убраны под тюрбан, за уши, но главное — чтобы они смотрели вверх. Борода чаще всего была подстрижена на уровне 10–15 см и расчесана на две стороны кверху. Висящие книзу усы и борода — знак неудач: считается, что они опускаются сами от горя и депрессии. Тюрбан — это символ неутраченной чести раджпутского мужчины, а фасон, цвет, размер этого головного убора имеет особое значение. Как важнейший элемент воинского снаряжения он защищал голову раджпутского воина от ранений, для этого во время накручивания тюрбана в него закладывали металлическую сетку. Он использовался в разных походных ситуациях. Например, в дороге на отдыхе полагается подложить его под голову, а не откладывать в сторону, им можно укрыться, если развернуть ткань, или навернуть на шею, даже сделать веревку и достать на ней из колодца воду, а потом эту грязную воду процедить для питья. С тюрбаном связаны различные приметы и суеверия. Увидеть мужчину без него — плохой знак. Недопустимо перешагнуть через лежащий тюрбан или поддеть его ногой, особенно чужой. Снять свой тюрбан перед кем-то — показать свою унижен-

ность, прося прощения или о милости. Положить свой тюрбан к чьим-нибудь ногам означает выказать полное подчинение. Обмен тюрбанами означает дружбу на всю жизнь. Тюрбаны являются неотъемлемой частью многих раджпутских ритуалов.

Ювелирные украшения говорят скорее с семейным статусе человека, чем о кастовом. Известно одно: представительницам невысоких каст не разрешается носить золотые украшения, и это ограничение часто становилось поводом для настоящих столкновений между мужьями этих страдалиц из разных кастовых слоев, желающими украсить своих жен золотыми изделиями. Однако и сегодня этот маркер остается очень точным. Кроме того, золото никогда не надевают «ниже пупка», на нечистые части тела — именно поэтому ножные браслеты и кольца всегда серебряные. Единственное исключение — золотой наборный пояс на самой широкой части бедер. Если же вы увидите даму, буквально увешанную килограммами массивных серебряных, особенно дутых, колец и других крупных украшений вокруг шеи, рук и ног, можете не сомневаться — эта дама из какого-то племени. Низкокастовые женщины, по моим наблюдениям, носят простенькие обереги и надевают ценные украшения только по праздникам, и то далеко не все из них. Многим не на что их покупать, хотя украшения — это последнее, на чем станет экономить индийская семья.

Мужчины обычно носят знаки принадлежности к разным индуистским деноминациям (полосы из пепла или глины, киновари на лбу и т. д.), и о них уже говорилось выше. Здесь добавлю только, что, по мнению индийских знатоков вопроса, «знаки носят на разных частях тела — наиболее часто на лбу, между бровями, где располагается третий глаз. Второе место — центр груди. Макушка головы также считается подходящим местом для нанесения кастового знака, как и кожа вокруг пупка. Всего есть 12 мест, где носят кастовые знаки¹³. Особенно интересно, почему это делается, какие рациональные соображения принимаются во внимание. С точки зрения гигиены это места, где испаряется и собирается влага из организма. Знаки наносят обычно после совершения омовения» [Аууаг 1985: 4–5].

Одним из самых заметных маркеров статуса является комплекция тела. Пышные формы свидетельствуют о жизненном бла-

¹³ Также на руках выше локтя, в яремной ямке в начале шеи, в затылочной части головы и т. д. — Примеч. Е. У.

гополучии и считаются очень красивыми. Для женщин, детей и молодых людей обоих полов это всегда именно так. Исключение составляют мужчины-брахманы. Брахманы не должны быть толстыми: по ним должно быть видно, что они строго соблюдают свою вегетарианскую диету, много постятся и не аккумулируют богатства (в том числе в виде жировых отложений). Остальные мужчины избыточным весом гордятся: те, у кого есть средства, должны выглядеть так, чтобы «кости не были видны». Однако очень старые люди могут быть худенькими — такой их облик вызывает всеобщее уважение, потому что становится признаком развивающейся святости.

И наконец, важнейшим маркером статуса является речь. Мелодичная, хорошо развитая, с обширным запасом слов, говорящая о наличии хотя бы небольшого и образованного ума, снабженная мудрыми цитатами речь на хорошо санскритизированных индоарийских и особенно дравидских языках — это маркер высокого статуса. Представители высоких каст должны хорошо и культурно говорить.

Обратим внимание на исторический факт, имеющий прямое отношение к теме маркирования социального статуса. В кастовой организации Южной Индии на протяжении XVII–XIX вв. существовала особенная ситуация, неизвестная на Севере, — все местные *джати* относились к одной из двух групп, «левой руки» и «правой руки», *идангей* (Idangai) и *валангей* (Vālangai). Эта черта кастовой организации Юга долгое время казалась очень существенной, но практически исчезла из общественной жизни к середине XX в. и все это время оставалась малопонятной для иностранных наблюдателей. Противостояние «левой и правой руки» было, по-видимому, особенно острым на территориях телугу и тамиллов. Обе группы — это комплексы *джати*, состоявшие из земледельцев, ремесленников, торговцев и связанных с ними работников. Между ними существовало непреодолимое, многолетнее, практически всеобщее взаимное соперничество–противостояние, принимавшее формы выяснения сравнительного статуса обеих групп и так называемых «споров о чести». «Европейские торговцы и официальные лица даже оказались втянутыми в конфликты, которые выглядели как борьба за обманчиво тривиальные мелочи¹⁴, указывающие на церемониальный статус

¹⁴ Право на ношение сандалий или зонтов казалось иностранцам малозначительной мелочью, но в глазах традиционного индийца это ярчайшие маркеры статуса, действенные и сегодня. — Примеч. Е. У.

и “честь”, и дело даже доходило до тяжб в судах» [Bayly 1999: 107–108]. Местные правители имели право разрешать споры о привилегиях, чем подливали масла в огонь. Похоже, что это деление восходит ко времени масштабных социальных перемен, связанных с возникновением государств *наяков* в XVI–XVII вв. В этот период ситуация в южноиндийских государствах характеризовалась крупными перемещениями населения; деканские этнические группы и касты занимали открывшиеся вакансии в государственной власти, армии, ремесленном производстве и земледелии. Новые вакансии были следствием расширения территории пахотных земель: дотоле не обрабатывавшиеся бросовые земли — сухие равнины Декана, Тамилнада и Карнатаки, неорошаемые и непригодные для рисосеяния, — были обустроены ирригационными системами и включены в севооборот. Установление на этих вновь заселенных и облагороженных агротехникой землях государственной власти *наяков* привело к тектоническим подвижкам в устоявшихся к тому времени межкастовых отношениях. Списки каст «правой и левой руки» по-разному выглядели в разных районах и в разных административных отчетах, и до сих пор неясно, как они группировались и какая каста к какой группе относилась. Н. Дёркс, например, считает, что приехавшие из иных исторических областей и регионов торговцы, ремесленники и связанные с ними касты называли себя «люди правой руки», а «коренные» кастовые группы преобладали в комплексе «левой руки» [Dirks 1987: 76 ff]. Он отмечает далее, что «группа “левой руки” была составлена из торговцев и лавочников, ремесленников и некоторых низких каст варны шудра, а также тех, кто работал с кожами. “Правой руки” касты включали высших шудра — обычно доминирующих землевладельцев, таких как *веллалар*, *мудалияр*, *кавунтар*, *маравар* и т. д., а также неприкасаемых пария» [Dirks 1987: 76]. Бертон Стайн относил *веллала* к подразделению правой руки. Кроме того, некоторые *джати* не участвовали в «спорах за честь». Как писал аббат Дюбуа, который первым описал это социальное деление, «брахманы, раджи и некоторые классы шудра соглашаются оставаться нейтральными и не принимать участия в этих ссорах» [Dubois 1906: 25]. В докладе суда дистрикта Чинглепут от 1809 г. отмечено, в частности, что все касты, вовлеченные в противостояние, имеют свои внешние атрибуты, например флаги. Фракция «правой руки» состояла в этом списке из примерно 60 каст, в «левой» их было только шесть.

Достоверно известно, что деление на *джати* «левой–правой руки» было прямо связано с землевладением, в предыдущей главе говорилось об особенном отношении дравидов к клановым территориям. И они не отдавали свою землю новой власти, которая, окрепнув, стала покушаться уже не на бросовые, а на тучные поля.

Современные историки Юга придерживаются иного мнения: они подчеркивают, что это деление имеет давнюю традицию, и относят его появление к ситуации в Тамилнаде XI в. Еще ранее Г. С. Гхурье так описывал ситуацию: в эпитафической надписи в Дхарваре автор из страны Гауда, Орисса, говорит о том, что небрахманские касты Мадраса могут быть «правой и левой руки». Другое упоминание содержится в надписи из Мадара от этого же времени, где говорится, что каста *каммалан*, ремесленники Мадраса, получают отныне определенные права, которых, очевидно, у них ранее не было: им разрешается дудеть в двойные раковины и бить в барабаны во время свадебных церемоний и похорон, они могут носить сандалии и покрывать свои дома слоем штукатурки из глины. Есть надпись от времени правителя Чола Кулоттунга III (1178–1216 г.), в которой рассказано о столкновении между кастами «правой–левой руки», во время которого была сожжена целая деревня. Причина упомянута такая: брахманские касты *идангей* («левой руки») говорили о себе, что они созданы из очага для жертвоприношений Кашьяпы. Предки этих брахманских *джати* действительно были привезены правителем по имени Ариндама из Антарведи (так называют священный регион, лежащий между Гангом и Джамной), и их сопровождали многочисленные обслуживающие семьи. Этот факт сами брахманы расценивали как особо ценный статусный маркер, в то время как местные жители иронично говорили о кастах переселенцев, что те пришли с брахманскими колонистами «как носильщики их паланкинов и зонтов» [Ghurye 1969: 108]. Если история статусов «правой–левой руки» уходит в XI в., это ничего не меняет — заметно, что во всех случаях речь идет о борьбе между традиционными кругами межкастового общения и «вклинивающимися» в них новыми пришельцами и их обозами. Это явление вполне могло процветать и в период активной санскритизации.

Более поздние конфликты между кастами «правой–левой руки» за право использовать маркеры статуса и престижа стали менее ожесточенными. Но уже в XX в. Дж. Хаттон описывает

конфликт между *калларами* и «неприкасаемыми» Рамнада. Доминирующие *каллары* сформулировали восемь запретов для «неприкасаемых», при нарушении которых тем грозило наказание: их лачуги будут сожжены, запасы зерна украдены и имущество разгромлено. Восемь запретов были такие: 1) *ади-дравида* не должны носить золотые и серебряные украшения; 2) мужчины не должны носить одежду выше бедер; 3) мужчины не должны носить рубашки, пиджаки или банияны¹⁵; 4) *ади-дравида* не могут стричь свои волосы; 5) в своих домах они могут пользоваться только глиняной посудой; 6) женщинам запрещено покрывать верхнюю часть тела накидками или блузками, а также одеянием *равукей*, которое надевается как тога; 7) женщины не могут украшать себя цветами и шафрановой пастой; 8) мужчины не могут носить зонты для защиты от солнца и дождя и сандалии. Этот ультиматум был сформулирован в декабре 1930 г. Но уже в июне 1931 г. с еще большими угрозами *каллары* добавили новые пункты запретов и даже изменили сам дух требований: теперь это были не внешние статусные маркеры, а уже экономическое закабаление. Требовалось продать недорого свои земли *мирасдарам* под угрозой, что нынешние «неприкасаемые» хозяева все равно не получат воды для полива, а если что-то вырастет на их полях под дождем, то это отнимут и растопчут; дети не должны ходить в школу и учиться, а должны пасти стада землевладельцев-*мирасдаров*, работать на полях батраками и носильщиками (грузчиками); «вся община не имеет права играть музыку и пользоваться лошадьми во время своих свадебных процессий» [Hutton 1946: 178–179]. По моим наблюдениям, и сегодня даже вполне благополучные «неприкасаемые» не могут, например, зайти в магазин с целью покупки часов: хронометры сделались современными маркерами высокого кастового статуса.

В наши дни молодые представители уважаемых *джати* стараются проявлять умеренность в демонстрации разных традиционных внешних символов кастового статуса, если не находятся в обстановке ритуала, но уже сама признанная ими европейского типа одежда говорит о принадлежности к социальной и образованной элите современного кастового общества.

¹⁵ Это вид запашной куртки с завязками на боку и у плеча. — Е. У.

Роль женщин в поддержании кастового статуса.

В мире индийской *джати* отчетливо выделена «женская половина» — плотно сокрытая от посторонних глаз территория женщин в социальном и ритуальном пространстве. Индийская культура говорит нам, что детальное обсуждение женских тем должно быть практически табуировано. Слишком много магии и чар в женской природе, чтобы можно было прикасаться к миру женщин без должного знания и опыта. Пожалуй, самые знаменитые из тех немногих, кто смог сделать это бесстрашно, — авторы наставлений «науки о любви» *камашастры* (*kāmaśāstra*) и ее главного текста, Камасутры (III–IV вв.). Имя автора последней известно, и про Ватсьяну говорят, что создавал он свои «афоризмы о любви», будучи аскетом-отшельником, находясь по ту сторону привязанностей этого мира. Но даже этот текст создан во имя «поддержания *дхармы*».

Известно, что вопросы поддержания *дхармы* разъясняются и конкретизируются в законоучительных трактатах *дхармашастрах* (букв. «наука о дхарме»), составленных на рубеже н. э.¹⁶ Читать *дхармашастры* — большое удовольствие; в них представлена великая мудрость и проверенные общественной практикой традиционные знания; иногда сформулированные там сентенции кажутся нам невозможными, но в конкретном историко-культурном контексте рефлексия *дхармашастр* глубока и осмысленна [см.: Вишну-смрити 2007; Дхармашастра Нарады 1998; Законы Ману 1989; Самозванцев 1994]. Поражает психологизм наставлений: эти книги созданы для того, чтобы научить выполнять свой религиозный долг; обдуманно все, с чем можно столкнуться в жизни; при этом отношениям мужчин с женщинами — своими, потенциально своими, чужими — и в целом взаимоотношениям мужчин и женщин уделяется большое внимание. Например, целые страницы *дхармашастры* Нарады посвящены разъяснению вопроса о том, при каких горестных условиях своей замужней жизни и при каких физических недостатках законного супруга жена может обратить внимание на другого мужчину, не нарушая при этом *дхармических* установлений. Уже поэтому не приходится говорить, что индуизм и его философия пронизаны мужским шовинизмом, хотя именно так трактуют многие классические тексты современ-

¹⁶ Кодифицированное право *дхармашастр* было основой судопроизводства в сфере семейного законодательства вплоть до середины 1950-х гг.

ные индийские феминистки, влияние которых заметно в индийских социологических кругах и питается исторической памятью о «старых добрых временах», когда добрахманическая доарийская Индия отличалась правовым доминированием женщин. И действительно, многие особенности женской «половины дома» индийской культуры восходят к доарийским временам, что хорошо фиксирует антропология. Но нельзя не признать, что брахманическая традиция дхармашастр ориентирована на патриархальные установления, поэтому «самостоятельная власть» (*svatantra*) женщин придает практикующим ее *джати* низкий статус. И, напротив, если *джати* претендует на высокий статус, она должна отказаться от «опасной для *дхармы*» независимости женщин. Поддержание ритуальной чистоты в быту является преимущественно женской заботой, поэтому образ жизни женщин служит показателем кастового статуса. Факторов, могущих внести нечистоту и скверну, много, и чуть ли не все они оказываются связанными с женским природным началом. Контроль над ними становится показателем самой высокой культуры и соответственно высокого статуса. Неприятие обычая повторного замужества вдов и левирата, ранние браки, затворничество женщин также являются показателями высокого кастового статуса. По всей Индии обычай давать выкуп за невесту характерен для низких *джати*, а получение приданого практикуется в высших *джати*.

В индийской социальной культуре положение женщин — главный статусный маркер клана и *джати*. Жизнь женщины — служение мужу, семье и клану, и все, даже мельчайшие аспекты и временные промежутки этого пути имеют статусную ценность и тем самым оказываются существенными в выстраивании тех иерархических и паритетных статусных схем, на которых строятся общественные отношения кастового типа. Посмотрим с этой точки зрения на вопросы жизненного предназначения индийской женщины высокой варны и *джати* — именно как «жизненное предназначение» нужно в данном контексте переводить многозначный термин *дхарма*.

По учению дхармашастр женщины любой *джати* созданы для того, чтобы с их помощью «мужчины могли возродиться в своих детях», и становятся признанными членами общества лишь как жены своих мужей и как матери сыновей. Сыновья — вождельны, все мечтают иметь сына. «Сыновья нужны родителям и для этого, и для другого мира» [Madan 1965: 77]. Девочки

рождаются в *джати* отца и получают соответствующий социальный статус, который важен только для поиска брачных партнеров для них и не налагает необходимости соблюдать *дхарму* отца. С момента появления признаков физиологической зрелости девушки становятся глубоко оскверненными, равными по статусу *шудрам*. Не дожидаясь, пока такое произойдет, отец может и должен «подарить» свою дочь будущему зятю: в этом состоит закон социальных связей кастового типа, и он же приводит к обычаю так называемых «детских браков». Таким образом, женщина становится «замеченной» этим обществом только после инициации в него посредством брачного обряда, когда делается нераздельной частичкой существа своего супруга. Обретя статус замужней женщины, она получает женскую *дхарму*, которая формулируется в словах «служение мужу как богу»¹⁷, и обязанность участвовать в ритуалах со своим супругом в помощь ему; это становится одной из главных ее забот на весь период жизни в супружестве. Девочки и девушки формально стоят вне брахманических санскритских ритуалов, хотя могут на них присутствовать. Вдова, если она не совершила самосожжение, символически умирает для общества, более не участвует в семейных ритуалах, но имеет право наследования имущества в интересах своих детей.

В индуистской традиции считается, что женщина имеет светлый и темный аспекты своей природной силы-энергии. Женская природа осмысляется как *шакти*, энергия плодородного начала. *Шакти* — это амбивалентная сила, которая может в своих разных манифестациях нести и разрушение, и процветание. В Великой традиции индуизма она персонифицируется в образе Великой Богини Девы, которая может воплотиться во множестве форм и демонстрировать разные аспекты своей *шакти*. Сила *шакти* почитается особым образом в тантрических культах. *Шакти* осмысляется как внутренний жар, испепеляющий женский организм неутоленной (и даже неутолимой) жаждой копуляции. В состоянии неутоленного жара сила *шакти* опасна для общества: она опасна в Богине и не менее опасна в женщине. Она укрощается только мужским плодородным началом и мужской властью,

¹⁷ Индийская «совершенная жена» *сати* известна европейцам как вдова, которая взойшла на погребальный костер ушедшего супруга. Но в действительности таким должен быть славный конец всей праведной жизни *сати*. «Любовь — закон жизни *сати*» [Leslie 1989: 47].

его «внешним управлением» и контролем. Знаменитое правило гласит, что женщина должна находиться в детстве под властью отца, в замужестве — мужа, в отсутствие мужа — под присмотром сыновей. Умиротворенная, «охлажденная» *шакти* становится светлой энергией плодородия и благополучия. Она приносит процветание. В этом своем аспекте *шакти* сравнивается с землей, которая приносит урожаи, оплодотворенная небесной влагой муссона. Каждый год перед началом муссонов «земля отдыхает» четыре дня в своем женском очищении, что становится поводом для главного женского праздника у дравидов [Tokita-Tanabe 1999: 203].

Светлая энергия *шакти* воплощена, например, в образе богини Шри Лакшми, супруги Вишну, которая обитает в счастливом доме хорошего человека в образе его собственной жены. В семье жену надо баловать и радовать, не давая повода для разгорания природной женской гневливости, — так наставляют древнеиндийские знатоки семейной психологии. Автор Законов Ману описывает идеальное домохозяйство, в котором муж доволен своей женой, а жена своим мужем. Она улыбается, и это приглашает в дом процветание и благословение богов. Ее гнев означает разрушение вечных основ *дхармы* и собственного дома [The Laws of Manu 1886: III. 55 ff]. Уважение, даже почитание обеспечено тем женщинам, у которых физиологическое начало находится под контролем: это послушная жена и благословенная мать, рождающая сыновей. Ее присутствие рядом приносит благо всем вокруг. Маркеры благоприятного статуса замужней индийской женщины многочисленны. Благополучные дамы предпочитают шелковые сари ярких цветов. Во многих районах Индии глубокий красный цвет считается цветом любви и эротического начала, подходящим для счастливой жены. В других, например в Махараштре, зеленый выступает в качестве цвета жизни и плодородия и считается особенно уместным для замужних дам. Многоцветные сари, украшенные тканями золотыми узорами, тоже подходят для благополучных дам. Они носят длинные волосы, разделенные на прямой пробор (в этой детали есть своя символика), и пробор этот окрашивается так называемым «синдуром», киноварью, в ярко-красный цвет. Налобная точка-*тилак* (*tīlaka*) не является показателем замужнего состояния женщины. Обручальные кольца носятся на вторых пальцах обеих ног и представляют собой разомкнутые серебряные колечки, иногда с филигранными цветоч-

ками-вставочками. Главный символ замужества — ожерелье *тали*, носимое на черно-золотой наборной цепочке *мангальсутра* (*maṅgalsutra*) или на текстильном шнурке и представляющее собой красивый золотой медальон ювелирной работы в форме листа маргозы, часто украшенный драгоценными камнями. Золотые украшения — показатель счастливого семейного статуса женщины. Благоприятными символами ритуальной чистоты женской жизни и высокого ритуального статуса являются желтая пудра из куркумы, наносимая на тело, она обладает дезинфицирующими и охлаждающими свойствами, а также сандаловые притирания, шафран, бетель, цветы в волосах, стеклянные браслеты и т. д.

Итак, замужнее состояние — самое правильное для женщины. «Повсюду в Индии, несмотря на подчиненность и второстепенность женщины, брак делает ее “благоприятной” (*шубха śubha*, *мангала maṅgala*). Она воплощает собой все хорошее, процветание, благосостояние, здоровье, счастье, успешность, что будет подтверждено в еще большей степени, как надеется она сама и ее семья, когда она станет матерью, статус которой возводится в идеал и в народной культуре, и в текстах» [Fuller 1992: 22]. Бездетные люди считаются несчастливыми и приносящими неудачу другим. Интересно, что в дхармашастрах воспитание детей не рассматривается как особое жизненное предназначение. Само рождение детей, как считают составители законов, должно быть теоретически осмыслено: как передается кастовый статус ребенка? «Варна ребенка зависит от семени, а не от поля, на котором оно проросло» [The Laws of Manu 1886: X, 70–72]. Дхармашастра Нарады уточняет: «Если на чьем-либо поле прорастет семя, занесенное водным потоком или ветром, плод получает тот, кому принадлежит поле. Владелец семени не получит плода» [Дхармашастра Нарады 1998: Ш. 12. 56].

Поучения разных дхармашастр остаются актуальными в женской культуре современной Индии и преподаются всем через кино. В сюжетах фильмов обыгрываются типичные варианты взаимоотношений и выходы из проблемных ситуаций; актрисы воплощают собою идеальный женский образ, хотя сами они совсем не представительницы высоких *джати*, и сюжетные линии развиваются не в брахманских семьях, а чаще всего в кшатрийских, где гендерные стереотипы вербализуются наиболее ярко. В дхармашастре *Стридхармападдхати* (букв. «путеводи-

тель в женской дхарме») «автор выделяет “обязанности, общие для всех женщин” и группирует их в девять тем: общие правила поведения, подходящие для женщин; вещи и ситуации, которых женщины должны избегать; имущество женщин; концепт преданной жены *пативрата*; правила гигиены; беременность; правила для женщины, муж которой отсутствует; правила совершения обряда самосожжения *самти*; вдовство» [Leslie 1989: 8]. Правила соблюдения ритуальной чистоты и очистительные ритуалы имеют отношение к внешнему и внутреннему осквернению. Внешнее влечет за собой очищение семьи, в которой произошло рождение или уход из жизни; очищение от скверны разных предметов, таких как посуда, которая используется каждый день; очищение тела. Внутреннее очищение проводится от осквернения, развившегося в уме от несправедливых собственных мыслей и речей и от внешних впечатлений, полученных через зрение, обоняние, через рот. Чистота — это начало пути к *дхарме*.

Повседневные обязанности хорошей жены и домохозяйина комплиментарны, и они детально описываются в разных текстах. Как известно, четыре «стадии жизни» мужчины включают ученичество под руководством наставника-гуру, этап жизни женатого домохозяйина-*грихастха* (букв. «находящийся дома»), отшельничество в лесах и, наконец, аскетическое существование *санньяса*. Статус домохозяйина связан с полнотой прав в обществе. Все другие возрастные статусы связаны со значительными ограничениями прав и даже их отсутствием (четвертая стадия), и они все целибатные. Поэтому дхармашастры буквально воспевают жизнь домохозяйина-*грихастха/грихпатни*: они прописывают его обязанности и превозносят идеальные качества — он находится в цветущем возрасте (имеет сыновей, но «волосы еще не стали седыми»), имеет рожающую детей молодую жену, но контролирует свои эмоции и инстинкты, и его обязанность — «поддерживать других», в том числе правильным проведением ритуалов. Он делит ее с супругой *грихпатни/патни*, без которой не может выполнять свои обязанности. Ритуалы и обряды, выполняемые мужем без участия супруги, неполные и бесполезные. Поэтому ортодоксальный индуист выполняет их в сотрудничестве с женой, берет ее с собой в паломничества и т. д. Хорошая жена должна соотносить свои действия и поступки со «священными нормами» от момента, когда она просыпается утром, до момента, когда ложится спать ночью. У нее не должно быть дел и занятий

вне дома и вне собственной малой семьи: домашняя работа, обязанность ублажать мужа, кормить, холить, лелеять, поддерживать в превратностях жизненного пути заполняют ее время. Женщины высоких *джати* часто заперты по домам и должны быть хорошо задрапированы в сари и накидки, когда выходят из дома в сопровождении слуг, ни в коем случае не пешком (на паланкине, в автомобиле, на коляске рикши или на скутере). Напротив, женщины невысоких кастовых групп работают за пределами собственного дома на других людей — в поле, как слуги, на фабриках и заводах, на строительных площадках. Это является нормой в земледельческих, ремесленных и обслуживающих *джати* варны *шудра* и в слое *аварна*. Женское участие в физическом труде за пределами дома является главным показателем невысокого статуса семьи и клана. Это всем хорошо известно. Но сейчас уже и брахманские дамы видят для себя удовольствие понемногу работать, скажем, преподавателями в университетах и колледжах, уча студентов, например, оксфордскому английскому.

Вставать нужно перед рассветом, обратив внимание на приметы и предзнаменования. До первых лучей солнца дом должен быть выметен и вычищен¹⁸: он принадлежит мужу, но за его надлежащее содержание отвечает жена. Она должна намолоть дневную порцию муки, перебрать рис или просо на день, выполнить ритуал почитания порога дома (расписать пространство у входа в дом благоприятными орнаментами белыми или цветными красками-порошками, призывая в дом благие энергии), посетить коров и обиходить их. Она должна приготовить все нужное для огня и для ритуалов почитания богов, которые проводит ее муж в течение дня. В дневном расписании не предусмотрено время для дневного отдыха, «но сказано, что дневной сон развращает и портит женщин. Есть шесть вещей, которые портят женщин, и их надо избегать: спиртное, плохая компания, убегание от мужа к другому в дом и в его постель, гуляние повсюду в одиночестве, дневной сон, пребывание в чужих домах подолгу» [Leslie 1989: 49]. Жена, выполняющая все эти и многие другие требования, мо-

¹⁸ Одна из самых симпатичных мне лично черт индийского жизнеустройства такова: каждое утро рано, едва встает солнце, индийцы прибирают, чистят, метут и поливают, обрызгивают водой «свою планету», все ее дорожки, газоны и цветники, все дома и дворики, наносят священные орнаменты, и с первыми лучами солнца она предстает его взору сияющая и благоуханная. Это не только ритуал, это любовь к своей родине.

жет быть уважительно названа *садхармачарини* (*sadharmacārinī*), то есть «та, кто идет по пути *дхармы* вместе (с мужем)», и это наивысшая похвала.

В воинской культуре раджпутов под влиянием этнических особенностей их культуры выработалось совсем особенное отношение к женскому предназначению, и жертвенность раджпутских жен и матерей не знает себе равных. В раджпутском обществе распространено убеждение, что герой-воин *вир* и его верная преданная жена буквально составляют половинки единого жертвенного сакрального организма. В индуизме царит представление о том, что мужчина и женщина могут состояться как полноценные создания Бога лишь тогда, когда они воссоединились в браке: в этом случае мужская сакральная сущность мужа соединяется с женской сакральной сущностью жены, и Мировой Закон торжествует¹⁹. Отсюда неразрывность мужского и женского начал в дхармической идеологии и убежденность в том, что женщина может повлиять на, казалось бы, неподвластные простому смертному вещи. Раджпуты считают, что жена является главной хранительницей судьбы своего мужа, от нее в очень значительной степени зависит его пребывание на этом свете. Вся жизнь раджпута воспринимается в их культуре как существование на грани жизни и смерти, и женщина своей сакральной силой может удержать воина на этой стороне, а может и вытолкнуть его за грань. Отсюда та повышенная ответственность, которую проявляют раджпутские женщины буквально к каждому своему поступку, слову и к невысказанному слову — мысли. Отсюда то благочестие жизни, к которому они во всем стремятся, и самопожертвование. Отсюда традиционность жизнеустройства раджпутов. Живя в условиях повышенной опасности, они не могли себе позволить непроверенные временем и прецедентами ответы на вызовы жизни. Прецедент, образец для подражания были гарантией, что все будет в пределах нормы, «все будет хорошо». Хранительницами традиции выступают прежде всего женщины. Они же выполняют основные ритуалы в семье, потому что раджпуты-воины невысоко ставят религиозные занятия.

¹⁹ Человек сам по себе считается несовершенным без дополнения другого пола. «Левая сторона тела женатого мужчины считается особенно связанной с женой, поэтому жена может сидеть на левом колене мужа и никогда на правом. Дочь или невестка сидят только на его правом колене и никогда на левом» [Stevenson 1920: 98]. Это правило хорошо иллюстрируется в иконографии индуизма.

Раджпутская жена считает своим долгом вести жизнь праведной благочестивой жены, то есть быть *пативрата* (*pativrata*, букв. «та, кто дала обет [служить] мужу»), жена, ведущая жертвенную жизнь). «Служение мужу» понимается широко — и как угождение его прихотям и желаниям, и как забота о нем, но прежде всего как религиозное служение: жена может быть предстоятельницей за мужа перед богами, может отмолить его, может защитить его своими обрядами, может способствовать его процветанию, если сама не будет нарушать нравственный закон. Как человек, который может драматически повлиять на судьбу своего мужа, она старается, чтобы это влияние было только положительным, только благоприятным. Это вполне согласуется с ее собственными чаяниями. Любая индийская жена мечтает о том, чтобы судьба не сделала ее вдовой. Вдовья доля — самое худшее, что только может быть в жизни индийской женщины. Женщина предназначается только для одного мужчины в жизни, своего мужа. Вторичное замужество не разрешается. Но главное в другом.

В индуистской культуре считается, что если жена пережила мужа, значит она не была хорошей женой, не выполнила свой долг. Отсюда то недоброе отношение к вдове в индийском обществе, которое всегда поражало иноземцев. Индуисты-традиционалисты считают, что вдова должна вести себя так, чтобы по ее поведению и облику было всем видно: она заживо себя похоронила. Не радуется жизни, ест очень мало и только простую пищу, не носит нарядов и украшений, ее волосы всегда обриты, она ходит в белом траурном сари и старается как можно меньше показываться на глаза людям; из дому она может выйти, только чтобы пойти в храм. Не принято выказывать ей уважение или жалеть ее. Эта мизерабельная жизнь считается единственно подходящей для той, что не сумела выполнить свой женский долг и не последовала за своим супругом на его погребальный костер, чтобы сгореть заживо и так искупить прегрешения в этой и прежних своих жизнях. *Пативрата*, преданная жена, вся жизнь которой посвящена мужу, в идеале должна умереть раньше него — в этом проявляется ее особенное заслуженное счастье. Если такое не случится, она следует в мир иной со своим супругом, и тогда будет почитаема как богиня. Так учат брахманические тексты. Народные поговорки жестче, но выразительнее; маратхи говорят: «счастлива та, что умерла в зеленом». В индуизме вдова считается неблагоприятным для всех, кроме собственных детей, существом. Семьи, в которых живет вдова,

старались даже скрыть это от посторонних. Тяжелее всего было молодой женщине, чей муж умер преждевременно, и особенно если не родились сыновья. Бывали ситуации, когда муж умирал в промежутке между двумя стадиями свадьбы — после бракосочетания, но до начала совместной жизни с женой; и тогда юная дева все равно считалась вдовой и ее судьба была немислимо тяжкой. Если женщина стала вдовой в пожилом возрасте, когда дети уже выросли и появились внуки, то вдовья доля была не так отчаянно горька. Если у женщины есть сыновья, особенно взрослые, то она уже находится под их защитой и покровительством, и родственники не столь настойчивы в желании избавиться от ее неблагоприятного влияния на семью. Было распространено убеждение, что только совершение *сати* имеет силу изменить *карму* вдовы в благоприятном направлении.

В раджпутской культуре, основанной на выполнении *дхармы* воина, выработалось особое отношение к смерти. Раджпутские жены гораздо чаще, чем женщины большинства других каст, становились вдовами. При клановой организации жизни и особеном понимании чести клана женщины не представляют для себя возможности жить без мужской защиты, помощи и поддержки. Они шли со своими мужчинами до самого конца вместе²⁰. Конечно, далеко не все женщины даже в классическую эпоху совершали обряд *сати*, все-таки бывали разные обстоятельства. Но это был идеал, к которому надо было стремиться, несмотря на то что женщина была не только женой, но и матерью. Дети оставались жить без матери в большой семье, в клане, среди коллектива родственников, где все обязаны помогать друг другу. Более того, когда в клане совершается ритуал *сати*, то это очень повышает его престиж. Сейчас ритуал *сати* запрещен строгими писаными законами. Но последний вызвавший большой отклик и волнение в индийском обществе случай самосожжения раджпутской вдовы относится к 1978 г. Женщины, совершившие сати, становятся в дальнейшем объектами религиозного почитания *сатимата* (*satī mātā*). Место почитания *сати* отмечается камнем или вертикально установленной резной плитой, на которых изобра-

²⁰ Раджпутский обычай массового самосожжения женщин проигравшего войну клана назывался *джаухар* (*jauhār*). В нем достигало своего апофеоза индийское понимание статусной «чести» и необходимости поддержания социального статуса клана.

жается женская рука с ясно заметными браслетами, символами замужества, в положении *абхаямудра* (открытая ладонь, обращенная к зрителю – благопожелательный знак, с которым индуистские боги обращаются к своим почитателям, призывая тех «не бояться» и обещая покровительство). По сторонам от нее изображаются Солнце и Луна, символы мужского и женского начал жизни.

Современные женщины отличаются не меньшей волей и характером. «Многие женщины, особенно в поздних периодах жизни, обладают значительной властью и влиянием, не только дома, в быту, но и в организации свадеб своих детей, работы на семейном участке земли, поле (ферме), в покупке или продаже семейной собственности и многих других делах. На публике такие женщины могут выглядеть зависимыми от своих мужчин, но в реальности многие важные решения принимаются ими», — говорит К. Фуллер [Fuller 1992: 21]. Таким образом, женская субкультура индуизма близка к идеалу дхармашастр именно в слое высоких каст. Представительницы иных каст отличаются большей житейской ориентированностью, большим участием в социальной и экономической жизни и отсутствием внешних ограничений на общении. Однако поддержание ритуального и социального статуса семьи и *джати* мужа остается важнейшей заботой всех индийских жен.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Индийское кастовое общество отличается долговременностью существования, сложностью состава и феноменальной проработанностью и действенностью идеологических начал, связанных с философией индуизма. В этом обществе, демонстрирующем самую строгую, продуманную и эффективную регламентацию общественного быта и экономического взаимодействия, в обществе, обладающем глубочайшей философской рефлексией собственного бытия, детализированными и даже изощренными жреческими методами контролирования общественной психологии и общественного сознания, казалось бы, уже невозможно найти даже следов архаических форм организации человеческих коллективов. Между тем оказывается, что кастовый строй представляет собой некий архетипический способ структурирования социальных связей, налаживания общественного потребления и распределения ресурсов, и он хорошо знаком антропологам по доземледельческим культурам мира. В своей развитой до логического предела форме он становится кастовой моделью. Социальные формы, лежащие в основе кастового строя, оказываются вполне адекватными его квазиплеменной природе, а модель институционального преобразования «общинно-клановая структура → капсулированная *джати*» становится моделью формирования социальных сегментов организации *джати*. *Джати* является максимальной категорией в линии клановых структур, объединением кланов, признающих относительное равенство своих стату-

сов, социального и ритуального, она типологически аналогична племени. Сама организация *джати* функционирует на основе соизмерения статусов составляющих ее клановых структурных компонентов.

В той или иной форме и качестве «каста» (архетипическая организация *джати*) была и есть во всех обществах, и при малейшем ослаблении эгалитарных институтов стратификация и иерархия кастового типа выступают вновь на передний план и не имеют при этом естественных ограничителей. В индуизме, напротив, есть изощренная продуманность концептуальных идей и высочайшая степень проработанности идеологических механизмов управления этим обществом. Можно говорить, что индуизм является высокоэффективной жреческой (брахманической) социальной технологией, контролирующей системные принципы и религиозно-психологические уровни воспроизводства организации *джати*. В макросоциальном контексте кастового строя речь идет о налаживании комплиментарного взаимодействия и разделения сфер ответственности в области экономики и общественной безопасности (включая военную и магико-ритуальную защиту) между варнами и их сегментами. Здесь достигается эмпирически выверенная соразмерность разных видов производительных сил и наличествующих средств, сохраняется признаваемая «богоданной» этнокультурная множественность *джати*.

Законы мироздания удивительным образом были поняты древними индийскими мудрецами, сформулированы и экстраполированы на все видимое многообразие форм существования под этим небом, на их взаимодействие и взаимное влияние, на физическое соприкосновение, даже на психофизиологическую компоненту взаимодействий и тонкие вибрации смыслов. Существование и общение людей, как учит индуизм, подчиняются этому же системному закону. Кастовая организация индийского традиционного общества выступает как особенный способ гармонизации межэтнического и социального взаимодействия. Идеология *джати* направлена на сегментацию социума, на капсуляцию отдельных *джати* и на регламентацию отношений между этими капсулированными *джати* по сегрегационно-комплиментарному типу. Благодаря этому индийский космос населен мириадами «видов» людей, и они старательно выстраивают между собой границы, защищая свою идентичность (и свое жизнеобеспечение) от неконтролируемого внешнего воздействия.

Социальная модель *джати* придает кастовому строю его специфику.

Специализированные по профессии линиджи и кланы — явление не уникальное в истории. Но уникальным оказался способ их капсуляции: границы устанавливаются под влиянием традиционных магико-анимистических представлений и брахманического натурфилософского концепта *джати*. Брахманы рассматривают *джати* как классификационные единицы в биосоциальном континууме божественных тварей, насельников космоса; социальные *джати* имеют «богоданные жизненные предназначения» и сферу ответственности в поддержании гармонии мироздания и потому специализируются на том или ином виде профессиональной деятельности. Капсуляция *джати* развивается, поддерживается и воспроизводится под влиянием адресного религиозного наставления *джати-дхарма* (букв. «собственный закон жизни *джати*»). Возведенное в ранг религиозного предписания стремление избежать осквернения в контактах с посторонними вызывает к жизни целый комплекс охранительных мер, которые объективно способствуют своеобразной концентрации этнических начал этих капсулированных *джати*. Благодаря этим факторам формируются и воспроизводятся сегментированный характер кастового общества и его этнокультурная множественность, а каждая *джати* проявляет себя как эссенциальная форма этнической консолидации,

Системные принципы организации этой структурной целостности хорошо заметны. Это фрактальный принцип *дхармы* и соответствующий ему концепт *свадхарма*, и это санскритизация, связывающая в едином пространстве *дхармы* все его социальные сегменты. Брахманический вариант социализации универсален для кастового общества как механизм включения в него новых компонентов и как способ изменения статуса внутри него; он привел к формированию дробно сегментированного общественного организма, консервации архаичных моделей и форм этносоциального развития. Санскритизация, мировоззренческой основой которой является развитая в индуизме философская антитеза «натура, первозданность *пракрिति* — культура *санскрिति*», стала воплощением социально-моделирующего влияния идеологии и государственности, инструментом и фактором управляемого этногенеза. Именно под влиянием брахманической идеологии варновый (экстерриториальный сословный) принцип социальной

стратификации оказался буквально наложенным на строй сегментированных общинно-клановых структур, развившийся у индийских автохтонов. Варновая стратификация, которая основана на соизмерении степеней «культурности» разных способов жизнеобеспечения, стала матричной моделью статусного ранжирования локализованных социальных компонентов, в том числе и этнических. В брахманической традиции варновый строй и в целом образ жизни индоариев провозглашались «соответствующими *дхарме*» и высококультурными, и эта идеологическая доминанта царит в культуре индуизма по сей день. Между тем вполне аргументированными (и эти аргументы предоставляет именно антропология) оказываются предположения, что традиция межобщинной сегрегации, охранительных табу и ограничений оказалась заимствованной брахманами вместе с практическими знаниями об окружающем мире тропических джунглей в ходе общения с местным населением и особенно с добрахманическим жречеством (так же, как были заимствованы многие неведические культы и практики).

Кастовый строй индийского традиционного общества имеет черты адаптивной стратегии для природно-экологических условий Южной Азии. Обусловленная ландшафтно-климатическими факторами специфика хозяйственной деятельности компонентов кастового общества выступает важнейшим структурирующим систему фактором. Она предопределяет характерную для кастовой организации жесткую специализацию *джати* и объединений *джати* по параметру участия в общественном разделении труда и по месту в структуре занятости. В организации *джати* осуществляется виртуозная ограничительно-распределительная регламентация в общественном разделении труда, в доступе к природным ресурсам, произведенным культурным ценностям и даже к ритуалу. Так выстраивается социальное неравенство кастового типа. Варновые статусы коррелируют с хозяйственно-культурными типами индийских этносов и хозяйственной специализацией отдельных *джати*, и даже вопрос о «привязке» новых занятий к классическим хозяйственно-культурным типам удивительным образом легко решается. Например, в наше время профессиональные шоферы попадают в варну кшатриев как водители колесниц современного типа или по аналогии с всадниками на конях или слонах. Автомобиль — это престижно, но важнее то, что их обладатели «не ходят по земле пешком». Не прикасаться ногами

к земле — это статусный маркер кшатрия (ср. франц. cheval «лошадь», chevalier «рыцарь», итальянское название оперы «Cavalleria rusticana» «Сельская честь»). Нет коня — какая честь?). А совсем новые виды занятий, например в электронной промышленности, часто становятся способом жизнеобеспечения у получивших квоты на высшее образование и хорошее трудоустройство «неприкасаемых» и иных так называемых «отсталых слоев». Эти профессии вызывают к жизни совершенно новые *джати*, статусный уровень которых утверждается в сравнении с традиционными.

Принцип *свадхарма* и основанные на нем адресные религиозные наставления для социальных сегментов *джати* и *кула*, в которых детально регламентированы их права и обязанности, выступают как самый существенный инструмент в идеологическом обеспечении кастового взаимодействия. Благодаря фактору религии традиционная организация *джати* не только демонстрирует поразительную живучесть, но и остается функциональной в качестве структурной основы разных исторических модификаций кастового строя. Вместе с тем кастовый строй оказывается столь долговременным потому, что стоит на родственной самоорганизации и в своих исторических модификациях допускает формирование разнообразных и разноплановых идентичностей на основе кланов и *джати*. Это способствует приспособлению дробно сегментированного социального организма к самым разным формам социальной и политической жизни. Наблюдаемая в течение последних 140–150 лет модификация кастового строя характеризуется наличием каст, то есть статусных групп, включающих в свой состав по несколько *джати*-подкаст, паритетных по признаку профессии, этнического происхождения, религиозной принадлежности и т. д. Эта модификация кастового строя, как и все иные, сформировалась под влиянием новых для своего времени идеологем и новых стандартов культуры, привнесенных элитой общества (в очередной раз перестраивающей свои ряды под влиянием новых политических условий).

Социальная работа брахманской жреческой элиты ориентирована на формирование эффективного механизма власти, поддержание управляемой и жизнеспособной общественной системы, на сохранение собственного исключительного положения в ней; но нельзя отрицать присутствия в этой деятельности социально ответственного целеполагания, в результате чего достигается определенный баланс сил и интересов. В кастовой органи-

зации продуманы гарантии всеобщей занятости и выстроены налаженные схемы обмена продуктами труда и услугами; при этом обеспечение средствами существования прямо соотносится с кастовым статусом. Брахманическая идеология формирует строй поляризованного социального неравенства, но, несмотря на постоянный антибрахманский протест со стороны небрахманских слоев, кастовый строй существует благодаря апелляции к глубинным уровням общественной и индивидуальной психологии через идею гарантированного социального обеспечения. Так называемые «антикастовые движения» и протесты отражают извечное стремление к перераспределению мест в кастовых схемах занятости и доступа к ресурсам. Современная политика «положительной дискриминации» «зарегистрированных» каст и племен также осуществляется по этой модели.

Состав *джати* непостоянен во времени: она может объединять новые «наборы» кланов, но сама остается стабильной как элемент макросистемы. Индия очень тонко устроена: жесткость конструкций, однозначность и неизменность видится ее философам как путь к концу. Здесь всякая стабильность осмысливается как результирующий вектор возникновения и разрушения. Поэтому даже древние *джати* постоянно обновляются в своем составе, и в этом контексте вопросы паритета статусов *бирадари* становятся очень существенными. Всякая *джати* культивирует свою уникальность — и здесь факторы сегрегации и *свадхармы* становятся определяющими. *Джати* проявляют себя как «минимумы этничности» и формируют «слоевую иерархию»: многие этноспецифичные *джати* локализуются одновременно на одной территории; при этом каждая отдельная *джати* складывается на началах «равенства» своих клановых структур, но отдельные сформировавшиеся здесь *джати* по отношению друг к другу всегда иерархичны.

Выстраивание паритетных и иерархических статусных схем общения между капсулированными сегментами представляет собой кастовый способ организации социальных отношений. Ареной этого взаимодействия выступает комплиментарная кастовая община *джаджмани*, она также формируется по фрактальному принципу и представлена в разных масштабах, вплоть до макро-социального. Индийская соседская община состоит не из отдельных соседствующих семейных общин разных *джати*, она состоит из соседствующих небольших общин *джаджмани*, соби-

рающихся вокруг каждого брахмана-жреца. Здесь выстраиваются тысячи вариантов паритета статусов и связанные с ними общие идентичности. «Равенство-братство по судьбе» (в том числе «равенство-братство по стране») — основа самосознания в мире индийской *джати*. Паритет статусов имеет в кастовом обществе решающее структурирующее значение; здесь существенна не линейная, а слоевая иерархия.

Индийское традиционное общество — организация *джати* — «завершает» свою функциональность на уровне формирования отдельных *джати* (квазиплемен). Специфика взаимодействия разных *джати* определяется различными формами государственности, разным «наполнением» властных элит и социальных страт. Объяснить это взаимодействие поэтому возможно только на фоне политической истории общества, характерной особенностью которого является кастовый строй.

На определенном этапе развития социальной стратификации и государственности система варн имела решающее значение в структурировании океана *джати*. В средние века она сохраняла свое значение, но под влиянием исламской культуры развились и стали значимыми иные статусные схемы, например такие, какие названы средневековыми авторами «люди пера», «люди меча» или «люди базара» и описываются историками как моральные архетипы [Bauyl 1999] или как сословия [Ванина 2007]. Но в их основе все равно оставалась организация *джати*; брахманы, как всегда, уцелели, занявшись новыми профессиями; окрепли кшатрийские *джати*, и все новые *джати* формировались на вновь открывшихся рабочих местах и вписывались в новые возможности. Люди уходили с «опасных» мест и обнаруживались в «выгодных» социальных нишах — и не поодиночке, а общинно-клановыми структурами, родственными коллективами, а значит формировали новые *джати*. В новое время, в условиях колониального правления, организация *джати* была грубо, неловко «вбита» в ячейки иерархической «кастовой системы», но уже очень скоро сами *джати* стали аранжироваться в статусной иерархии каст (производной от варновой, оживившей варну). Традиционная организация *джати* не прекратила свое существование, и она опять нашла себя как наполнение новых форм социальной стратификации. Она есть и сегодня: мы наблюдаем ее по формированию новых *джати* представителей невиданных прежде профессий и *джати* тружеников, закрепившихся на

новых рабочих местах. Мы видим даже, как на основе общинно-клановых структур формируются новые социальные страты выходцев из бывших «низких каст»: вполне обособленные категории «белых и голубых воротничков», новые слои среднего класса (инженерная элита в электронной промышленности) и т. д. Идентичность *джати* (статус рождения) и организация *джати* никуда не уходят. Организация *джати* позволит сформировать еще многие новые варианты мозаики кастового строя: она вечна, как сами архетипические начала, которые лежат в ее основе. Организация *джати* — сущностный признак индийской цивилизации и способ существования социальной формы жизни на «пространстве дхармы».

Представленная когнитивная концепция кастового строя ставит во главу угла традиционную *джати*. И, как мне кажется, свою задачу объяснить сущность кастового строя концепция *джати* выполняет успешно: мозаичный образ кастового общества получает наконец свой базовый модуль, и становится понятно, каким образом кастовая организация применяется (приспосабливается) к любым обстоятельствам и формам существования. Поэтому нужно изучать кастовое общество в предложенном ключе, а не просто механически заменять метонимичное иностранное заимствование «каста» на индийский термин «джати». За соотношением этих понятий стоит вся история кастового строя и просматривается его будущее.





ЛИТЕРАТУРА

Алаев Л.Б. Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. М., 1981.

Алиханова Ю.М. Бхакти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского М., 1996. С. 94–101.

Альбедиль М.Ф. О женской энергии как основе семейных отношений в индуизме // Этикет у народов Южной Азии. СПб., 1999. С. 21–35.

Альбедиль М.Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.

Андрианов Б.В. Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М., 1985.

Артемова О.Ю. Колено Исава. Охотники, собиратели, рыболовы. Опыт изучения альтернативных социальных систем. М., 2009.

Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине (по австралийским этнографическим данным). М., 1987.

Артемова О.Ю. Охотники/собиратели и теория первобытности. М., 2004.

Атхарваведа. Избранное / Пер., коммент., вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976.

Артхашастра, или Наука политики. М.; Л., 1959.

Аирафян К.З. Феодализм в Индии. М., 1977.

Белков П.Л. Полинезия — кастовое общество? // Народы бассейна Тихого океана. Общество, история, культура. Маклаевские чтения 1993–1994 гг. СПб., 1994. С. 86–91.

Белков П.Л. Понятие «малые группы» и объект исследования этнографии // Историческая этнография. Вып. 3. Малые этнические и этнографические группы. СПб., 2008. С. 88–96.

Белков П.Л. Термины «этнос» и «этничность» в контексте построения объекта этнографии // Радловские чтения 2005. Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 14–18.

Белков П.Л. Этничность и традиция (проблема введения понятий в научную практику) // Радловский сборник. СПб., 2010а. С. 59–63.

Белков П.Л. Этнос и мифология. СПб., 2010б.

Бутинов Н.А. Ранняя семья (по материалам народов Меланезии) // Ранние формы социальной организации. Генезис, функционирование, историческая динамика / Отв. ред. В.А. Попов. СПб., 2000. С. 60–78.

Бэшем А. Чудо, которым была Индия / Пер. с англ. М., 1977.

Ванина Е.Ю. Средневековое городское ремесло Индии. XIII–XVIII вв. М., 1991.

Ванина Е.Ю. Средневековое мышление. Индийский вариант. М., 2007.

Васильев В.П. О некоторых книгах, относящихся к истории буддизма, в библиотеке Казанского университета // Учен. зап. имп. АН по первому и третьему отделениям. СПб., 1855. Т. 3. С. 1–33.

Вишну-смити / Пер. с санскрита, предисл., коммент. и прил. Н.А. Корнеевой // Памятники письменности Востока. СХХХII. М., 2007.

Воробьев-Десятовский В.С. К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков // Советское востоковедение. 1956. № 1. С. 99–110.

Ганковский Ю.В. Народы Пакистана. (Основные этапы этнической истории). М., 1964.

Гиренко Н.М. К вопросу о соотношении линий семейно-родственных и общинных структур // Ранние формы социальной организации. Генезис, функционирование, историческая динамика / Отв. ред. В.А. Попов. СПб., 2000. С. 79–92.

Гиренко Н.М. Социология племени. Л., 1991.

Древо индуизма / Ред. И.П. Глушкова. М., 1999.

Дридо А.Д. «Братство по кораблю» — новый вариант // Алгебра родства / Ред. В.А. Попов. СПб., 1998. Вып. 2. С. 196–200.

Дридо А.Д. Этно-культурные процессы в Вест-Индии. На материале малой этнической группы. Л., 1978.

Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.

Дхармашастра Нарады / Пер. с санскрита и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. М., 1998.

Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.

Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича, пров. и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1989.

Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.

Индийские праздники. Общее и локальное в календарной обрядности. СПб., 2005.

Индия сегодня. Справочно-аналитическое издание. М., 2005.

Касты в Индии / Ред. Г.Г. Котовский. М., 1965.

Клюев Б.И. Национально-языковые проблемы независимой Индии. М., 1978.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. 2-е изд. СПб., 2004.

Ковалев И.М. Судьбы индийских племен. М., 1982.

Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. Исторический очерк. М., 1968.

Котин И.Ю. Побег баньяна: миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003.

Котовский Г.Г. Введение: некоторые проблемы каст // Касты в Индии. М., 1965. С. 3–40.

Крюков М.В. Этническая непрерывность как специфический тип этнической ситуации // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 35–44.

Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.

Кудрявцев М.К. Община и каста в Хиндустане. (Из жизни индийской деревни). М., 1971.

Кудрявцев М.К. Этнос и касты в индийском обществе // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 57–66.

Кулланда С.В. Царь богов Индра: юноша — воин — вождь // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995. С. 104–125.

Куценков А.А. Касты // Древо индуизма. М., 1999.

Куценков А.А. Эволюция индийской касты. М., 1983.

Куценков А.А. Этническая консолидация в кастовом обществе // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 26–35.

Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

Ломова-Оппокова М.Ю. Маратхи: к вопросу об этносоциальной ситуации // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 229–235.

Маити Б.П. Наскальная живопись Бхимбетки: взгляд в давнее прошлое // Индия. Перспективы. 2000. Апрель. С. 7–13.

Маретина С.А. Андаманцы: к проблеме доземледельческих обществ. СПб., 1995.

Маретина С.А. Племя и каста: к проблеме социокультурной интеграции // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 168–177.

Маретина С.А. Проблема малых народов (адиваси) в Индии // Россия — Индия: перспективы регионального сотрудничества. М., 2000. С. 90–100.

Маретина С.А. Этнос и каста: о некоторых особенностях социокультурной интеграции // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. Способы взаимодействия. СПб., 1993. С. 66–84.

Медведев Е.М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990.

Народы Южной Азии. М., 1963.

Ольдерогге Д.А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки / Ред. Д.А. Ольдерогге, С.А. Маретина. М., 1975. С. 6–19.

Попов В.А. Ашантийцы в XIX в. Опыт этносоциологического исследования. М., 1982.

Попов В.А. К вопросу о структурообразующих принципах рода и родовой организации // Ранние формы социальной организации. Генезис, функционирование, историческая динамика / Отв. ред. В.А. Попов. СПб., 2000. С. 17–24.

Попов В.А. К проблеме этнического самосознания: этнокультурная и языковая идентификация населения Анголы // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб., 2007. С. 267–268.

Попов В.А. Родство, гендер и возраст как принципы организации социально-коммуникативных сетей (к проблеме факторов политогенетических процессов в доколониальной Западной Африке) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010. С. 176–182.

Попов В.А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX вв. М., 1990.

Пучков П.И. К анализу этнической ситуации в Океании // Вопросы истории. 1968. № 10. С. 90–104.

Ранние формы социальной организации: генезис, функционирование, историческая динамика / Сост. и ред. В.А. Попов. СПб., 2000.

Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М., 1994.

Седловская А.Н. Малые народы Бихара. (Историко-этнографический очерк). М., 1976.

Семашко И.М. Бхилы. Историко-этнографическое исследование. М., 1975.

Сталь-фонъ-Гольштейнъ А. Путевыя впечатлѣнія изъ Индіи. СПб., 1904.

Успенская Е.Н. Брахманическая геополитика и «санскритизация» // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. СПб., 2010. Вып. 4. С. 119–144.

Успенская Е.Н. К вопросу об экзогамии касты // Этнографическое обозрение. 2009. № 3. С. 3–19.

Успенская Е.Н. К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 3 (48). С. 150–171.

Успенская Е.Н. Конь в раджпутской воинской культуре // Роль ахалтекинского коня в формировании мирового коннозаводства. Материалы международной научной конференции. Ашхабад, 2001. С. 123–125.

Успенская Е.Н. Паритет статусов бирадари: «братство — равенство» в индийском кастовом обществе // Алгебра родства. СПб., 2009. Вып. XII. С. 101–131.

Успенская Е.Н. Феномен санскритизации в истории индийской культуры и общества // Россия и Индия в современном мире. СПб., 2005. С. 162–168.

Успенская Е.Н. Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб., 2003.

Успенская Е.Н. Раджпуты — рыцари средневековой Индии. СПб., 2000.

Успенская Е.Н., Котин И.Ю. Сикхизм. СПб., 2007.

Чаттерджи С.К. Введение в индоарийское языкознание. М., 1977.

Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М., 1985.

Шарма Р.Ш. Древнеиндийское общество / Пер. с англ. М., 1987.

Южная Азия: Конфликты и компромиссы. М., 2004.

Юрлова Е.С. Индия. От неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М., 2003.

Ahmed Imtiaz. Endogamy and Status Mobility among Siddique Sheikhs of Allahabad // *Social Stratification* / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 213–226.

Aiyangar S.K. Some Contributions of South India to Indian Culture. New Delhi; Madras, 1995.

Allchin R., Allchin B. The Relationship of Neolithic and Later Settled Communities with those of Late Stone Age Hunters and Gatherers in Peninsular India // *Indian Society: Historical Probings. In Memory of D.D. Kosambi* / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 45–66.

Atkinson E.T. The Himalayan Districts of the North-Western of India. Vols. I–III. Allahabad, 1882–1886.

Auboyer J. Daily Life in Ancient India. From approximately 200 BC to AD 700. London, 1965.

Ayyar P.V. Jagadisha. South Indian Customs. New Delhi, 1985.

Baden-Powell B.H. Notes on the Origin of the «Lunar» and «Solar» Aryan Tribes, and on the Rajput Clans // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1899. Pt. 2. P. 295–328; pt. 3. P. 519–563.

Bailey F.G. Tribe, Caste, and Nation. A Study of Political Activity and Political Change in Highland Orissa. Manchester, 1960.

Bailey T.G. Linguistic studies from the Himalayas, being studies in the grammar of fifteen Himalayan dialects. London, 1920 (Asiatic Society monographs. Vol. 17).

Bailey T.G. The Languages of the Northern Himalayas, being studies in the grammar of twenty-six Himalayan dialects. London, 1908 (Asiatic Society monographs. Vol. 12).

Ballhatchet K. The Language of Historians and the Morphology of History // The Concept of Race in South Asia. Delhi, 1995. P. 77–96.

Banerjee A.Ch. Lectures on Rajput History. Calcutta. (s.a.)

Basham A.L. The Wonder that was India. London, 1969.

Bates C. Race, Caste and Tribe in Central India: the Early Origins of Indian Anthropometry // The Concept of Race in South Asia. Delhi, 1995. P. 219–259.

Bayly S. Caste and «Race» in the Colonial Ethnography of India // The Concept of Race in South Asia. Delhi, 1995. P. 165–218.

Bayly S. Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to Modern Age // The New Cambridge History of India. IV. 3. Cambridge, 1999.

Bayly S. Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society. 1700–1900. Cambridge, 1992.

Berreman G.D. The Brahmanical View of Caste // Contributions to Indian Sociology (n.s.). 1971. № 5. P. 16–25.

Berreman G.D. Cultural Variability and Drift in the Himalayan Hills // American Anthropologist. 1960. Vol. 62. № 5. P. 774–794.

Berreman G.D. Ecology, Demography and Domestic Strategies in the Western Himalayas // Journal of Anthropological Research. 1978. Vol. 34. № 3. P. 326–368.

Berreman G.D. Hindus of the Himalayas. Berkeley; Los Angeles, 1963.

Berreman G.D. Sib and Clan among the Pahari of North India // Ethnology. 1962. Vol. I. № 4. P. 524–528.

Béteille A. Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjor Village. Berkeley; Los Angeles, 1965.

Béteille A. Caste in a South Indian Village // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 146–162.

Béteille A. Castes, Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification. London, 1969.

Béteille A. The Reproduction of Inequality: Occupation, Caste and Family // Contributions to Indian Sociology. 1991. Vol. 25. № 1. P. 3–28.

Bhagabati A.C. Social Formations in North-East India // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 148–167.

Bhagavadgīta / Transl. F. Edgerton. Cambridge, 1944.

Bhattacharya J.N. Hindu Castes and Sects. An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other and towards other Religious Systems. New Delhi, 1995. (Repr. 1896).

Bhattacharyya N.N. History of the Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study. New Delhi, 1992 (1st ed. 1982, 1987).

Bhatti H.S. Folk Religion. Change and Continuity. Jaipur; New Delhi, 2000.

Biardeau M. Hinduism: the Anthropology of Civilization / Transl. R. Nice. Delhi, 1989.

Bingley A.H. Handbook on Rajputs. New Delhi, 1986. (Repr.).

Bingley A.H. History, Caste and Culture of Jats and Gujars. New Delhi, 1970. (Repr.).

Biswas A. The Political History of the Hunas in India. New Delhi, 1973.

Blunt E.A.H. The Caste System of Northern India with special reference to the United Provinces of Agra and Oudh. London, 1931.

Bose N.K. An Anthropological View of Indian Civilization // Man in India. 1972. Vol. 52. № 2. P. 97–112.

Bose N.K. Mazumdar Bijay Chandra Lectures 1969. Scheduled Castes and Tribes: their Present Condition // Man in India. 1970. Vol. 50. № 4. P. 319–349.

Bose P.K. Mobility and Conflict: Social Roots of Caste Violence in Bihar // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 369–386.

Bouglé C. The Essence and Reality of the Caste System // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 64–73.

Breman J. Mobilization of Landless Labourers: The Halpatis of South Gujarat // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 399–418.

Burnouf E. Introduction to the History of Indian Buddhism / Transl. by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez, Jr. Chicago, 2010.

Carstairs G. The Twice Born: a Study of a Community of High Caste Hindus. London, 1957.

Carter A.T. Hierarchy and the Concept of the Person in Western India // Concepts of Persion, Kinship, Caste and Marriage in India. Delhi, 1983. P. 118–142.

Caste among non-Hindus in India. Delhi, 1997.

Census of India. 1961. Vol. I. Pt. 2-c (ii): Language Tables. New Delhi (s.a.).

Chabra G.S. Advanced Study in the History of Modern India. New Delhi, 1981. Vol. I (1707–1813).

Chakraberty Ch. The Prehistory of India. Tribal Migrations. New York, 1949.

Chakravarti U. The Social Dimensions of Early Buddhism. New Delhi, 1996.

Charak S.S. History and Culture of Himalayan Hill States. 2 Vols. New Delhi, 1978–1979.

Chaudhuri N.C. Hinduism. A Religion to Live by. New Delhi, 1979.

Chauhan B.R. A Rajasthan Village. New Delhi, 1967.

Chiefs and Leading Families in Rajputana. Calcutta, 1903.

Coedes G. The Indianized States of Southeast Asia. Kuala Lumpur; Singapore, 1968. (Repr. 1935).

Cohn B.S. An Anthropologist among the Historians and Other Essays. Delhi, 1987.

The Concept of Race in South Asia / Ed. P. Robb. Delhi, 1995.

Concepts of Persion, Kinship, Caste and Marriage in India / Ed. Á. Östör, L. Fruzzetti, S. Barnett. Delhi, 1983.

Crooke W. Natives of Northern India. London, 1907.

Crooke W. The Tribes and Castes of North-Western Frontier Province and Oudh. 4 Vols. Calcutta, 1896.

Danda A.K. A Critique on Theories of Ethnicity // Journal of Indian Anthropological Society. Calcutta. 1993. № 28. P. 301–315.

Dar S.N. Costumes of India and Pakistan. Bombay, 1969.

Das V. Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual. New Delhi, 1990 (2nd ed.)

Datta B.N. Traces of Totemism in Some Tribes and Castes of North-Eastern India // Man in India. 1933. Vol. XIII. № 2 & 3. P. 97–114.

Davis D.R., Jr. The Boundaries of Hindu Law. Tradition, Custom and Politics in Medieval Kerala // Corpus Jurur Sanskriticum. Et Fontes Jurur Asiae Meridianae et Centralis. Torino, 2004. Vol.V. P. 34–56.

De Reuck A. and Julie Knight. Caste and Race: Comparative Approaches. London, 1967.

Devalle S.B.C. Discourses of Ethnicity: Culture and Protest in Jharkhand. New Delhi, 1992.

Dimensions of Social Change in India. New Delhi, 1978.

Dirks N.B. Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2004.

Dirks N.B. The Hollow Crown. Ethno-history of an Indian Kingdom. Cambridge, 1987.

Diver M. Royal India: a Descriptive and Historical Study of India's Fifteen Principal States and Their Rulers. New York; London, 1942.

Doniger W. The Hindus: an Alternative History. London, 2009.

Dowson J. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature. New Delhi, 1973.

Dubois J.A., Abbe. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. 3rd ed. Oxford, 1906.

Dumont L. Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia. Delhi, 1983.

Dumont L. A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar. Delhi, 1986.

Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. Complete Revised English Edition. Delhi, 1988.

Dumont L. and Pocock D. For a Sociology of India // Dumont L. Religion, Politics and History of India. Paris, 1970 (Repr. 1957).

Dumont L. and Pocock D. Village Studies // Contributions to Indian Sociology. 1967. № 1. P. 23–41.

The Early State / Ed. H.J.M. Claessen and P. Skalnik. The Hague, 1978.

Eglar Z. A Punjabi Village in Pakistan. New York, 1960.

Elites in South Asia / Ed. E. Leach and S.N. Mukherjee. Cambridge, 1970.

Elliot H.M., Dowson J.A. The History of India as told by its own historians. The Muhammadan period. Allahabad, 1964. Vol. VII.

Enthoven R.E. The Tribes and Castes of Bombay. 3 Vols. Bombay, 1920–1922.

Ferreira J.V. Totemism in India. Bombay, 1965.

Flood G. An Introduction to Hinduism. Cambridge, 1996.

Food Habits in Rural India // The Journal of the Anthropological Survey of India. 1992. Vol. 41. № 1 and 2. P. 65–105.

Forbes A.K. Rās Mālā. Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India. Gurgaon, 1993. (Repr.).

Fox R.G. Kin, Clan, Raja and Rule. State-hinterland Relations in Preindustrial India. Berkeley; Los Angeles; London, 1971.

Freed S.A. Fictive Kinship in a North Indian Village // Ethnology. 1963. Vol. II. № 1. P. 86–103.

Fruzzetti L., Östör Á. Kinship and Ritual in Bengal. Anthropological Essays. New Delhi, 1984.

Fruzzetti L., Östör Á., Barnett S. The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamilnadu // Concepts of Persion, Kinship, Caste and Marriage in India. Delhi, 1983. P. 8–30.

Fuchs S. The Aboriginal Tribes of India. Delhi, 1973.

Fuchs S. The Gond and Bhumia of Eastern Mandla. Bombay, 1960.

Fuller C.J. Kerala Christians and the Caste System // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 195–212.

Fuller C.J. The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India. Princeton, 1992.

Fuller C.J. The Nayars Today. Cambridge, 1976.

Gayer G.W. Central Provinces Police Lectures on Some Criminal Tribes of India and Religious Mendicants. London, 1910.

Gazetteer of India. Indian Union. Vol. I: Country and People. New Delhi, 1973; vol. II: History and Culture. New Delhi, 1973.

Ghurye G.S. Caste and Race in India. Bombay, 1969.

Ghurye G.S. Features of the Caste System // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 35–48.

Ghurye G.S. Indian Costume (bhāratīya veśabhūṣā). Bombay, 1951.

Glatter A. Contributions to the Ethnography of the Chodhris. Surat District, Gujarat. Wien, 1969 (Acta Ethnologica et Linguistica. 1969. № 16. Series Indica).

Gokhale J.B. The Sociopolitical Effects of Ideological Change: the Buddhist Conversion of Maharashtrian Untouchables // The Journal of Asian Studies. 1986. Vol. XLV. № 2. P. 269–292.

Gold A.G. Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthan Pilgrims. Berkley; Los Angeles; London, 1988.

Gopal S. Ethnic Processes in India and USSR // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 104–113.

Gordon S. Robes of Honour: a «Transactional» Kingly Ceremony // The Indian Economic & Social History Review. New Delhi; London, 1996. Vol. 33. № 3. P. 225–242.

Gough E.K. Brahman Kinship in a Tamil Village // American Anthropologist. 1956. Vol. 58. № 5. P. 826–853.

Gough E.K. Female Initiation Rites on the Malabar Coast // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1955. Vol. 85. Pts. I and II. P. 45–80.

Grierson G.A. Introduction // The Lay of Alha. London, 1923. P. 9–25.

Grierson G.A. Linguistic Survey of India. Vol. IX: Indo-Aryan family. Central Group. Pt. IV: Specimens of the Pahari languages and Gujuri. Calcutta, 1916.

Gupta D. Continuous Hierarchies and Discrete Castes // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 110–142.

Gupta D. Interrogating Caste. Understanding Hierarchy and Difference in Indian Society. New Delhi, 2000.

Habib I. The Agrarian System of Mughal India (1556–1707). Delhi, 1963.

Haekel J. Some Aspects of Social Life of the Bhilala in Central India // *Ethnology*. 1963. Vol. II. № 2. P. 190–206.

Harlan L. Religion and Rajput women. The Ethic of Protection in Contemporary Narratives. New Delhi, 1994.

Hart George L., III. The Poems of Ancient Tamil: Their Milieu and their Sanskrit Counterparts. Berkeley, 1975.

Hastings G. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1955.

Heesterman J.C. Householder and Wanderer // *Contributions to Indian Sociology*. 1981. XV. P. 251–271.

Hellmann-Rajanayagam D. Is there a Tamil «Race»? // *The Concept of Race in South Asia*. Delhi, 1995. P. 109–145.

History and Culture of the Indian People. Vols. I–XI. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1951–1979 / Gen. ed. R.C. Majumdar, Assistant ed. A.D. Pusalker. Vol. I. The Vedic Age. Mumbai, 1996. (Repr. Bombay, 1951); vol. V. Struggle for Empire. Bombay, 1955; vol. VI. Delhi Sultanate. Bombay, 1960; vol. VII. The Mughal Empire. Bombay, 1974.

Hitchcock J.T. The Idea of Martial Rajput // *Journal of American Folklore*. 1958. Vol. 71. № 281. P. 216–223.

Hocart A.M. *Caste. A Comparative Study*. London, 1950.

Hoffman J. and van Emelen A. *Encyclopaedia Mundarica*. 13 Vols. Patna, 1930–1941.

Hutton J. *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*. Cambridge, 1946.

Ibbetson D. *Panjab Castes*. Lahore, 1916.

Ibbetson D.S.J. *Outlines of Punjab Ethnography*. Calcutta, 1883.

Ibbetson D.S.J. *Report on the Census of Punjab, 1881*. Calcutta, 1883.

Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies // Senri Ethnological Studies. Osaka, 2001. № 56.

The Imperial Gazetteer of India. Vol. XXI: Pushkar to Salween. Oxford, 1908.

Inden R. *Orientalist Construction of India // Modern Asian Studies*. 1986. Vol. 20. № 3. P. 401–446.

*Indian Society: Historical Probing*s. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974.

Ingalls D. The Brahman Tradition // *Journal of American Folklore*. 1958. Vol. 71. № 281. P. 209–215.

Irvine W. *The Army of Indian Moghuls*. New Delhi, 1962. (Repr.).

Jaffrelot Ch. The Ideas of the Hindu Race in the writings of Hindu Nationalist Ideologies in the 1920s and 1930s: a Concept between two Cultures // *The Concept of Race in South Asia*. Delhi, 1995. P. 327–353.

Jain J.Ch. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons (with commentaries)*. Bombay, 1947.

Jaiswal Suvira. *Caste. Origin, Function and Dimensions of Change*. New Delhi, 2000.

Jaiswal Suvira. *Studies in the Social Structure of the Early Tamils // Indian Society: Historical Probing*s. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P.124–155.

Jalali R. Caste and Inherited Status // Encyclopedia of Sociology / Second Edition. Eds. E.F. Borgatta, Rh.J.V. Montgomery. 4 Vols. New York, 2000. Vol. 1. P. 249–255.

Jha V. From Tribe to Untouchable: the Case of Niṣādas // Indian Society: Historical Probing. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 67–84.

Kapadia K.M. Hindu Kinship. Bombay, 1947.

Karan P.P., Iijima Sh. Regional Variations in the Marriage Network and Dowry System: a Study of Unity and Diversity in Indian Civilization // From Vedic Altar to Village Shrine. Senri Ethnological Studies. Osaka, 1993. № 36. P. 5–34.

Karve I. Hindu Society — an Interpretation. Poona, 1961.

Karve I. Kinship Organization in India. Bombay, 1965.

Kathuria R.P. Life in the Courts of Rajasthan during the 18th Century. New Delhi, 1987.

Katz N., Goldberg E.S. Kashrut, Caste and Kabbalah. The Religious Life of the Jews of Cochín. Delhi, 2005.

Ketkar Sh.V. History of Caste in India. 2 Vols. London, 1909–1911.

Klass M. Caste: the Emergence of South Asian Social System. Philadelphia, 1980.

Klostermaier K.K. A Survey of Hinduism. New York, 1989.

Kolenda P. The Ideology of Purity. Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 60–63.

Kollf D.H.A. Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850. Cambridge, 1990.

Laidlaw J. Riches and Renunciation. Religion, Economy and Society Among the Jains. Oxford, 1995.

Lambert H. Caste, Gender and Locality in Rural Rajasthan // Caste Today / Ed. C.J. Fuller. Delhi, 1996. P. 93–123.

Lambert H. The Homeless Goddess: Cosmology, Sickness and Woman's Identity in Rajasthan // Journal of Anthropological Survey of Oxford. 1994. Vol. XXV. № 1. P. 21–30.

The Lay of Alha. A Saga of Rajput Chivalry as sung by Minstrels of Northern India. London, 1923.

Law B.Ch. Ancient Mid-Indian Ksatriya Tribes. Calcutta, 1924.

Leaf M.A. The Punjabi Kinship Terminology as a Semantic System // American Anthropologist. 1971. Vol. 73. № 3. P. 545–554.

Le May R. The Culture of South-East Asia: The Heritage of India. London, 1964.

Leslie J. The Perfect Wife. The Orthodox Hindu Woman according to the Strīdharmapaddhati of Tryambakayajvan. Delhi, 1989.

Lewis M. Introduction // Concepts of Persion, Kinship, Caste and Marriage in India. Delhi, 1983. P. iii–viii.

Lewis O. Village Life in Northern India. Urbana, 1958.

Lévi-Strauss C. The Bear and the Barber // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1963. Vol. 93. Pt. 1. P. 1–11.

- Lévi-Strauss C.* The Naked Man. London, 1981.
- Living with Śakti. Gender, Sexuality and Religion in South Asia / Ed. Tanaka Masakazu, Tachikawa Musashi // Senri Ethnological Studies. Osaka 1999. № 50.
- MacDonell A.A.* India's Past. A Survey of her Literatures, Religions, Languages and Antiquities. Varanasi; Delhi; Patna, 1956.
- Madan T.N.* Family and Kinship. A Study of the Pandits of Rural Kashmir. Bombay, 1965.
- Madan T.N.* The Ideology of the Householder among the Kashmiri Pandits // Concepts of Persion. Kinship, Caste and Marriage in India. Delhi, 1983. P. 99–117.
- Madan T.N.* On the Nature of Caste in India. A Review Symposia on Louis Dumont's Homo Hierarchicus // Contributions to Indian Sociology. 1971. № 5; Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 74–83.
- Mahar J.M.* Agents of Dharma in a North Indian Village // The Untouchables in Contemporary India / Ed. J.M. Mahar. Tucson, 1972. P. 17–36.
- Maheshwari H.* History of Rajasthani Literature. New Delhi, 1980.
- Majumdar M.R.* Cultural History of Gujarat (From Early Times to Pre-British Period). Bombay, 1965.
- Majumdar D.N.* Acculturation among the Hajong of Meghalaya // Man in India. 1972. Vol. 52. № 1. P. 46–63.
- Majumdar D.N.* Himalayan Polyandry. Bombay, 1964.
- Majumdar D.N.* Races and Cultures of India. Bombay, 1958.
- Mānavadharmasāstra [The Laws of Manu] / Transl. Wendy Doniger with Brian K. Smith.* Harmondsworth, 1991.
- Mandal S.K., Chakrabarty K.* Agro-Economic Organisation Among the Jats: a Study in a South Rajasthan Village // Journal of Anthropological Survey of India. 1991. № 40. P. 37–47.
- Mandelbaum G.D.* Society in India. Vol. 1: Continuity and Change. Vol. 2: Change and Continuity. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Mann R.S.* Some Theoretic Concerns of Ethnicity in Ladakhi Situation // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 215–229.
- [Manu]. The Laws of Manu (Manu-smṛti) / Transl. G. Bühler. Sacred books of the East. Clarendon Press. Oxford, 1886.
- Marriott McKim.* Multiple Reference in Indian Caste System // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 49–59.
- Matheson S.A.* The Tigers of Baluchistan. London, 1967.
- Mathur K.S.* Caste and Ritual in a Malwa Village. Bombay; Calcutta, 1964.
- Mathur R.* Women in Hindu Society: Status and Image // Journal of Intercultural Studies. KUFU publications. Kyoto, 1974–1977. № 1–4.
- Mayer A.C.* Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- McCormack W.* Lingayats as a Sect // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1963. Vol. 93. Pt. 1. P. 59–71.

- Mehta M.N., Mehta M.N.* The Hind Rajasthan, or the Annals of the Native States of India. 3 Vols. New Delhi, 1985. (Repr.)
- Mehta R.* Handicrafts and Industrial Arts of India. Bombay, 1960.
- Mencher J.P.* The Caste System Upside Down // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 93–109.
- Mencher J.P.* Continuity and Change in an Ex-Untouchable Community of South India // Untouchables in Contemporary India. Tucson, 1972. P. 37–56.
- Metcalf C.T.* The Rajput Tribes. New Delhi, 1982. Vol. 1 & 2. (Repr).
- Milner M., Jr.* Caste // Encyclopedia of Modern Asia. 6 Vols. New York, 2002. Vol. 1. P. 438–443.
- Milner M., Jr.* Hindu Eschatology and the Indian Caste System: an Example of Structural Reversal // The Journal of Asian Studies. 1993. Vol. 52. № 2. P. 298–319.
- Milner M., Jr.* Status and Sacredness. A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture. New York, 1994.
- Minturn L.* Sita's daughters. Coming out of Purdah. Oxford, 1993.
- Moddie A.D.* The Brahmanical Culture and Modernity. Bombay, 1968.
- Mohan V.M.* The Sakas in India and their impact on Indian Life and Culture. Varanasi, 1976.
- Mookherjee H.N., Dasgupta S.* Caste Status and Ritual Observances in a West Bengal Village // Man in India. 1970. Vol. 50. № 4. P. 390–402.
- Morgenstierne G.* Report on a linguistic mission to North-Western India. Oslo, 1932.
- Mukherjee R.* The Culture and Art of India. New Delhi, 1984.
- Mukherjee S.* The Social Role of Caste Association // The Indian Economic and Social History Review. 1994. Vol. XXXI. № 1.
- Mukherjee S.N.* Bhadrakloks of Bengal // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 176–182.
- Muller F.M.* The Six Systems of Indian Philosophy. London, 1919.
- Munshi K.M.* Glory that was Gūrjara Desa (A.D. 550–1300). Bombay, 1955. Pt. I–II.
- Nagano Yasuhiko.* A Perspective on India's Composite Culture: by Way of Introduction // From Vedic Altar to Village Shrine. Towards an Interface between Indology and Anthropology // Senri Ethnological Studies. Osaka, 1993. № 36. P.1–4.
- Nakamura Hajime.* Ways of Thinking of Eastern Peoples. India, China, Tibet, Japan. Honolulu, 1971.
- Nandi R.N.* Origin and Nature of Śaivite Monasticism // Indian Society: Historical Probing. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 190–201.
- Nesfield J.C.* Brief View of the Caste System of the N.W.P. and Oudh. Allahabad, 1885.
- Oakley E.S.* Holy Himalaya. London, 1905.
- Orenstein H.* Caste and the Concept «Marāṭha» in Maharashtra // The Eastern Anthropologist. 1963. Vol. XVI. № 1. P. 1–9.

- Panikkar K.M.* Hindu Society at the Cross Roads. Bombay, 1955.
- Parry J.* Caste and Kinship in Kangra. London, 1979.
- Peabody N.* Tod's «Rajasthan» and the Boundaries of Imperial Rule in Nineteenth-Century India // *Modern Asian Studies*. 1996. Vol. 30. Pt. 1. P. 185–220.
- Perez R.M.* Kings and Untouchables. A study of the Caste System in Western India. New Delhi, 2004.
- Pettigrew J.* The Jats of Punjab // *Social Stratification* / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 163–175.
- Pocock D.* Kanbi and Patidar. A Study of the Patidar Community of Gujarat. Oxford, 1972.
- Poonacha V.* Redefining Gender Relationships // *Contributions to Indian Sociology*. 1995. Vol. 29. № 1&2. P. 39–64.
- Pradhan M.C.* The Political System of the Jats of Northern India. Bombay, 1966.
- The Prithira'ja Ra'sau of Chand Bardai / Ed. in the Original Old Hindi by John Beames. Calcutta, 1873. Pt. I, fasc. I; 1874. Pt. II, fasc. I; 1878. Pt. II, fasc. II; 1879. Pt. II, fasc. III; 1881. Pt. III, fasc. I.
- Puthenkalam J.S.J.* Marriage and Family in Kerala. With Special Reference to Matrilineal Castes. Calgary, 1977.
- Qanungo K.R.* Historical Essays. Agra, 1968.
- Qanungo K.R.* History of the Jats. Calcutta, 1925.
- Radcliffe-Brown A.R.* Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses by A.R. Radcliffe-Brown. London, 1952.
- Raghavan V.* Methods of Popular Religious Instruction in South India // *Journal of American Folklore*. 1958. Vol. 71. № 281. P. 336–344.
- Rajputana Gazetteer. London, 1879. Vol. 1.
- Ramakrishna G., Gayathri N., Chattopadhyaya D.* An Encyclopaedia of South Indian Culture. Calcutta; Dehli, 1993.
- Randeria Sh.* Brahmans, Kings, Pariahs: Castes, Exchange and Untouchability in Western India Today // *Wissenschaftskolleg — Institute for Advanced Study — ZU Berlin. Jahrbuch 1990/91*. S. 294–312.
- Rastogi P.N.* Functional Analysis of Sanskritization // *The Eastern Anthropologist*. 1963. Vol. XVI. № 1. P. 10–19.
- Rawson P.S.* The Indian Sword. Copenhagen, 1967.
- Ray R.B.J.Ch.* Food and Drink in Ancient India // *Man in India*. 1933. Vol. XIII. № 4. P. 217–239; 1934. Vol. XIV. № 1. P. 15–38.
- Redfield R. and Singer M.B.* The Cultural Role of Cities // *Economic Development and Cultural Change*. Chicago, 1954. Vol. 3. P. 53–73.
- Rhum M.R.* «Modernity» and «Tradition» in Thailand // *Modern Asian Studies*. 1996. Vol. 30. Pt. 2. P. 325–355.
- Risley H.H.* Indian Census Report. London, 1901.
- Risley H.H.* The People of India. Calcutta, 1915.
- Risley H.H.* Tribes and Castes of Bengal // *Ethnographic Glossary*. 2 Vols. Calcutta, 1891–1892.

- Robb P.* South Asia and the Concept of Race // The Concept of Race in South Asia / Ed. P. Robb. Delhi, 1995. P. 1–76.
- Rose H.A.* A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-Western Frontier Province. 3 Vols. Lahore, 1911–1916.
- Rowe W.L.* The New Chauhans: a Caste Mobility Movement in North India // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 326–338.
- Roy B.S.C.* Caste, Race and Religion in India // Man in India. 1934. Vol. XIV. № 1. P. 39–63; Special Number. P. 75–220; Ns 3&4. P. 271–311.
- Russel R.V. and Hiralal R.B.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. 4 Vols. London, 1916.
- Saksena R.N.* Social Economy of a Polyandrous People. Bombay, 1962.
- Sanwal R.D.* Social Stratification in Rural Kumaon. New Delhi, 1976.
- Saran P.* The Provincial Government of the Mughals (1526–1658). Allahabad, 1954.
- Sarkar J.* A History of Jaipur, c. 1503–1938. Jaipur, 1984.
- Sarkar J.* Fall of the Mughal Empire. 4 Vols. Calcutta, 1949–1950.
- Sarkar J.N.* The Art of War in Medieval India. New Delhi, 1982.
- Sarkar S.S.* Ancient Races of Baluchistan, Panjab and Sind. Calcutta, 1964.
- Sastri K.A.N.* History of India. Pt. 3. Modern India. Madras, 1952.
- Sastri K.A.N.* A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. 3rd ed. Mysore, 1971.
- Sati.* The Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India. New York, 1994.
- Sato M.* The Mughal Impact on the Political and Social Institutions of the Rajputs // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo, 1985. № 48. P. 51–71.
- Saxena R.K.* The Army of the Rajputs. A Study of the 18th century Rajputana. Udaipur, 1989.
- Schmithausen L.* The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism // Studia Philologica Buddhica, Monograph Series VI. The International Institute for Buddhist Studies. Tokyo, 1991.
- Seesodia J.S.* The Rajputs: a Fighting Race. London, 1915.
- Sekine Yasumasa.* Anthropology of Untouchability // Senri Ethnological Studies. Osaka, 2002. № 61.
- Shah A.M. and Shroff R.G.* The Vahivanca Barots of Gujarat: A Caste of Genealogists and Mythographers // Journal of American Folklore. 1958. Vol. 71. № 281. P. 246–276.
- Shah A.M.* The Household Dimension of the Family in India. Berkeley; Los Angeles; London, 1974.
- Shah G.* Tribal Identity and Class Differentiations: A Case Study of the Chaudhry Tribe // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 288–301.
- Sharma R.S.* Material Milieu of Tantricism // Indian Society: Historical Probing. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 175–189.

Sherring M.A. The Tribes and Castes of Hindustan. Delhi, 1975. (Repr. 1872).
Sherring M.A. The Tribes and Castes of Rajasthan. Together with Description of Sacred and Celebrated Places of Historical Value of Rajasthan. Delhi, 1975. (Repr. 1881).

Singer M. The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras // Journal of American Folklore. 1958. Vol. 71. № 281. P. 348–388.

Singh K.S. Ethno-Social Situation in India — an Overview // Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. М., 1993. С. 13–26.

Singh K.S. More on the Ethnography of Rajasthan // Journal of Anthropological Survey of India. Calcutta, 1993. № 42. P. 8–17.

Singh K.S. People of India. National Series. Vols. I–XI. State Series. Vols. XII–XLIII; Anthropological Survey of India. **New Delhi, 1992–1996** (не завершено).

Singh K.S., Mann R.S. Ethnography of Hariyana: a Preliminary Study // Journal of Anthropological Survey of India. Calcutta, 1993. № 42. P. 18–29.

Sircar D.C. Some Problems of Kusana and Rajput history. Calcutta, 1969.

Smith V. The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest, Including the Invasion of Alexander the Great. 3rd ed. Oxford, 1914.

Smith V.A. The Oxford History of India. From the Earliest Times to the End of 1911. Oxford, 1920.

Smith V.A. Oxford Student's History of India. Oxford, 1921.

Sontheimer G.-D. Pastoral Deities in Western India. New York, 1989.

Sources of Indian Tradition / Ed. A.T. Embree. 2nd Revised ed. New York, 1988.

Srinivas M.N. Caste in Modern India and Other Essays. Bombay, 1962.

Srinivas M.N. Religion and Society among the Coorgs of South India. Bombay, 1965 (1st ed. 1952).

Srinivas M.N. Social Change in Modern India. Berkeley; Los Angeles, 1967.

Srinivas M.N. The Dominant Caste and Other Essays. Delhi, 1987.

Srinivas M.N. The Dominant Caste in Rampura // American Anthropologist. 1959. Pt. 1. P. 10–19.

Srinivas M.N. Varna and Caste // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 28–34.

Srivastava A. The Mughal Empire (1526–1803 A.D.). Agra, 1977.

Srivastava R.P. Tribe-caste Mobility in India and the Case of Kumaon Bhotias // Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones / Ed. Ch. von Fürer-Haimendorf. Bombay, 1966. P. 161–212.

Srivastava S.L. Folk Culture and Oral Tradition (a Comparative Study of Regions in Rajasthan and Eastern Uttar Pradesh). New Delhi, 1974.

Srivastava S.L. Stratification and Etiquette in Village Communities // Man in India. 1970. Vol. 50. № 3. P. 269–279.

Staal F. Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. New York, 1989.

Staal F. Sanskrit and Sanskritization // *Journal of Asian Studies*. 1963. Vol. 22. P. 261–275.

Stein B. Peasant State and Society in Medieval South India. Oxford University Press. Delhi, 1980.

Stevenson H.N.C. Status Evaluation in the Hindu Caste System // *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1954. Vol. 84. Pts. I and II. P. 45–65.

Stevenson Mrs [Alice Margaret], Sinclair [Mrs. J. Sinclair]. The Rites of the Twice-Born. London; Oxford, 1920.

Suresh Singh K. A Study in State-formation Among Tribal Communities // *Indian Society: Historical Probing*s. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 317–336.

Tanabe Akio. The Transformation of Sakti: Gender and Sexuality in the Festival of Goddess Ramachandi // *Living with Śakti. Gender, Sexuality and Religion. Senri Ethnological Studies*. Osaka, 1999. № 50. P. 137–168.

Tanaka Masakazu. Introduction: Writing on Gender, Sexuality and Religion in South Asia // *Living with Śakti. Gender, Sexuality and Religion // Senri Ethnological Studies*. Osaka, 1999. № 50. P. 3–17.

Thapar R. A History of India. London, 1976. Vol. I (1st ed. 1966).

Thapar R. Ancient Indian Social History. New Delhi, 1978.

Thapar R. Social Mobility in Ancient India with Special Reference to Élite Groups // *Indian Society: Historical Probing*s. In Memory of D.D. Kosambi / Ed. R.S. Sharma, V. Jha. New Delhi, 1974. P. 94–123.

Thapar R. and Siddiqui M.H. Tribals in History; the Case of Chota Nagpur // *Social Stratification* / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 419–431.

Thurman R.A.F. Monasticism and Civilization // *Buddhist Spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese* / Ed. Y. Takeuchi. Delhi, 1995. (Repr. 1994). P. 120–134.

Thurston E. (and Rangacchhari K.). Castes and Tribes of Southern India. Vols. 1–7. Madras, 1907–1909.

Thurston E. Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1907.

Tod J. Annals and Antiquities of Rajast'han, or, the Central and Western Rajpoot States of India. 2 Vols. New Delhi, 1978. (Repr.).

Tod J. Travels in Western India, Embracing a Visit to a Sacred Mounts of the Jains, and the Most Celebrated Shrines of Hindu Faith Between Rajpootana and the Indus; with an Account of the Ancient City of Nehrwalla. Delhi, 1971. (Repr.).

Tokita-Tanabe Yumiko. Women and Tradition in India: Construction of Subjectivity and Control of Female Sexuality in the Ritual of First Menstruation // *Living with Śakti. Gender, Sexuality and Religion. Senri Ethnological Studies*. Osaka, 1999. № 50. P. 193–220.

Trautmann Th.R. Dravidian Kinship. Cambridge, 1981.

Untouchables in Contemporary India / Ed. J.M. Mahar. Tucson, 1972.

Walton J. Rajput Folk-building in Malwa // *Ethnos*. 1959. Vol. 24. № 3&4. P. 109–120.

Weber M. Class, Status and Party // Social Stratification / Ed. D. Gupta. Oxford University Press. New Delhi, 1991. P. 454–470.

Westphal-Hellbush S. and Westphal H. The Jat of Pakistan. Berlin, 1964.

Yadava B.N.S. Society and Culture in Northern India in the XIIth century. Allahabad, 1973.

Yadav K.S. Some Gond Marriages // Man in India. 1970. Vol. 50. № 3. P. 289–297.

Yagi Yuko. Rituals, Service Castes and Women: Rites of Passage and the Conception of Auspiciousness and Inauspiciousness in Northern India // Living with Śakti. Gender, Sexuality and Religion. *Senri Ethnological Studies*. Osaka, 1999. № 50. P. 243–282.

Yalman N. On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1963. Vol. 93. Pt. 1. P. 25–58.

Yalman N. Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the interior of Ceylon. Berkeley; Los Angeles, 1967.

Yule H. and Burnell A.C. Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary. London, 1996 (1st ed. 1886).

ओझा गौरिशंकर हीराचंद राजपूताने का इतिहास-भाग उदयपुर-१९२७ ॥ *Оджха Гауришанкар Хираचанд*. История Раджпутаны. Удайपुर, 1927. Т. 1 (хинди яз.).

ओझा निबंध-संग्रह भाग १-२-३/४। उदयपुर १९५४ ॥ *Собрание сочинений Одджи*. Удайपुर, 1954. Ч. 1–4 (хинди яз.).

मेनारिया मोतीलाल राजस्थानी भाषा और साहित्य प्रयाग सं २००८ ॥ *Менария Мотилал*. Раджастханский язык и литература. Праяг (Аллахабад), 1951 (хинди яз.).

वीर गीत २० खंड दिल्ली १९६५-१९६७ ॥ *Героические песни*: В 20 т. Дели, 1965–1967 (хинди яз.).

शर्मा गोपीनाथ राजस्थान के इतिहास के स्रोत शब्द जयपुर १९७३ ॥ *Шарма Гопинаथ*. Источники по истории Раджастхана. Джайपुर, 1973. Ч. 1 (хинди яз.).

सिंह रघुवीर पूर्व-आधुनिक राजस्थान १५२७-१९४७ दिल्ली १९७५ ॥ *Сингх Рахувир*. Древний–современный Раджастхан. 1527–1947. Дели, 1975 (хинди яз.).





ИНДЕКС ИНДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ

- абхиджат бхадралок* abhijāt
bhadralok 341
аварна avarṇa 10, 31, 80, 93, 132,
133, 365, 414, 417–478, 506
аватара avatāra 139
агама āgama 185
агария Agariyā 275
Агни Agni 61, 64, 71
Агнивамши Agnivamśī 440
Агникула Agnikula 89
агнихотри agnihotṛ 430
агничаяна agnicayana 405
аграхара agrahāra 446–449
адживика ājīvika 100
адиваси ādivāsī 16, 31, 55, 135, 151,
408
ади-дравида Ādi-Drāviḍa 368, 446,
447, 451–453, 499
адхарма adharma 54, 79, 153
Айянгар/Айенгар Ayyangār/lengār
207
Айяр/Айер Ayyar/Aiyar/Iyer 206, 275
акала Akāla 425
Акаша ākāśa 214
алиясантана Aliyasāntana 331
альвар/ажвар Ālvār 205, 206, 212,
217, 371
амавасья amāvāsya 430
амбалаваси Ambalavāsī 440
амбаттан Ambaṭṭan 447
амбаттха ambaṭṭha 75
анавиль брахман Anāvīl Brāhmaṇa
410
анарья anārya 72, 76, 105, 159
ангами нага Angami Nagā 55
андх Āndh 359
андхра āndhra/Āndhra 139, 460
аниравасита aniravasita 76
антьяджа antyaja 76
анулома anuloma 77, 269, 276, 280,
292, 295, 305, 317
апа тани Āpa Tani 408
апад-дхарма āpaddharma 431, 454
апсара āpsara 53
араньяка āraṇyaka 101
арора Arorā 378
арша-готра arśa-gotra 287
арья/арии ārya 57, 60–65, 70–75, 77,
86, 89, 90, 95, 105, 134, 159, 206,
280, 281, 375
Арьяварта Āryāvarta 57
асал джат Āsal Jāṭ 378
астхури asthūri 63
асура видья asura vidyā 82
асури Āsuri 68
аудичья Audicyā 463

ахамудия(н) Ahamudiyā 450
ахар Ahār 248
ахимса ahimsā 88, 100
ахир Ahīr/Āhir 9, 232, 239, 248, 290,
311, 333, 344, 351, 376, 419, 421
ахир сали Ahīr Sāle 331
ахирани ahīranī 333
ачара acara 111
ачарья ācārya 470
аширама āśrama 79, 118, 162
аюрведа Āyurveda 85

багди Bāgdī 234
багри Bāgdī 440, 443
багчи Baḡchī 462
бадава Baḡava 420
бадага Badaga 408
баига Bāiga 275, 408
баига-бхуия Bāiga-Bhuyiā 66
байдыя Baidyā 340, 341
бала bālā/Bālā 89, 91, 376
балаи Balāi 421, 443
бали bali 83
банджара Banjāra 355
бани bāni 279
бания Baniyā 9, 168, 175, 330, 340,
420, 421, 437
барай Barāi 421
барга barga 290
баргуджар Bārgūjar 91
баргунда Bārgūṇḍa 440, 443
барендра Bārendra 461, 462
бария Bāriyā 176
бархай Baḡhāi 9, 246, 421
басави bāsāvī 241, 258
Бачила Деви Bachiḷā Devī 345
беканвала Bekanwālā 246
белдар Beldār 421
бене-израэль Bene-Israel 223
бинзал binzal 176
бирадари birādārī 19, 52, 127, 273,
304–325, 339, 340, 436, 461, 516
бирхор Birhōr 47, 68, 416, 417
бисгама bīsgāma 310
бихари Bihārī 460

бишнои Bishnoī 31, 234
бодхисаттва bodhi-sattva 179
бонда **Bonda 409**
браhma (варна) brāhma 61, 65
Брахмаварта Brahmāvarta 71
брахмадея brahmadeya 216, 446
Брахма(н) Brahman 59, 79, 92, 102,
104, 108, 109, 113, 114, 117, 131,
133, 138, 153, 160, 166, 167, 175,
178, 188, 286
брахман(ы) brāhmaṇa 94, 138, 176,
362, 453–464 и др.
брахмачарин brahmācārin 79, 162,
438, 455
бхага bhāga 172
Бхагавадгита Bhagavadgītā 173,
190
Бхагавати Bhagavatī 299–301
бхагат Bhagat 176
бхаибандх bhāitband/bhāitbandh 386
бхакти bhakti 102, 108, 154, 181,
192, 198, 202–208, 210–213, 218,
221, 225, 363, 379, 400, 413, 414,
455, 463, 465, 467–470, 488
бхактимарга bhaktimārga 211
бхамби Bhāmbī 440, 443
бханги Bhangī 9, 116, 421, 438, 440,
443
бхар Bhār 143, 359, 421
Бхарат Bhārat 70, 137
бхарата bhārata 60
Бхаратварша Bhāratvarṣa 54, 138,
140, 159
бхаратнатъям bhārata nāṭyam 201
бхаргава Bhārgava 463
бхат Bhāt 165, 225, 387, 388
бхаттачара Bhattacāra 448
бхатти Bhatti 144, 393
бхикиш bhikṣu 455, 463
бхил Bhīl 136, 143, 333, 355, 362,
366, 408
бхилала Bhiḷālā 223, 393
бхона bhona 150, 434
бхотия bhotiya 70, 150
бхратар bhrātar 265

- бху-дана* bhūdāna 446
бхуинхар Bhuinhār 290
бхуия Bhuiyā 66
бхумиджа/бхумиджи Bhūmijā/
 Bhūmijī 68, 408
бхумихар/бхуинхар/бабхан
 Bhumihār/Bhuinhār/Bābhan 342,
 343
- вадакалей* vaḍagalai 207
вадодра Vaḍadarā 463
вадуга/ватука Vaduga/Vaduka 394
вайдик Vaidik 458
вайдик дхарма Vaidik dharma 57
вайдыя Vaidyā 458
вайраги/байраги Vairāgī 440, 444,
 468
вайрагья vairāgya 467
вайшинава Vaiṣṇava 202, 212, 444,
 457, 467
вайшья Vaiśya 9, 75, 91, 96, 105,
 106, 109, 114, 132, 149, 168, 184,
 221, 223, 338, 344, 372, 435, 441,
 463
вакеяра vakaiyāra 293, 294, 305
Вакпатираджа Vākpatirāja 146
валангей Vālaṅgai 496
валлува Vāḷḷuva 202, 474
вамша vaṃśa 89, 168, 383
вамшавали vaṃśāvalī 388
ванапратха vānaprastha 79
ванаспати vanaspati 113
ваника Vaṇika 64, 166–169
ваникар Vānikār 158
ваннан Vannan 447
ваньяджати vānyajāti 55, 132
варли Vārli 358
варна varṇa (определение) 9, 22,
 53–98, 106 и др.
варна-дхарма varṇadharmā 103,
 163, 413
варна-мала varṇamālā 107
варна-самкара varṇasamkāra 76, 77,
 152
- Веда* Veda 64, 94, 95, 116, 126, 166,
 173, 188, 191, 192, 205, 206, 225,
 437
ведага vedaga 75
веданта vedānta 100, 102, 191, 206,
 211, 216, 224, 467, 468
веди vedī 64
велан Vēlaṅ 371
велир vēlir 369
веллала инам Vellāḷa iṇam 368–374
веллала/веллалар Vellāḷa/Vellāḷar
 158, 207, 249, 293, 355, 368–374,
 396, 398, 447, 449–451, 497
веллаличи Vellāḷiḥi 371
вешти veṣṭī 489, 492
вибхути vibhūti 219
видеха videha 75
видхава vidhavā 265
вир vīr 389
вирашайва Vīraśaiva 218, 219, 323,
 467, 470
виш viś 65, 91, 106
Вишну-пурана Viṣṇupurāṇa 188
вриддхачара vṛddhācāra 165
врикша vṛkṣa 113
- гавача* gavāchā 419
гадди Gaḍḍī 354
гана gaṇa 287, 288
гангадикар воккалига/оккалига
 Gangādikār Vokkaligā 257
гандика gandīka 76
гандхарва gandharva 53, 167
гаонвала gāḍwālā 419
гаро Gāro 408
гаур Gauḍ 420
гахapati gahapati 74
Гаятри Gāyatrī 458
гирнар Girnār 463
гоала Goālā 9, 248, 291, 341, 344,
 398
гобхуджа ваника Gobhūja Vaṇika
 167, 168
голапураб Golapurab 290
голла Gollā 248

гонд Goṇḍ 136, 143, 408
гора Gora 248
гори gorī 207
гони-чандана goṇīcaṇḍana 207
гория кумбхар Goriyā Kumbhār 247
госаин Gosāin 31, 389, 440, 444
госвами Goswāmī 420
гот got 279, 290, 384
готра gotra 8, 15, 19, 34, 94, 167, 168, 176, 181, 189, 228, 239, 254, 259, 269, 274, 275, 279, 282–290, 294, 303, 307, 311, 318, 330, 362, 458, 465, 466
готракара риши gotrakāra ṛṣi 286
готрика gotrika 285
грама grāma 63, 66
грханапати gr̥hapati 63, 64, 79, 80, 505
грхастха gr̥hastha 79, 118, 163, 167, 505
грхьясутра gr̥hyasūtra 18, 161, 176, 191, 279, 430
гуджар gūjar 144, 351, 376, 385, 420
гуджерати балаи
Gujerātī Balāi 440
гуджерати кумхар
Gujerātī Kumhār 440
гуджерати лохар
Gujerātī Lohār 440
гуна guṇa 106, 188, 436, 441
гуния Guṇiyā 176
гурав Gurau 176
гурджара gūḡjara 89, 144
гуру guru 54, 94, 156, 163, 176, 187, 203, 212, 218, 261, 263, 287, 309, 379, 454, 455, 457, 462, 464–466, 505
гхарбари gharbarī 465
гхатика ghaṭikā 217

Дабас Dabās 310
дадхича Dadhicha 420
дакшинатья вайдика
Dakṣiṇatyā Vaidika 461

далит Dalit 76, 471
дама dama 64
дампати dampati 64
дана dāna 132, 181, 438
дарзи Darjī 440, 441
дарога Daroga 420
даса Dāsa 64, 65, 73, 105
даса-варна dāsavarṇa 65, 105
даси-путра dāsīputra 65
дахат Dāhat 290
дашанами нага Daśanāmi nāga 468
двиджа dvija 426
двина dvīpa 53
Двипантара Dvīpāntara 140
дева deva 64
девадаси devadāsī 214, 215
девака devaka 83, 400
деванагару devanāgarī 107
деванга Devāngā 395
девар devar 265
Деварам/Теварам
Devāram/Tevāram 205
деваяна devayāna 114
девендра палла Devendra Palla 452
деша-дхарма deśadharmā 103
дешастха Deśasthā 275, 459, 460
джагир jāgīr 386
деши deśī 186, 187
дешмукх Deśmukh 460
джагат-тамаша Jagat tamāśā 108
джаджман jajmān 425, 433
джаджмани jajmānī 47, 51, 133, 175, 259, 261, 319, 336, 351, 410, 414–433, 448, 516
Джадон Jādon 144
Джайкария Jaykāriā 313
джайн Jain 10, 75, 115, 179, 181–184, 217, 229, 329, 391–393, 463, 485
Джамбудвина Jambūdvr̥pa 54
Джамваи-мата Jamvāi Mātā 196
джана jana 73
джанапада janapada 72
джангама Jaṅgama 470
джанео janeu 433

- джаты Jāt 144, 232, 310, 374–380, 398, 420
- джати jāti (определение) 6, 12–15, 127, 316 и др.
- джати-дхарма jātidharma (определение) 169, 170
- джати-пурана jātipurāṇa 25, 35, 102, 165, 169, 393
- джаухар jauhār 262, 387, 509
- джиджхотия ахир Jijhotiyā Ahīr 311
- джире мали Jirā Mālī 331
- джоги Jogī 421
- джоши Jośī 458
- джха Jhā 458
- дигамбара Digāmbara 392
- дигвиджая digvijaya 139
- дикшита dīkṣita 60
- добалия Dobālīā 247
- дом/ром Ḍom 359
- дравира/драмира Draviḍa/Dramiḍa 139, 198
- дубла Dublā 358, 409, 410
- дулия Duliā 234
- думал Dumāl 290
- духитар duhitar 61, 265
- дханодже кунби Dhanojā Kunbī 333
- дхарикар Dharikār 421
- дхарма dharma (определение) 102–104
- дхармадеша/дхармабхуми dharmadeśa/dharmabhūmi 57, 182, 183
- дхармараджа dharmarāja 182, 183
- Дхармаранья Dharmaraṇyā 165, 166, 453
- дхармасутра dharmasūtra 18, 191, 279
- дхармашастра dharmasāstra 18, 78, 153, 161, 176, 244, 274, 276, 279, 280, 282–284, 295, 303, 401, 415, 427, 430, 504
- дхед Dheḍ 152, 359
- дхедия Dheḍiā 358
- дхоби Dhobī 421, 440, 443, 444
- дходжия Dhojiyā 411
- дхоли Ḍholi 440
- дхоти dhotī 278, 481, 482, 492, 493
- зат zāt 304
- идангей Idangai 496, 498
- идеян/идеяр Idaiyan/Idaiyār 248
- ижава Ēḷava/Īḷavan 307
- иззат ‘izzat 380
- иллам illam 279
- Индра Indra 61
- ирула Irula 55, 408
- йонисамбандха yonisambandha 288
- кабирпантхи Kabīrpanthi 467
- кадалкатти kaḍalkaṭṭi 222
- кадар Kādār 55, 401, 408
- каибартта Kaibarttā 234
- каламукха Kālāmukha 185, 217–219, 467
- калари-паяттам kālaripāyaṭtam 402
- калинга kalinga 75
- каллар Kallan/Kallār 158, 394, 396, 397, 447, 450, 499
- кал-таччан Kāl-tacchan 436
- кальвар Kalwār 130, 359, 421
- Камадхену kāmādhenu 166, 167
- камашаstra kāmāśāstra 500
- камма Kāmma 97, 359, 398
- каммалан Kammālan 55, 435, 436, 451, 498
- канби Kānbī 359, 398
- канби **патидар** Kānbī Pātidār 410
- Канва Kānva 334
- каннан Kānna 435
- каноджия **ахир** Kanojiyā Ahīr 311
- канпхата **джоги** Kānpḥāṭa Jogī 468
- каньядана kanyādāna 132, 272, 276
- каньякубджа/**каноджи** Kanyākubjhā/Kannaujī 460
- капалика Kāpālīka 467
- капу Kāpu 395, 398, 451
- каравар Kaḷavār 158

каран Караṇ 248
каранаван kāraṇavan 298, 300, 301
карбал Karbāl 290
карейкаттар/**каркатта** Karaikaṭṭār
369, 370
карма karma 53, 126, 174, 228
карната Kaṇṇāta 139, 460
карумбар Kaṛumbār 158
каруппан Kaṛuppan 450
кархаде Kaṛhāda 334
каттупату kaṭṭupaṭu 396
каттья **кумхар** Kattiyā Kumhār 97
кахар Kaḥār 421
кача **мали** Kaśā Mālī 331
качка кассā 486
качка **бхатеру** Kaścā Bhatēru 317
кашмири Kaśmīrī 460
каятста Kāyastha 340, 341, 421,
424, 464
киннара kiṇṇara 58. 112
кирата kirāta 70, 78
ковиль/**коиль** kovil 213
кода/**кора** Koḍa 68
кодиккал **веллала** Kodiḱḱāl **Vellāla**
451
коири/**коери** Koiri/Koeri 342, 343,
344, 421
коли Koḷī 9, 331, 340, 355, 362, 393,
410
коллан Kollan 436
комати Kōmati 9, 395
конга **веллала** Koṅga Vellāla 369
конканастха Koṅkaṇasthā 459
конкани **кунби** Koṅkaṇi Kunbī 333
корага/**корава** Koḍagā/Koḍava 74,
406–408
корва Korva 28
корку Korku 68
косария **ахир** Kosāriyā Ahīr 311
кританджали kṛtāṅjalī 193
кужиньчи kuṛiṅṅi 158
куки Kuki 408
кула kula (определение) 8
кула-девата kuladevatā 289, 414

кула-деви kuladevī 82, 83, 194–197,
222, 289, 291, 299, 383, 414
кула-дхарма kuladharmā
(определение) 174–177
кула-мата kulamātā 194, 195
кулаппа kulappa 73
кулин Kulīn 461, 462
кумават **Kumavat 420**
кумхар/кумбхар Kumhār/Kumbhār
14, 97, 420, 421
кунби Kunbī 333, 334, 359
кунби сали Kunbī Sāle 331
Курал/Тируккурал **Kuraḷ/Tirukkuraḷ**
202
кури kuṛi 279
курми Kūrmī 342–344, 359, 398
куру kuru 70
куруба сали Kuruba Sāle 331
куруба/курума Kuruba 175, 224
куруккала Kurukkala 448
кусаван Kusavan 447
куху kuhu 69
кхаддар khaddar 490
кхамп khāmp 384
кхангар Khangār 290
кхандан khāndān 238
кханделвал Khandelwāl 420
кхп khāp 310
кхаси Khāsī 67, 68
кхати Khatī 420, 440–443
кхати **бхат** Khatī Bhāt 440–442
кхатик Khatik 246, 247
кхаттри Khattri 378
кхаша/кхаса khāśa/khāśa 60
кхель khel 279
кхонд Khoṇḍ 366
кхьят khyāt 388
кшатра kṣatra 60, 65
кшатрия Kṣatriya 75, 89, 91, 97, 99,
109, 138, 355, 386, 393, 434, 484,
488, 515 и др.
лад кумбхар Lāṭa Kumbhār 333
лаванга lavāṅga 140
Лакула Lākula 290

- Лата* Lāṭa 75, 333, 362
лаукик laukika 186
лаукика-готра laukika-gotra 287
лахан-чаке Lahan-chāke 333
лева кунби Leva Kunbī 400
лепча Lepchā 408
лила līlā 108, 172, 214
лингам līṅga 69, 190, 214, 299
лингаят Liṅgāyat 184, 186, 218, 219, 234, 323, 332, 333, 407, 470
Личчхави джати Licchāvi jāti 99
локалока lokāloka 54
локика lokika/laukika 454, 458–463, 492
лохар Lohār 9, 421
лунги lungī 300, 492, 493
луния Luniyā 345
- мадхья шрени* Madhya śreṇī 461
мадхьянди́на Mādhyandina 334
мазхаби Majhabī 379, 380
Майон Māyōn 193
майтхила Maithila 460, 462
майя māyā 172
макаламантана Makalamāntana 332
макара санкранти Makara-Sankrānti 434
мала Māla/mālā 359
мали Mālī 331, 440
мальви кумхар Mālwī Kumhār 440–442
мальви лохар Mālwī Lohār 440, 441
мальви балаи Mālwī Balāī 440
мама māmā 240
мана mana 82–85
мана Māṇa 359
Манавадхармашастра Mānavadharmasāstra 22, 37
манас manas 83
манва кунби Manva Kunbī 400
мангала maṅgala 504
мангалам maṅgalam 445
мангальсупра maṅgalsutra 504
мансаб mansab 304, 386
- мансабдари* mansabdārī 386
мантра mantra 488
маравар Maṛāvār 158, 394, 497
маратха Marāṭhā 74, 333, 355, 364, 387, 397–401
маратха кумбхар Marāṭhā Kumbhār 332
маратха сали Marāṭhā Sāle 331
маратха-кунби Marāṭhā-Kunbī 334, 397–401
марвари Maṛvārī 393
марга mārga 186
марудал maruṭal 158
мата mātā 193, 194, 257
матарика mātārikā 69
матиал Matial 234
матх maṭha 218, 371
маха-брахман Mahā-brāhman 438
махар Mahār 474, 487
махараштра Mahārāṣṭra 460
махуа mahuā 130, 359
мачхуа Machuā 234
мевафарош Mewāfarosh 247
меда Medā 407
мелаккаран Melākkāran 450
Меру Meru 54
мечо каибартта Mecō Kaibarttā 234
Миан Miān 313, 314
миманса mimāṃsā 117, 118
мина Mīnā 143, 197, 362, 408, 420
мирасдар mirasdār 447, 499
мирдха Mīrdhā 290
мисраважи misravaḷī 263
мисрадаям misradāyam 263
митти mittī 290
мишми Mishmi 408
мишира Mishrā 421, 462
млечча mlecccha 71–73
могер Moger 331
моdx бания Modh Baniyā 165, 169
моdx брахман Modh Brāhmaṇa 165, 169
мокша mokṣa 468
мочи Mochī 247
мритана mritāna 76

мудалияр Mudaliyār 369, 447, 497
мул mül 259, 269, 279, 290, 291
муллей mullai 158
мунда Mūṇḍā 66, 68, 233, 408
мурпанар Murpanār 450
мураппенну murappēṇṇu 302
мураччхеруккан muraccherukkan 302
мурей murai 276
мурти mūrti 190, 429

нага nāga 32, 157
Нагавамша Nāgavaṃśa 89, 91
нагар Nāgar 463
нагеркотия Nāgerkotiyā 317
надар Nādār 395, 451
наду/нату nāḍu/naṭṭu 310, 216
наи Nāi 20, 421, 440, 442
найду Nāidu 451
намбудури Nambūtiri 192, 205, 209, 263, 265, 271, 296–300, 303, 356, 402–406
Наммальвар Nammālvār 205, 212
нам-смарана 203, 208
наомулия Naomūliyā 291
нарвария ахир Nārvāriyā Ahīr 311
настика nāstika 180
нат/натх Nāt/Nāth 421, 440, 444
Натараджа Natarājā 214
наттикоттей четти Nāttikoṭṭai Chetti 290
натуваль naṭṭuval 215, 216
натх джоги/йоги Nāth Jogī 440, 444
наяк Nāyaka 395, 400, 447, 497
наянмар Nāyanmār 205, 206, 218, 371, 351
наяр Nāyar/Nāir 9, 263, 264, 271, 296–303, 355, 368, 402–406
нейдал naital 158
нигама nigama 185
нийога niyoga 257, 258
нийоги niyogī 463
ним nīm 82, 152
ниравасита niravasita 76

ниханги/акали Nihang/Akālī 482
нишада Niṣāda 68, 69, 78, 97
ниши Nishi 408
нония Noniyā 152, 344, 345, 424
нукх nūkh 279
нуния Nuniyā 345

оджха Ojhā 458
окка okka 407
оккалига Okkaligā см. *воккалига* Vokkaligā
онге Onge 408
ораон Orāon 136, 233, 408
орхни oḍhni 262, 493
освал Oswāl 393
оттувар oṭṭuvār 371

падеячи Padaiyāchi 370, 447, 450
пакка pakkā 486
пакка бхатеру Pakkā Bhatēru 317, 368, 452, 453, 474
палей pālai 158
палияр paliyār 47, 55
палла/паллан Palla/Pallan 202
палли/паллиян Palli/Palliyan 368, 370
палливал бания Palliwāl Baniyā 440
паль pal 279
пана Pāna 359
пангали paṅgālī 291, 305
пангат paṅgāt 279
пандей Pandey 421, 462
Пандья Pāṇḍya 213, 214, 219, 367, 450
пандья веллала Pāṇḍya Veḷḷāḷa 369, 371, 449
пани Paṇī 64
паника Paṇikā 407
паниккар Paṇikkār 404
пантарам paṇḍāram 207
панч гаура pañc gauḍa 460
панч дравира pañc draviḍa 460
панчагавья pañcagavya 449
панчама pañcama 10

панчангаккаран
pañsangakkāraṇ 448
панчат pañcāyat 21, 147, 171
панчатана-пуджа
pañcāyatanapūjā 191
панчопасана pañcopāsaṇa 209
парава Parāva 221, 222, 373
парадавар Paradvār 158
парампара param-parā 176, 465
парда pardā 262
пардеши Pardeśi 332
парейя/пария Paraiya/Paraiyan 76,
93, 94, 202, 205, 368, 438, 452,
474, 484
парек Pareek 420
паривраджака parivrājaka 100
паси Pāsi 359
патель Paṭel 440
пативрата pativrata 505, 508
патидар Pātidār 310
патни patnī 64, 79, 80, 505
паулкаса paulkasa 76
паураника paurāṇika 191, 207, 434,
458
пахари Pahārī 136, 142, 254, 284
пашупата Pāśupata 208, 467
пашчатья вайдика
Paścatyā Vaidika 461
Перия Пуранам Periyā Purāṇam 372
перумаль Perumāḷ 215
Печчи Peccī 452
пешва peshwa 459
пиллей Pillai 368, 369, 451
пиллеймар веллала
Pillaimār Veḷḷāla 369
пинда piṇḍa 283
пинал piṇḍal 82, 152
питри piṭṭ 64
питрияна piṭṭyāna 114
поля Poleyā 407, 408
прабандхам prabandham 205, 206
правара pravara 287, 362, 465, 466
пракрити prakṛti 121, 130, 513
прамалей каллар
Pramalai Kallār 249

прасадам prasādam 493
пратилома pratiloma 77, 225
Пратихара Pratihāra 146
Притхви Pṛthvī 54
притхвиваллабха pṛthvīvallābha 146
Притху Pṛthu 54
пуджа pūjā 68, 85, 189, 190, 196
пуджари pūjāri 405
пулая(н) Pulayan 368, 468
пур pur 65, 289
пураби тхакур Purabī Ṭhākur 440,
443
пурана purāṇa 53, 70, 117, 118, 140,
165, 169, 186, 188, 214, 225, 383,
413, 458
пурнима pūrṇimā 430
пурукх purukh 290
пушта puṣṭa 190
пушти-марг puṣṭimārga 414, 463,
468
пхед phaid 279
пхул мали Phūl Mālī 331
рабари Rābarī 408
рав gāv 145
рага gāga 84, 173
радж гонд Rāj Goṇḍ 355, 393
раджа rāja 73, 384, 386
раджагуру rājaguru 218
раджанья rājanya 65, 75
раджапута джати rājarpūta jāti
381
раджас rajas 186, 188, 196, 441
раджасик rajasik 436, 441, 484
раджи Rāji 408
раджпут Rājput 9, 89, 142–149,
165, 195–197, 233, 239, 258, 262,
271, 312–318, 333, 355, 357,
381–392, 413, 422, 435, 440–444,
494, 507
раджпутти rājputī 386, 387, 391, 494
раи Rāi 290
раиквар Rāikwāḍ 463
райгар Rājgār 246
рака rākā 69

ракхи-бандхан rākhī bandhana 306, 433

Рамдаси Rāmdāsī 469

рана rāṇa 145

рао rāo 145

рархия Radhiyā 461, 462

расо rāsau 388

Ратхор Rāṭhoḍ 315, 440

раудесантана Raudesāntana 332

редди Redḍī/Reddy 395, 398, 451

рина rīṇa 427

рита rīta 173

риши rīṣī 94, 132, 153, 286, 287, 294

сабха sabhā 432

саготра sagotra 282–285

садхармачарини sadharmacārīnī 507

садху sādhu 133, 175, 212, 469

сакалдвипи Sākaldvīpi 289

сакуля sakulyā 285

сали Sāle 331, 395

саманодакатва samānodakatva 19

самантхан Samanthan 404

самбандхам sambandham 298, 302

сампрадая sampradāya 171, 202, 465, 466–470

самскара saṃskāra 155, 164, 191

санатана-дхарма sanātana dharma 431

сандхья saṃdhyā 287, 447

санньяса saṃnyāsa 166, 427, 505

санньясин saṃnyāsīn/sannyāsī 100, 118, 119, 438

сансара saṃsāra 53, 101, 104, 126

санскрит saṃskṛtam 105, 142

санскрити saṃskṛti 12, 121, 130, 134, 142, 513

сант sant 204, 221, 464

сантал Santhāl 68, 233, 408

санчора Saṅcorā 463

сапинда sapinḍa 263, 277, 282, 283–285, 307

сапиндатва sapinḍatva 18

саптаматрика saptamātrikā 195

сапташати Saptasatī 461

сарасват Sāraswat 420, 460, 484, 485

сардар Sardār 379

сати satī 27, 174, 187, 262, 387, 502, 505, 509

сати-мата satī mātā 509

сатмулия Sātmūliyā 291

саттва sattva 106, 186, 188

саттвик sattvik 436

сахария Sahādiā 143

сахасранама sahasranāma 193

свадхарма svadharmā

(определение) 160–177

свами swāmī 464

сватантра svatantra 155, 501

сервей Servai 450

синдур sindūr 444, 503

сиппа sippa 97

ситапхаль sītāphal 54

смарта smārta/Smārta 191, 192, 206, 208, 211, 331, 447, 449, 463, 500

смрити smṛti 102, 165, 191, 209

Соланки Solāṅkī 440

сомбатта Sombattā 246

сонар Sonār 9, 334

сопи Sopī 420

стри-дхарма strī dharma 162

Суварнадвипа Suvarṇadvīpa 140

Сурьявамши Sūryavamśa 89

талапада tālapāda 362

таликеттукальянам tālikeṭṭukalyāṇam 298

тамас tamas 106, 188

тамасик tamasik 437

тамил/тамиж Tamiḷ 198, 373

тампиран tampiran 371

танда taṇḍa 417

тандава **tāṇḍava 215**

танти Tānti 341

тантра tantra 209

тантрика tantrika 191

таравад taravād/taravād 264, 297, 298, 301, 302, 402, 403

таттан Tattan 435, 447
таччан Tacchan 436, 447
тели Telī 247, 334, 421, 440, 438, 443
тенкалей teñkalai 207
тивари Tiwāṛī 421
тилак tīlaka 503
тилоле кунби Tirole Kunbī 333
тиней tiñai 158
тинтал джати tiñḍal jāti 452
тиртва tīrtha 166
тиртваханкар tīrthañkar 180, 192, 392
Тирувайможи/Тируваймоли
Tiruvāymoḷi 205, 212
титхи titi 69, 430
тода Toḍā 401, 408
тодди toḍḍi/toḍḍy 88, 300, 301, 359, 451
тонда мандала Toṇḍai Maṇḍala 369
трагу trāhu 389
тримарга trimārga 211
тулси tulasī 152, 485
тунтуна tuñtuṇa 75
тури Tūri 68
туссар tussah 487, 489, 492
тхакур Thākur 313
тхат thāṭ 279
тхок thok 238, 269
тхор-чаке Thor-chāke 333
тхотти Thotti 452
тьяги tyāgi 467

ужавар Uṇāvar 158
уцр uyir 293
упаджати upajāti 397
упадхья Upādhyāya 421, 461
упанаяна upanayana 162, 438
упанишада upaniṣad 101, 104, 111, 204
упанурана upanurāṇa 188
урия кумхар Uriyā Kumhār 97
утампу utampu 293, 294
уткала Utkala 460

хавас Havās 270
хаджонг Hajong 70
халбах Khalbāh 317
хали halī 366, 410
халия Hāliyā 234
хальди мали Halḍī Mālī 331
хальпати Halpati 409–411, 472
хариджан Harijan 76, 397, 452, 471, 478
харита harita 75
хат-гхаде Hātghade 333
хинду дхарма Hindu dharma 57
хо Ho 68, 408
хукка huḱḱā 322, 439, 483
хуна Huna 91

чаккилия(н) Chakkīliyan 368, 452, 474
чамар Samār/Chamār 9, 14, 93, 94, 247, 330, 421, 440, 443, 469, 473, 487
чандала cañḍāla 22, 76, 97, 120, 132, 415
чандана cañḍana 152
чанди cañḍī 389
чандлагара мочи Chandlagāra Mochī 247
Чандравамиша Candravamiśa 89
Чанкам Sankam 201, 372
чара cara 111
чаран Cāraṇ/Chāraṇ 165, 388, 389
чарвака carvāka 100
часа Chāsā 248
чатурашрама caturaśrama 79, 156, 427
чатурварна caturvarṇa 131, 326
чатур-варна-ашрама-дхарма
caturvarṇāśramadharmā 11, 162
чатурведи мангалам caturvedī maṅgalam 445
чатурсампрадая нага
catursaṃpradāya nāga 468
Чаубе Caube 462, 455
чаугама caugāma 310

чаудхри Caudhrī/Chaudhrī/
Chaudhurī 410, 411
чаураси chaurāsī 310
Чаухан Cauhān/Chauhān 144, 344,
421, 440
ченчу Chenchu 355, 408
чери cheri 446
чери Chero 394
черума(н) Cheruman 368
четти Chetṭi 447
чирра cīrrā 66
читара Chitāra 247
читпаван Chitpāvan 256, 334, 399,
459, 460
Чола/Чожа Coḷa 198, 205, 216–218,
367, 372, 373, 498
чунгира чамар
Chungirā Chamār 247
чхаттри Chhattṛī 421
чхота бхаи chotā bhāi 385

шагирдпеша Shāgirdpesha 248
шайва Śaiṣva 202, 212, 331, 467
шайва сиддханта
Śaivasiddhānta 467
шака śāka/Śāka 76, 89–91, 376, 387
шакха śākhā 89
Шакья джати Śākya jāti 99
шанар Shānār 395, 451
Шангам/Сангам Saṃgam 201
шастра śāstra 454–456
шастри śāstrī 346, 437, 454–456
шастрик śāstrik 186
швапака śvarāka 76
шветамбара Śvetāmbara 392
шенви Śenavī 459
Шивакамасундари
Śivakāmasundarī 214, 215

шикха śikhā 430
Шила-мата Śila Mātā 197
шилпа śilpa 117
шилпашастра śilpaśāstra 116, 117,
406
шраван Śrāvāna 433
шраддха śrāddha 191, 280, 283
шрамана śramaṇa 100
шраута śrauta 192
шраутасутра śrautasūtra 192
шрени śreṇī 97
Шри Śrī 206, 213, 503
шривайшнава Śrī Vaiṣṇava 206, 207,
210–212, 426, 447, 449, 468
шригаур брахман
Śrīgaur Brāhmaṇa 440
шримали Śrīmālī 463
шрисампрадая Śrisaṃpradāya 468
шрути śruti 165, 225
шубха śubha 504
шудра Śūdra 9, 22, 71, 75, 76, 80,
88, 91, 92, 106, 109, 119, 131–
133, 149, 168, 203, 212, 362,
364–368, 379, 397, 399, 424, 435,
436, 444, 450, 457, 464, 488, 492,
502
шуньята śūnyatā 491

экара ekaḍā 310
экбалия Ekbālīā 247
энанган eṅagan 241, 302

явана yāvāna 76
ядава Yādava 73, 89, 248, 343
яджня yajña 167
ятра yātrā 453



SUMMARY

ANTHROPOLOGY OF INDIAN CASTE

The Indians are famous for their highly sophisticated patterns of social life and their “caste system”. Their religion (Hindu Dharma) controls and systematises ways of living and thinking of the people thus making unity and continuity of the Hindu world possible. Śāstric concepts of varṇa (‘class, rank’), jāti (kith and kin, lit. ‘birth, species’) and caturvarṇāśramadharmā (lit. ‘dharma of four varnas and four stages of life’) underlie every traditional form of social, economic and religious life in India even today. Ideology of Hindu social order actually formulates a paradigm for reproducing a segmented society with its kin-based organization, segregation and complementarity between encapsulated social units (jātis and clans). Its influence goes far beyond the limits of four varnas to the so called Untouchables and non-Hindu communities. Western theorising on caste only superficially takes the Brahmanical social tradition into consideration, leaving certain phenomena of Indian social life beyond its explanatory range. Key social category of jāti is usually substituted by Western innovations of “caste” or “sub-caste” and remains underestimated.

Anthropological evidence supports the assertion that a Varṇa-Jāti social system is essentially tribal by origin. There is a great probability that the very concept of jāti was inherited from prehistoric tribal equalitarianism with its related practice of maintaining boundaries and identities, tribal notions of solidarity and distributive economy (exchange of resources). A social category of jāti derives its essence

from a notion that only a closed group of real and would-be relatives can share “a common fate”. Strict endogamy protects the community’s means of subsistence and property (women also) from the claimant strangers. It was from this remote past that archaic social institutions, terminology and ideology of Hindu social order came to nowadays. The notion of birādarī (lit. ‘brotherhood’) plays a significant role in Varṇa-Jāti organization and caste ideology. This word **actually means** the quality or state of being equal, or “sharing one destiny”. Birādarī implies status parity between families and kin groups; people connected by birādarī ties create a circle of equals which is called by the same word birādarī. Status parity is important in every aspect of social communicating, including marital relations. In the latter case a number of socially and ritually equal exogamous clans (kulas, gotras, pangālis, vakaiyaras and others) forms a marriage circle (birādarī of clans, i.e. a jāti), which members may intermarry without losing their social position. This “pool of marital partners” makes up a jāti which thus can be regarded as an endogamous unit in which “communicating on equal footing” is practiced in the form of isogamy or hypergamy, i.e. anuloma. Jāti is endogamous circle of its component clans and lineages; jāti (tribe or quasi-tribe) is the basic unit of Hindu social structure. Birādarī, or the status equality (status parity) is a structural principle not less important for the caste organization than hierarchy, but it remains underestimated by academic knowledge, totally bewitched by the “caste hierarchy”. A jāti is either an ancient tribe remained in existence up to nowadays (usually acknowledged as “ethnic caste”) or a newly composed aggregation of intercommunicating clans (i.e. quasi-tribe), as it is the case with many Brahman, artisan and menial castes.

Even today **the Varṇa-Jāti organization keeps commonality of “tribesmen”**, exogamous descent groups and other archetypal identities and forms **of sociality working**. **Hindu social order provides social security** for every component of it by natural law. Here we see **common consumption of natural resources and culturally produced goods in accordance with status of a jāti**. These are **social relations of status and distribution**, characterized by “exchange in food, women and products of labour”. Social prestige is obtained in such communities with the number of guests fed, abundance of dishes served, presents distributed and money spent for performing rituals. **The principle of dāna (lit. ‘gift’) is all-pervasive in Indian social culture**. **Egalitarian tribal ideology is scrupulously maintained in a group of “untouchable”**

castes also. Many of them exercised transition from tribe to caste quite recently and continue their tribal stereotypes in a full range. Regarded ritually polluted these Dalit jātis are socially discriminated, politically oppressed and constitute the poorest segment of population.

Indian caste system is usually regarded as a method of deliberately restricted intercultural communication for the Indo-Aryans surrounded by anārya (“non-Aryan”) indigenous tribes. This method had originated at the times of their first contacts and was constituted and refined in the dharmāśāstra period as a principle of social life (“law”). Actually, Hindu social order with its segregational regulations and taboos seems to be a kind of adaptational strategy to the conditions of Indian environment with its remarkable ethnic and cultural variability, overpopulation in the areas good for agriculture, general shortage of natural resources and endless challenges coming from outside the system. In the harshness of tropical climate encapsulated nature of social groups was in some way advantageous. Certain archaic ideas regarding commensality, marriage, eating and drinking as magically significant activities were essential in the formation of Varṇa-Jāti organization, as well as related concepts of taboo and mana (soul-stuff). The very idea of pollution seems to be borrowed from the culture of pre-Aryan aboriginal tribes. It was interpreted by priests as magic and hygienic necessity and was sanctified as religious requirement to keep ritual purity in the “defiling” contacts with the “aliens” (i.e., with those who are not included into his own jāti). For this reason social interaction is **minimized to the utmost. There exists a gradation** of contacts based on the degree of their intimacy: an accidental encounter on the road, staying together in a cloistered place, touching, sitting close to one another, taking water from one’s hands, taking food from one’s hands, smoking together, eating together, and finally conjugal relations. The closer are contacts the narrower is the circle of people making these contacts.

Anthropological research proves the evidence that structural composition of caste society is the result of juxtaposition of two separate social models developed by Vedic and pre-Aryan peoples respectively. The Vedic Aryans exercised the division of labour in the form of estates-varnas. Social differentiation of pre-Aryan population was clan-based and had led to the development of a segmented society with its mode of controlling economic resources. There already existed professionally specialised lineages of priestly elite, qualified ivory carvers, jewellers, makers of parasols, wine brewers, silk weavers and

others. Tribal communities were thus transformed into a stratified society, and kin-based jātis and kulas became “encapsulated” elementary units of more complex social structure with its constituent varnas. In **Varṇa-Jāti society each jāti remained encapsulated**, understanding its separate identity even as it was involved into interaction and interdependent relationships, and stratification in the form of varna divisions was imposed onto the segmentary system resulting in the formation of varna status system. There was no desintegration of kin-based tribal structures in the process — they were incorporated into the power structure of state formation. A hierarchy of ethnic groups was established on the grounds of economic specialization. Location of tribes in different environmental zones and their ecologically determined occupational specialization was considered fundamental. Different jātis were practicing different types of subsistence depending on the nature of their basic resources. Varnas as estates had their own statuses based on principle of division of labour, so the ranking of occupations became of primary importance. The priestly class of Brahmins hold the uppermost position in caste hierarchy. Nomads, especially those who lived by keeping of horses and those who lived by plunder and cattle raids come the next since they were granted the position of Kshatriyas (as the Aryans themselves were). Those who practiced a sedentary agrarian lifestyle, agriculture and animal husbandry, and especially plough cultivation of crops, were permitted status of Sudras only. Manual occupations were reserved for Sudras since. Vaishyas took intermediate position in between the producers of goods and consumers of highest varnas; their professional activity is middlemen’s. Those tribes who subsist on hunting, fishing and gathering represent the lowest level of material existence; in varna hierarchy they find themselves in the lowest categories of Sudras or beget a status of the Untouchables out of four varnas. The economic dimension of stratification is **further emphasized by a distinctive style of life and other characteristic aspects of culture of ethnic groups making them fit for existence under the conditions of their environments**. Social status of a jāti depends on its typical way of life, its “cultured” or “non-cultured” usages and the ritual status of its occupation — superior and sacred or inferior and degrading. Status evaluation is essential for caste-type social interaction. Clans and jātis arrange themselves in status circles and alignments formed on the grounds of hierarchy or equivalence; this is a method of communication.

Hinduism upholds a Varṇa-Jāti system of inequality by the idea of Universal and individual Dharma and formulates the idea of human society by opposing “culture (samskṛti)” against “nature (prakṛti)”. A culture the Indian way is to consider a Brahmanic ritual as necessary accompaniment for any kind of activity, whether it is subsistence-related work or physiological activity. Sanskritization (lit. ‘acculturation’) or extending of Brahmans’ spiritual power over the masses of aboriginal population of the Indian subcontinent is a unique and a universal way of socialization for any jāti in India — be it a Hindu jāti eager to improve its inherited status or a jāti just beginning its way of integration into Hindu society. Sanskritization of tribes continues today; they are incorporated into the Hindu society as lower “scheduled” castes. Successive waves of foreign invaders and settlers (like Shaka Scythians and others) were also involved into the Sanskritization process and now form a part of Indian population. The Sanskritization or introduction of non-Hindu tribes into the pale of Indo-Aryan culture and Hindu society had produced many effects. It contributed to Indian ethnic and social multiculturalism and even to cosmic sizes of Hindu pantheon. Hindu society developed its cellular structure, and Hindu culture acquired its variability. Sanskritized ethnic elements are usually acknowledged as “castes of ethnic origin” or as tribe-to-caste transitional units. Sanskritization was going without forcing the people to give up their own norms, beliefs, customs and practices, they could retain their pre-Aryan cultural features, languages and social institutions, that is, culture which they wanted to preserve and transmit to the next generations. Tribe-to-caste transitional units with their respective mode of subsistence are recognizable readily. E.g., some hunters and gatherers take a basket-weaving as their caste occupation, while keeping their tribal organization (sometimes, they trace their descent through the maternal line), and tribal religions. This variability is maintained by Brahmanic concept of svadharma, i.e. a sacralization of the way of living of every “kind of people created by gods”.

Sanskrit words varṇa and jāti define social categories inherited by birth, and differentiated by status of birth. The concept of jāti cannot be separated from such basic concepts of Hinduism as dharma, karma and saṃsāra. For a Hindu the birth in a given jāti is predetermined by his karma accumulated in previous lives also spent in different jātis, often not in a human appearance. The present life conditions the future one and predestines a particular jāti in which a person will be born. The Brahmans assume that there exist a great many human jātis and

not the only biological species *Homo sapiens*. Different *jāti*s possess different *raison d'être*. The principal aspect of this *raison d'être* is the inborn predestination or occupational specialization, i.e. *jāti-dharma*. Difference between people belonging to different *jāti*s: Brahmins, water-carriers, potters, blacksmiths and others is regarded as being basically the same as difference existing in the Nature between plants, animals and other animated creatures. Human society is thus regarded as a natural component of the cosmic order. The existence of a great variety of *jāti*s each possessing a predestination is a necessary condition of the Universal harmony. Cooperation between different human *jāti*s can guarantee a harmonized social life which contributes to the maintenance of Universal Dharma. This way the Brahmanic ideology of *jāti-dharma* arranges different *jāti*s in order to maintain social stability and to perform rituals in a proper way. Thus the division of labour is understood and rigidly controlled in Hindu society.

Jāti-dharma, or law of existence for a *jāti*, is determined by the “inborn” profession (occupation) which is regarded as the only appropriate to that very *jāti* way of earning its living and as its social duty as well. The working activity prescribed by *jāti-dharma*, i.e. acknowledged by the society, is regarded as a life-long act of religious piety, as a *dharma*-fulfilling deed. It is a fulfillment of one’s *jāti-dharma* which makes a person a practicing Hindu. If he is not a Brahmin he is not required to concentrate on performing rituals by the altar; rather, his ritual practice consists in qualified performing of his own “inborn” labour obligations to the benefit of caste society. Especially the artisan *jāti*s have minutely articulated outline of technical and ritual procedure (*śīlpaśāstra*) for their long-life ritual of producing artifacts. Artisan’s working is competitive to Creation, and has a special magic aspects in it. The institute of *jāti* and ideology of *jāti-dharma* is evidently an instrument of social inequality. Nevertheless, it guaranteed social security by division of labour, and played a crucial role in preventing pandemics in over-populated India and secured peaceful coexistence of different ethnic groups.

Inner structure of the *jāti*s is based exclusively on kinship network. Thus the ethnicity of *jāti* is exposed. Exogamous clan *kula* also has a *dharma* of its own. *Kula-dharma* is related to that range of religious beliefs and rituals which are accomplished within a family, and are defined by scholars as “religious practice of Hinduism”. It is because of *kula-dharma* that in Hinduism there equally exist many different models of piety. They are regarded as clan traditions which have to be

maintained to show respect for ancestors and the mother-goddess of the clan. The Hinduism itself acquired its eclectic form in the course of Sanskritization of different kulas by “collecting” various Vedic and non-Vedic cults and religious practices (kula-dharmas) into a however shapeless but a unified body (Great and Little Traditions of Hinduism). Christianity is regarded as a new kula-dharma for a baptized caste whereby it organizes its contacts with birādārīs. There are many spiritual orders in the bhakti tradition which structure themselves as kulas and jātis. New members may enter the order not by their birth right as in a common jāti but, as in Brahmanic gotra, through the rite of initiation.

Morphological structure of any historical modification of Indian traditional society definitely follows Varṇa-Jāti organisation. Multiple identities of Indian social units are kin- and jāti-based. The idea of birādārī is instrumental at the supra-jāti levels as well. Versatility of jāti is remarkable, and numerous jāti-clusters come into existence regularly. Jāti-clusters may be organized considering one of many possible parameters, or some sort of equality. Jāti-clusters appear in the cases when several jātis find it advantageous to notice one another, to regard each other as being equal and to act together. They do it to facilitate political tasks or to meet some other important practical ends of modern situation. A Jajmānī community is a kind of jāti-cluster also.

A problem of caste identity is especially significant. In our approach to the problem, the caste can be defined as a jāti-cluster, voluntarily composed of a number of endogamous jātis (“sub-castes”) possessing equal statuses. Caste system is a classification system for innumerable jātis. Caste, being a category of ideology and status, became a counterpart to varna. It is obvious that there is no traditional necessity for jātis to unite into a caste because they never intermarry and do not communicate in the ritual sphere. This means that not marital, but social, professional and ideological factors, some of them quite accidental, bring a caste to life. Nevertheless, a caste identity turned to be useful in modern highly politicized situation for purposes other than mere reproducing of Hindu social order. It looks like an instrument of modern party-life and distribution of power. Every Indian traditionally identifies himself and any other person in a jāti, but today sometimes he finds a caste identity useful. The process of caste formation was greatly influenced by the fact that castes were included into special lists when Censuses of British India were undertaken, and

were mentioned in another official documents. Even today they are scheduled. In course of this process the jāti names, derived from markers of their statuses became caste nominations. Caste name often coincides with occupational designation, especially in the case with artisans. For this reason carpenters, potters, jewellers and other castes of artisans always consist of abnormally great numbers of jātis and individuals.

Caste as a complex of “characteristic features” enumerated in much detail in scholarly literature, entered Indian life from the pages of books and documents written by foreigners. As a result, today many Indians identify themselves and represent their society using misleading loanwords borrowed from foreign studies. Descriptions of Indian villages using caste terminology, mentioning sub-castes, etc. are abundant. Generally speaking, social anthropology of India should focus on a wide variety of the Varṇa-Jāti universum with its ethnic, social, professional, religious, tribal, etc. components, rather than on such an artificial construction as the caste.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Историография и источниковая база исследования.....	26

Часть I

ФОРМИРОВАНИЕ КАСТОВОГО СТРОЯ

Глава 1. Философия кастового строя.....	53
Этнические контакты индоариев: <i>варна</i> и <i>джати</i>	53
Брахманическая натурфилософия <i>джати</i>	98
Глава 2. Санскритизация.....	129
Санскритизация как брахманическая аккультурация.....	130
Принцип <i>свадхарма</i>	160
Великая и Малая традиция индуизма.....	178
Санскритизация дравидского Юга.....	197

Часть II

ВОСПРОИЗВОДСТВО КАСТОВОГО СТРОЯ

Глава 3. Джати.....	228
Джати versus каста.....	229
Концепт родства и <i>джати</i>	238
Эндогамия в кастовом обществе.....	267
Экзогамия в кастовом обществе.....	278
Бирадари, или паритет статусов.....	304
Глава 4. Каста.....	326
Каста как статус-группа.....	326

Часть III

ЭТНОГРАФИЯ ДЖАТИ

Глава 5. Этнокастовые общности — санскритизированные этносы.....	353
Понятие «этнокастовая общность».....	354
Этнокастовые общности пашенных земледельцев жаркого пояса, варновый статус шудра.....	366
Этнокастовые общности хозяйственно-культурного типа кочевников и полукочевников скотоводов, варновый статус кшатрии.....	381

557

Этнокастовые общности лесных охотников и собирателей тропического пояса	401
Глава 6. Разнообразие мира <i>джати</i>	413
Кастовая община <i>джаджмани</i>	414
Кастовые схемы общения	432
Брахманы	453
<i>Джати</i> -«секты»	464
Пятые <i>аварна</i> («неприкасаемые», «зарегистрированные касты»)	471
Маркеры кастового статуса	478
Роль женщин в поддержании кастового статуса	500
Заключение	511
Литература	519
Индекс индийских терминов	537
Summary	549

Научное издание

Елена Николаевна Успенская
АНТРОПОЛОГИЯ ИНДИЙСКОЙ КАСТЫ

*Утверждено к печати
Ученым советом Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук*

Редактор издательства *Г. А. Альбова*
Художник *Е. В. Кудина*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Корректор *М. В. Банкович*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.

Подписано к печати 27.12.10.

Формат 60 × 90 1/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 32,5. Уч.-изд. л. 33.

Тираж 300.

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.com.ru

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru

ISBN 978-5-02-025614-9

