

А.А.Куценков

**ЭВОЛЮЦИЯ
ИНДИЙСКОЙ
КАСТЫ**



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Ордена Трудового Красного Знамени
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.А. Куценков

ЭВОЛЮЦИЯ ИНДИЙСКОЙ КАСТЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1983

К 95
9(М)3

Ответственный редактор
Л. Б. АЛАЕВ

В работе освещаются происхождение и история каст в Индии, изменения их внутренней структуры и функций. Особое внимание уделяется влиянию касты на социальную и политическую жизнь современной Индии (воздействию касты на процесс классовообразования и формы проявления социальных конфликтов), а также проблеме «политизации» каст.

К 0506000000-044
013(02)-83 92-82

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1983.

КАСТА КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО АНАЛИЗА

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КАСТЫ

Каста в Индии относится к вечным сюжетам востоковедения. Интерес к ней не могут притупить ни время, ни перемены в жизни Южноазиатского субконтинента. Главная причина этого — в научной значимости кастовой проблемы, в той роли, которую каста сыграла и продолжает играть в жизни индийского общества.

Но даже краткое обозрение того, как накапливались знания о касте, представляет немалые трудности. Исследователь не может жаловаться на недостаток материала. По некоторым оценкам, уже к 1945 г. число публикаций по кастовой проблеме в Индии превысило 5 тыс. названий [Хаттон, 1963, с. XV]. Свыше трех с половиной десятилетий, минувших с тех пор, характеризовались дальнейшим увеличением числа публикаций. Сегодняшний общий фонд печатных изданий о касте с трудом поддается обозрению.

Другая трудность вытекает из комплексности самого предмета исследования. Наука о касте имеет дело со множеством разнообразных аспектов — отношениями базиса и надстройки, экономикой и культурой, философскими доктринами и ритуалами, с обществом в целом и его различными подсистемами, со всеми его уровнями — от личностного до макросоциального, различными его институтами и т. д. В этой области трудятся специалисты многих отраслей обществоведения — историки, экономисты, философы, социантропологи, этнографы, правоведы, социологи, культурологи, религиоведы. К сказанному можно добавить и то, что развитие знаний о касте было сложным и противоречивым: наука о касте не раз заходила в тупик и возвращалась к пройденным рубежам. Ее можно уподобить дереву, в кроне которого среди живых побегов прячутся и отмирающие и совсем засохшие ветви. Отметим также, что наука о касте, представляя собой конгломерат различных подходов, теорий, взглядов и т. д., отражает многообразие научных школ, особенно социологических, которые служили и служат мето-

логической базой изучения касты за рубежом — их понятийный аппарат и достигнутые результаты подчас просто несопоставимы.

Наконец, положение усугубляется тем, что до сих пор появилось поразительно мало специальных историографических работ по кастовой проблеме. Тем большую ценность представляет то немногое, что есть. В этой связи прежде всего следует назвать статью четырех крупных исследователей по библиографии индийской касты — М. Н. Сриниваса, И. Б. Дамле, С. Шахани и А. Бетей [Сринивас и др., 1959]. В первой части этой статьи дается краткий очерк развития знаний об индийской касте до конца 50-х годов нашего столетия, характеризуется вклад различных ученых в разработку кастовой проблемы. Вторая часть содержит аннотации самых важных, с точки зрения авторов статьи, работ. Будучи представителями разных социологических школ, авторы не смогли дать целостную и последовательную картину развития знаний о касте; они лишь с той или иной мерой полноты изложили взгляды различных исследователей. Однако большой фактический материал и отдельные интересные выводы делают обзор индийских ученых ценным пособием для изучающих историографию касты.

Работу указанных авторов продолжил известный индийский социолог Сураджит Синха. И хотя цель публикации С. Синхи состояла в том, чтобы оценить литературу, вышедшую в свет между 1959 и 1970 гг., он внес существенные коррективы в освещение более ранней литературы М. Н. Сринивасом и его коллегами. Так, в числе пионеров-теоретиков касты он называет К. Маркса [Синха, 1974, с. 325]. Во избежание, вероятно, субъективизма в оценке литературы С. Синха опросил более 20 крупных специалистов по касте. Их мнения были учтены как при оценке работ, так и при составлении перечня проблем, требующих дальнейшего исследования.

В нашей стране наиболее полно некоторые проблемы историографии касты были поставлены во вводной статье Г. Г. Котовского к сборнику «Касты в Индии» [Котовский, 1965]. Указанными трудами, пожалуй, и исчерпывается список специальных историографических публикаций.

Отдельные и порой ценные историографические сведения можно почерпнуть из трудов, посвященных различным аспектам кастовой проблемы в Индии. В первую очередь это относится к работе Б. С. Кона «Заметки по истории изучения общества и культуры Индии» [Кон, 1968]. Из названия видно, что каста не является центральной темой этого исследования. Но, рассматривая традиционное общество как единство структурно-функциональных элементов, среди которых община и каста занимают главное место, Б. С. Кон прослеживает генезис некоторых современных подходов к изучению кастовой проблемы. Богатый библиографический и историографический материал

содержится в трудах Д. Х. Хаттона (1963), Л. Дюмона (1970), Д. Д. Мандельбаума (1970) и других исследователей.

* * *

С момента своего возникновения наука об индийской касте питалась из двух главных источников — священных книг индусов и наблюдений за живой действительностью, тогда как собственно исторические источники до последнего времени использовались мало. Скудость исторического материала вряд ли может служить объяснением этому — даже то, что имелось в распоряжении ученых, редко получало отражение на страницах их трудов. Вероятно, главная причина состоит в том, что каста никогда не рассматривалась как умерший институт. Она всегда была «под рукой» и всегда могла дать ответ практически на любой вопрос. Безусловно, сыграл свою роль и предрассудок, из которого долгое время молчаливо исходили целые поколения ученых, — о мнимом постоянстве и неизменности касты. Интерес к историческим источникам по-настоящему стал проявляться только в наши дни, когда представление о неизменности касты утратило свою силу.

Священные книги индусов, эпические произведения, шастры, создававшиеся на протяжении многих веков, занимали почти монопольное положение на первых этапах изучения касты. Не потеряли своего значения они и сегодня. Причина этого кроется в огромном объеме этой литературы, ее богатстве, которое позволяет каждому поколению ученых находить в ней для себя нечто новое. Исследователи используют ее для получения информации о социальном строе и политическом устройстве, о роли различных социальных институтов в общественной жизни субконтинента. Эта литература раскрывает и духовный мир общества, его основные идеи.

Ограниченность подобного рода текстов как научного источника состоит не только в наивном с современной точки зрения объяснении социальных явлений, но и в их тенденциозности. Их составителями были, как правило, брахманы, стремившиеся утвердить свое господствующее положение в обществе. Они рисовали такой социальный порядок, который отвечал их интересам, но который вряд ли соответствовал действительности. Содержащаяся в индуистских текстах фактическая информация в значительной мере обесценивается тем, что для большинства из них до сих пор неясно, где и когда они были созданы, кто были их авторы и какие цели они себе ставили. Однако это не значит, что данные источники уже сказали свое последнее слово. По мере ответа ученых на вопросы «кто», «где», «когда» и «зачем» древние произведения будут раскрывать все новые и новые свои богатства.

Другим основным источником изучения касты являются

описания каст и кастовой системы, вышедшие из-под пера как иностранцев — путешественников, торговцев, администраторов, миссионеров, ученых, среди которых были греки, римляне, византийцы, китайцы и т. д., а позже — арабы, турки, афганцы, персы, португальцы, французы, англичане, так и самих индийцев, роль которых стала доминирующей после 1947 г.

В числе первых иностранных авторов, оставивших свидетельства о кастовой системе древней Индии, обычно упоминают грека Мегасфена, которому в III в. до н. э. удалось познакомиться со многими районами страны и непосредственно наблюдать ее социальную жизнь. Мегасфен изображал индийское общество разделенным на семь больших эндогамных групп: 1) философов, которые выполняют роли священников и советников правителей; 2) земледельцев, составляющих основную массу населения и освобожденных от несения воинской службы; 3) пастухов и охотников; 4) ремесленников, торговцев и рабочих; 5) воинов; 6) иностранцев; 7) судей и администраторов, находящихся на службе у правителей.

Семь групп Мегасфена — это и не система варн, поскольку последняя знает четыре группы (брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр), или самое большое — пять, если прибавить вневарновые категории, и не кастовая система, для которой число составляющих слишком мало. Однако эндогамный характер этих групп и их связь с определенными занятиями говорят о том, что они имели какое-то отношение к кастовой системе. Пока можно лишь гадать, отражают ли сведения Мегасфена индийскую действительность его времени (и тогда их следует рассматривать как свидетельство определенного этапа развития кастовой системы), или же они продукт его заблуждений.

Ранние арабские отчеты следуют в основном за Мегасфеном, разделяя индийское общество на семь классов. Но Ал-Бируни (973—1030) уже упоминает четырехварновую структуру.

В XV—XVI вв. в Индию проникают европейские путешественники и торговцы. Одними из первых среди них были португальцы — официальные лица, купцы, священники, авантюристы, вступавшие в контакт с индийцами на побережье Малабара с его многоплеменным составом населения и резкими проявлениями кастового строя. С этого времени в европейские языки попадает и сам термин «каста», который на португальском языке означает «порода». Португальские наблюдатели, например Дуарте Барбоша, обратили внимание на такие черты кастовой системы, как высокое положение брахманов в иерархии, значение эндогамии и осквернения, связь касты с определенным занятием, строгость кастовых обычаев.

Иностранцы, посещавшие Индию до английского завоевания, ставили перед собой цель установления торговых и политических контактов. Сферой их наблюдений были, как правило, городские центры. Поэтому их сведения о касте и кастовой си-

стеме носили частичный, а то и случайный характер: чаще всего они были почерпнуты у брахманов. Типичными в этом отношении являются записки французского купца Жана Батиста Тавернье, который предпринял шесть поездок на Средний Восток и в Индию примерно между 1631—1667 гг. В частности, Тавернье отмечал, что в Индии насчитывается 72 касты, но их число можно свести к четырем главным, от которых происходят все остальные. Это сообщение находит почти буквальное соответствие в законах Ману.

После утверждения англичан в Бенгалии (середина XVIII в.) накопление сведений об индийском обществе и о касте становится более систематическим. Побуждаемая интересами укрепления своего господства в Индии, английская Ост-Индская компания вменяет в обязанность своим служащим сбор информации о различных сторонах жизни индийцев. В отличие от заезжих путешественников чиновники Компании жили в Индии по много лет, многие из них хорошо владели местными языками, изучение которых Компания поощряла выплатой крупных денежных премий. Поэтому сведения, собранные служащими Ост-Индской компании, были обширнее, имели более достоверный и точный характер.

Особый интерес Компания проявляла к законам и обычаям местного населения. Провозгласив принцип невмешательства в дела религиозных общин, она тем не менее сохранила за собой роль верховного арбитра. Судейская практика Компании требовала знакомства со священными текстами, в которых служащие Компании искали ответы на интересующие их правовые вопросы.

В 1777 г. Н. Б. Хэлхед осуществил первый перевод отрывков из «Дхармашастр». С целью изучения письменных памятников и художественной литературы в 1784 г. в Калькутте было создано Азиатское общество. У. Джонс, положивший начало санскритологии, в 1794 г. опубликовал перевод «Законов Ману». В XIX в. в Англии, Германии, Франции и других странах Европы начинают выходить многотомные собрания переводов древних текстов.

Явное преобладание информации, почерпнутой из священных книг индусов, над знанием живой действительности индийского общества сформировало в этот период определенный подход к изучению касты, подход, который получил в литературе название «ориенталистский». Его крупными представителями были Ф. М. Мюллер, Г. Бюлер, Х. Т. Коулбрук и др. «Ориенталисты» приняли за непреложный факт господствующую роль религии в социальном устройстве Индии, главенствующее положение брахманов в обществе, существование варн как базисных единиц социального членения общества и каст как продукта смешения варн. Индийское общество в их интерпретации представало стабильным и неизменным. Его современное состояние рекон-

струировалось по древним текстам. Расхождения полученной таким способом картины с действительностью — расхождения, которые многие «ориенталисты» имели возможность наблюдать воочию (Н. Б. Хэлхед, Х. Т. Коулбрук и другие занимались судебскими делами Компании), — объяснялись нарушениями в кастовой системе в результате иноземных вторжений.

В целом для «ориенталистов» было характерно не критическое и порою даже восторженное отношение к кастовому социальному устройству. Так, Уильям Робертсон, шотландский философ, писал: «Целью первых индийских законодателей было применение наиболее действенных методов для обеспечения средств существования, безопасности и счастья всех членов общества, которым они руководили. С этой целью они распределили разные роды людей по разным профессиям и ремеслам, необходимым в хорошо организованном обществе, и установили их наследственную передачу от отца к сыну... Этому раннему разделению народа на касты мы, вероятно, должны приписать поразительное своеобразие ситуации в Индии: постоянство ее институтов и неизменность нравов ее обитателей. То, что существует в Индии сейчас, было всегда и, наверное, останется в будущем» [цит. по: Кон, 1968, с. 10].

Начиная с XVIII в. получают развитие эмпирические исследования касты. Они проводились главным образом усилиями миссионеров и служащих британского колониального аппарата. Миссионеры различных вероисповеданий в числе первых европейцев проникали в глубь индийской территории и наблюдали жизнь индийских народов непосредственно. Это придает их сведениям точность и достоверность, которой до них была лишена наука о касте. Недостаток миссионерской литературы проистекал прежде всего из того, что многие ее авторы не были профессиональными учеными. Кроме того, задача миссионеров состояла в том, чтобы обратить язычников в «истинную» веру. Такая установка предопределила их заведомо негативное отношение к образу жизни, культуре и социальным институтам индийцев. Примером такого подхода может служить книга «Взгляды на историю, литературу и мифологию индусов» миссионера Уильяма Уорда, впервые напечатанная в 1811 г. «Как все попытки связать человеческий разум и силой удерживать людей в границах, противоречащих естеству, эта система, будучи благовидной в теории, произвела действие, подобное китайской национальной обуви: обернулась уродством нации, — пишет У. Уорд о касте. — Под фатальным влиянием этой отвратительной системы брахманы погрязли в невежестве, ни на йоту не отступая от своих претензий на превосходство, кшатрии почти вымерли, прежде чем их страна попала в руки мусульман, вайшьев не найдешь в Бенгалии, почти все они попали в класс шудр, а шудры опустились до уровня скота» [цит. по: Кон, 1968, с. 9].

Несмотря на предвзятость, миссионерская литература неслала в себе и позитивные элементы. Миссионеры, вероятно, одними из первых обратили внимание на тормозящую роль касты в экономическом, социальном и культурном развитии Индии.

Среди миссионеров были, конечно, и более объективные авторы, к числу которых прежде всего следует отнести аббата Д. А. Дюбуа. Он провел в Индии 31 год и покинул ее пределы в 1823 г. Его книга «Обычаи, манеры и церемонии индусов», восторженно встреченная Максом Мюллером, содержит подробное описание кастовой иерархии, положения отдельных каст, их обычаев, верований и ритуалов. Она и сегодня поражает эрудицией, меткими наблюдениями и интересными мыслями. Дюбуа отказался осуждать традиционную социальную систему только за то, что она не отвечала христианским представлениям об обществе. В отличие от своих предшественников Дюбуа пытался понять роль, которую каста сыграла в истории Индии. «Я слышал, как некоторые люди, вполне разумные в других отношениях, но пропитанные предрассудками, которые они привезли с собой из Европы, говорят о кастовом делении среди индусов то, что мне кажется абсолютно ошибочным, — писал он. — По их мнению, каста не только бесполезна для разумных существ — она нелепа и даже может быть причиной трудностей и беспорядков. Я провел много лет среди индусов и находился с ними в дружеских отношениях. Я имел возможность близко наблюдать их жизнь и характер. И я, со своей стороны, прихожу — в том, что касается касты, — к противоположным выводам... Я считаю, что только благодаря распределению людей по кастам Индия не впала в состояние варварства, сохранила и усовершенствовала свои ремесла и науки, в то время как большинство других наций на земле находилось в состоянии варварства. Я считаю, что каста не свободна от многих и очень больших недостатков. Но я полагаю, что в конечном счете ее преимущества для такой нации, как индусы, намного превосходят ее пороки» [Дюбуа, 1959, с. 28]. В дальнейшем это объективистское направление в науке о касте, представленное миссионерами, даст немало полезных работ. Самым крупным достижением миссионерской литературы является, на наш взгляд, книга английского исследователя У. Х. Уайзера «Индусская система джаджмани» (1936), к которой мы еще не раз будем обращаться.

Наряду с миссионерами большой вклад в накопление фактического материала о касте и в развитие науки о ней внесли, как мы уже отмечали, служащие Ост-Индской компании и сотрудники колониального аппарата. В отличие от миссионеров они не ставили перед собой цели дискредитировать индийские традиционные институты и культуру. Ими руководили практические интересы, требовавшие возможно большей ценностной нейтральности. И хотя их наблюдения часто лишены элемента

той непосредственности и включенности в жизнь индийского общества, которые были характерны для работ миссионеров, они воспроизводили эту жизнь более адекватно и объясняли ее глубже.

Во второй половине XIX в. в изучении касты происходит крутой поворот: меняются ее источниковая база и подход к интерпретации касты и кастового общества. Это стало возможным благодаря двум обстоятельствам: 1) развитию этнографии на Европейском континенте и ее интересу к институтам так называемых примитивных обществ; 2) резкому увеличению объема информации о касте, явившемуся во многом результатом все тех же этнографических исследований. В распоряжение исследователей попадает очень важная серия публикаций — справочники («газеттиры»), в которых приводились подробные описания народов, племен, каст, их обычаев, образа жизни, верований и т. д., а также переписи населения. Материалы первой переписи были опубликованы в 1872 г., с 1881 г. они следуют с десятилетними интервалами¹. В отличие от предшествующих периодов начинается организованный и целенаправленный сбор сведений о кастах, подчиненный определенной системе и методике. Это новое направление в изучении касты получило название этнографического. Собственно говоря, этнографами были и многие поздние миссионеры, и служащие колониального аппарата, и ученые Англии, Франции, Германии, работы которых о кастах стали классическими, — Д. Несфилд, Э. Сенар, У. Крук, Р. Рассел, Е. Тёрнстон, Р. Энтховен, Е. Блант, Х. Рисли, Д. Хаттон и др.

Теоретический интерес ученых этнографического направления сосредоточился вокруг трех проблем: 1) определение касты; 2) ее происхождение; 3) классификация каст.

В дефинициях касты отразились и сильные, и слабые стороны этнографического подхода. Так, Э. Сенар (1896) утверждал, что «каста — тесная корпорация, замкнутая и, по крайней мере в теории, строго наследственная. Она обладает определенной традиционной и независимой организацией со своим вождем и советом; она опирается иногда на ассамблеи, наделенные довольно значительной властью. Обычно объединенная проведением определенных праздников, она в еще большей степени связана общей профессией и общими обычаями, имеющими отношение прежде всего к браку, пище и вопросам ритуального осквернения. Наконец, она управляет своими членами посредством юрисдикции...», которая с помощью определенных санкций, в

¹ В 1951 г. публикация данных о кастовом составе населения прекратилась. Отменив кастовые привилегии, правительство независимой Индии вычеркнуло касту из легальных социальных институтов. Но с 1961 г. вновь публикуются данные о «регистрируемых» кастах. Это новое, хотя и частичное, признание касты явилось результатом крепнущего убеждения, что с кастой невозможно покончить простым росчерком пера.

частности исключения из группы... успешно поддерживает авторитет общины» [цит. по: Хаттон, 1963, с. 50].

Согласно Х. Рисли, каста — это «совокупность семей или групп семей, носящих общее имя, претендующих на общее происхождение от мифического предка, человека или бога, сознательно следующих одному и тому же наследственному призванию и рассматриваемых теми, кто компетентен высказать мнение, как единая гомогенная община. Название касты обычно означает профессию или ассоциируется с ней. Каста почти неизменно эндогамна в том смысле, что член большого круга лиц, носящего одно имя, не может вступать в брак с лицом вне этого круга, но в пределах этого круга обычно существует несколько меньших кругов, каждый из которых также эндогамен» [цит. по: Хаттон, 1963, с. 47]. А. Крёбер (1930) писал, что «касту можно определить как эндогамное и наследственное подразделение этнической единицы, занимающее высшую или низшую позицию, или положение социального престижа, относительно других подразделений» [цит. по: Лич, 1960, с. 10]. Е. А. Блант выделял следующие признаки, которые, по его мнению, присущи всем кастам, за очень немногими исключениями: «1) наследственность — индус рождается членом касты, к которой принадлежат его родители; сменить касту невозможно; 2) эндогамия — каждый член касты должен вступать в брак с членом той же самой касты и не может сделать этого за ее пределами; 3) ограничения сотрапезничества — каждая каста вырабатывает строгие правила относительно принятия пищи и воды ее членами от других людей, относительно вида пищи, которая может быть принята таким образом, и пищи, которую можно есть вообще» [Блант, 1969, с. 1—2].

В приведенных определениях очевиден неисторический подход к касте как к механическому агрегату, сцеплению тех или иных ее качеств, рассмотрение их вне связи с обществом, с конкретно-историческими условиями.

Теории происхождения каст во многом различаются в зависимости от того, какой признак касты тот или иной автор считал главным — профессию или эндогамию, ограничения общения или ритуал и т. д. Отличаются они характером и числом исходных компонентов, которые, по мысли различных исследователей, сыграли решающую роль в возникновении этого института. Однако можно проследить известную закономерность — по мере накопления эмпирических знаний о касте теории ее происхождения постепенно отказываются от одномерного подхода и все больше делают упор на множественность факторов. Д. Ч. Несфилд и Д. Далманн в качестве решающего фактора происхождения касты называли занятие. Д. Ч. Несфилд (1885) через вид занятия, качество труда, степень его сложности стремился объяснить не только многообразие каст, но и их ритуальные позиции. Д. Далманн (1899) выводил касты из варн, рассматривая

последние как профессиональные группы. Дробление профессий вызывало, согласно его взглядам, образование внутри варн более мелких профессиональных подразделений — гильдий, которые в силу законов цехового устройства принимали форму каст. В принципе профессиональную теорию происхождения касты разделял и Д. Слейтер (1924). Он считал, что кастовая эндогамия — результат стремления профессиональных гильдий к сохранению производственных секретов [см.: Хаттон, 1963, с. 170—182].

Х. Рисли обосновывал происхождение кастовой системы расовым фактором. В начальный период арийского завоевания Индии более светлые и социально привилегированные арии брали в жены местных женщин с более темной кожей и более низким социальным статусом. Когда количество женщин среди пришельцев достигло нормы, расовые предрассудки и социальные соображения взяли верх, группы различной степени расовой чистоты и разного социального статуса стали закрытыми. Так возникли кастовая эндогамия и касты. Однако обычай представителей высоких социальных групп брать в жены девушек из более низких групп — гипергамия — сохранился, что способствовало дальнейшему дроблению каст. Теорию Х. Рисли разделяли Н. К. Датт, Х. Рао, Д. С. Гхурье и др.

Е. А. Блант (1911) полагал, что касты произошли из взаимодействия «классов» (варн) и профессиональных корпораций — гильдий. Варны первоначально складывались на расовой основе. По мере смешения рас возникло множество групп различных оттенков цвета кожи. Одновременно на межкастовой основе формировались и профессиональные корпорации — гильдии. Стремление влиятельных сил внутри гильдий сохранить свою расовую чистоту привело к эндогамии цехов, к появлению каст и подкаст.

Э. Сенар (1896) считал, что к числу факторов, способствовавших образованию каст, следует отнести как занятие, так и расово-племенные различия. У. Х. Джилберт (1944) поддержал мысль о значении племенного начала в происхождении касты, высказанную Э. Сенаром и Х. Олденбергом (1897). Ограничение общения между кастами, по его мнению, вытекает из различий в занятиях племен, их образе жизни и т. д., которые, в свою очередь, неизбежно порождаются различиями природно-экологической среды их обитания.

С. В. Кеткар (1909) и А. М. Хокарт (1938) первопричиной образования каст полагали религию. Хокарт, развивая мысли Кеткара, считал, что отправление ритуальных функций — главная цель деления общества на варны и касты. В той или иной степени взгляды Кеткара — Хокарта разделяли С. Ч. Рой и Дж. Мэрфи. Д. Иббетсон (1916) утверждал, что каста — порождение профессиональных, религиозных и племенных факторов, главная роль среди которых принадлежала последним.

Ссылаясь на исторические примеры, когда правители навязывали те или иные функции определенным группам населения, А. М. Джексон (1907) видел главную причину образования каст в политике государства. Длительное выполнение определенных функций, в свою очередь, вело к закреплению профессий, образа жизни, а следовательно, и оформлению профессиональных групп в касты. Частые изменения границ древних государственных образований, множественность самих этих государств создавали благоприятные условия для дробления каст.

Опираясь на мнение антропологов о том, что индийский субрегион в доисторические времена входил в ареал расселения аустронезийских народов, Р. Линтон (1933) выдвинул идею, согласно которой каста могла иметь корни в малой эндогамной группе аустронезийцев [см.: Хаттон, 1963, с. 180].

Исследователи резко расходились и в отношении того, когда появилась каста или хотя бы ее основные элементы. Э. Сенар, Х. Рисли, Е. А. Блант и другие авторы, принимавшие расовый фактор в качестве решающего, считали, что каста — продукт арийского завоевания. Однако включение в число предпосылок генезиса касты племенного субстрата серьезно поколебало эту точку зрения. Д. Иббетсона и А. М. Хокарта уже нельзя отнести к числу безусловных сторонников арийской гипотезы. С. В. Кеткар, С. Ч. Рой, У. Х. Джилберт и А. М. Джексон придерживались мнения о том, что каста или по крайней мере ее основные элементы сложились еще в доарийскую эпоху, а приход ариев способствовал лишь ее кристаллизации.

Большое число каст, выявленных и описанных этнографами, постоянное увеличение этого числа в результате новых исследований поставили перед учеными задачу классификации каст. У. Крук в работе «Племена и касты Северо-Западных провинций и Ауда» (1896), используя материалы переписи 1891 г., еще располагал касты в алфавитном порядке. Х. Рисли свел все многообразие каст к семи типам: 1) происшедшие от племенной организации; 2) возникшие в результате разделения труда; 3) появившиеся как результат сектантских движений; 4) возникшие в результате смешения; 5) возникшие на национальной основе; 6) появившиеся в результате миграции и 7) созданные путем изменения обычаев. Е. А. Блант в книге «Кастовая система Северной Индии» (1931) пытался сгруппировать 76 каст, существовавших в Соединенных провинциях, в пять иерархических групп в зависимости от правил приема пищи и воды [Блант, 1969, с. 90—103].

Итогом исследований в русле этнографического направления можно считать работу Д. Х. Хаттона. В ней обобщено все, что накопила этнографическая школа, и сведен в систему обильный фактический материал. Работа Хаттона и поныне не утратила значения своего рода энциклопедии касты.

Теоретический пафос книги Д. Х. Хаттона — в объяснении

происхождения касты. Вот ход его рассуждений. Несмотря на наличие определенных элементов касты за пределами Индии — в древнем Египте и средневековой Европе, в современной Африке и Юго-Восточной Азии (этой проблеме в книге Хаттона посвящена отдельная глава), — нигде эти элементы не сложились в систему, аналогичную индийской. Следовательно, каста — глубоко индийское явление. Но объяснить ее возникновение действием одного фактора невозможно. Для появления касты потребовалось уникальное сочетание многих факторов — географических, расовых, этнических, экономических, социальных, политических и религиозных [Хаттон, 1963, с. 190—191].

Работу Хаттона можно рассматривать и как вершину, и как предел этнографического подхода к изучению касты. Хаттон одним из первых среди представителей этнографической школы столкнулся с трудностями интерпретации касты в терминах и понятиях этнографии. Многие признаки касты, которые этнографы считали обязательными, на их глазах теряли свою силу или исчезали вовсе. Переписи населения зафиксировали десятки и даже сотни случаев отказа каст от традиционных занятий, принятия ими новых профессий. Не оставались постоянными и их позиции в системе кастовой иерархии — одни касты поднимались вверх, другие опускались вниз, пересекая подчас и границы варн. Мир касты, казавшийся статичным и неизменным, вдруг пришел в движение. Постичь закон этого движения этнография, не располагавшая соответствующим концептуальным инструментарием, не могла.

Знаменательно, что Д. Х. Хаттон отказался дать определение касты. «Правда состоит в том, — отмечал он, — что каста как социальная единица в квазиорганической системе имеет примерно одинаковое содержание для всей Индии... Но природа этой единицы достаточно изменчива, чтобы можно было дать точную ее дефиницию» [Хаттон, 1963, с. 50]. Отказался Хаттон и от попыток классификации каст, не увидев в этом занятии никакого смысла.

Нужен был новый взгляд на касту, новый подход к ней. Сам Хаттон сделал шаг в этом направлении, когда в разделе «Функции касты» отошел от характерного для этнографов стремления объяснить касту из нее самой, а попытался увидеть касту в системе общества. Однако убежденности в неповторимости и уникальности индийской касты, принципиальное неприятие общесоциологических теорий помешали Хаттону последовательно осуществить этот подход. «Обилие теорий о человеческом обществе и религии имеет малое отношение к моей теме, — писал он. — Коль скоро эти теории справедливы, их справедливость должна иметь всеобщий характер. Но кастовая система в том виде, в каком она наблюдается в Индии, — уникальный феномен. Она могла возникнуть только в результате локально-исторических и специфических влияний» [Хаттон, 1963, с. XII].

Работа, которая дала новый стимул науке о касте и определила одно из ее главных направлений на годы вперед, вышла в свет в 1936 г. Она принадлежала перу американского ученого У. Х. Уайзера, священника миссии американской пресвитерианской церкви в Северной Индии. По сути дела, Уайзер явился зачинателем нового, социологического, подхода в исследовании касты.

Труд У. Уайзера основан на непосредственном изучении взаимоотношения каст в деревне Каримпур, расположенной в междуречье Ганга и Джамны. «В деревне мы впервые услышали слова „джаджман“ и „джаджмани хак“, — пишет У. Уайзер. — Постепенно мы обнаружили, что эти термины относятся к устойчивым взаимоотношениям по оказанию услуг наподобие старой феодальной системы и в то же время непохожим на нее. Система джаджмани обладала качеством реципрокности, которое отсутствовало в феодальной организации» [Уайзер, 1969, с. VII—VIII].

Многие современные зарубежные исследователи расценивают труд Уайзера как очень крупный вклад в изучение касты и кастовой системы. Действительно, название «система джаджмани», ее отдельные элементы были известны и до Уайзера исследователям экономического строя индийской деревни и деревенских общин — Х. Б. Баден-Пауэлу, Д. У. Бриггсу, У. Крук, М. Л. Дарлингу, Р. Е. Энтховену, Д. Ч. Иббетсону, Р. В. Расселу и многим другим. Но предшественники У. Х. Уайзера подходили к джаджмани лишь как к составной части деревенской экономики и не связывали ее с кастой, не понимали роли межкастового взаимодействия в структуре и механизме функционирования кастовой системы. «Я не нашел ни одного автора до Уайзера, кто употреблял бы термин „система джаджмани“, — пишет другой крупнейший исследователь межкастового взаимодействия, Т. О. Бейделман. — Крук пользуется словом „джаджман“, но не идет дальше этого. Не видит он в нем и систему (взаимоотношений каст. — А. К.). Иббетсон и Рисли одинаково употребляют этот термин в отношении найма брахманов или бхатов. С. Неру и М. Юнг понятием „джаджмани“ или „джиджман“ обозначают клиентов брахмана, но не отношения между кастами. Бриггс сами права (джаджмани. — А. К.) называет „джаджман“ или „гаукама“» [Бейделман, 1959, с. 2]. До Уайзера, согласно мнению Бейделмана, система джаджмани упоминалась в связи с социальной категорией «деревенские слуги», «деревенская прислуга», «сельские ремесленники», «камины» и т. д. Р. В. Рассел подчеркивал феодальный характер этой системы, имея в виду экономическое и социальное неравенство. М. Л. Дарлинг усматривал в джаджмани отношения лиц, имеющих и не имеющих землю. Таким образом, большинство авторов, говоря о джаджмани, фиксировали внимание на отношениях земельной аренды, налогообложении, рас-

пределении зерна и т. д. «Всем прежним исследователям не удалось обнаружить в ней целостную систему, — продолжает Бейделман. — Они видели в ней только серию платежных актов» [Бейделман, 1959, с. 4]. Впрочем, здесь Бейделман не совсем прав. Догадку такого рода высказал в свое время Г. Гегель в «Философии истории». Но она осталась не замеченной востоковедами.

Как бы то ни было, но именно благодаря У. Уайзеру изучение индийской касты было поставлено на твердую почву. Уайзер показал, что каста — это важнейший структурный и функциональный элемент традиционного общества Индии, причем существование каст немыслимо вне системы их взаимоотношений. Связи каст и противоречия между ними (эта сторона дела также не ускользнула от внимания американского ученого), межкастовый обмен услугами составляют существо экономической, социальной и политической жизни сельской общины — главной ячейки индийского традиционного общества. И, наконец, Уайзер не только сформулировал новый подход к изучению касты, как таковой, но и внес элемент системности в методы изучения индийской общины.

Удивительно то, что при всей ее научной значимости работа Уайзера достаточно долго оставалась не замеченной индологами. Объяснить это очень трудно. В книге Хаттона, вышедшей в свет 10 лет спустя после появления работы Уайзера, эта последняя, так же как и институт джаджмани, не была даже упомянута.

Уайзера открыли в конце 50-х годов, когда система джаджмани была обнаружена практически во всех районах Индии, когда в исследовании касты прочно утвердилось социологическое направление с его системным подходом, а изучение касты приобрело острополитическую актуальность.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

После достижения Индией независимости интерес к касте резко повысился, а ее исследования приобрели широкий размах. На смену ученым-одиночкам приходят университеты, исследовательские центры, научные ассоциации. По количеству публикаций о кастах на первое место выходят индийские ученые. Увеличивается активность и зарубежных индологов.

Главную роль в этом сдвиге сыграли общественные потребности. Практика стимулирования экономического и социального развития вскоре убедила власти Республики Индии в том, что сугубо экономико-политический подход к проблемам отсталости и развития не может дать желаемых результатов. В конечном счете законы и идеи воплощают в жизнь люди. Какими пред-

ставлениями они живут, в чем видят свои непосредственные интересы, какой смысл вкладывают в свои действия — эти практически значимые вопросы резко повысили интерес ученых к проблемам культуры, традиций, традиционных институтов.

Но были причины и иного порядка: с достижением главной цели национально-освободительного движения с новой силой вспыхнули конфликты между трудом и капиталом, между сторонниками демократического развития и кругами феодальной реакции, между различными региональными, религиозными, лингвистическими и кастовыми группировками. Введение демократических институтов, всеобщего голосования стимулировало активность общинных групп в политике. Особенную ожесточенность и остроту приобрели конфликты между высокими кастами и так называемыми неприкасаемыми.

В 1949 г. правительство Дж. Неру, обеспокоенное разгулом коммунизма, обратилось в ЮНЕСКО с просьбой провести исследование причин усиления межобщинной борьбы в стране. Результаты исследования были обобщены в книге руководителя проекта Гарднера Мэрфи «В умах людей» [Мэрфи Г., 1953]. Аналогичным образом появилась на свет и работа «Образы статуса в меняющейся Индии» [Статус, 1967]. Эти и другие исследования показали, что процессы экономического, социального и культурного развития нарушают «метаболизм» кастового общества, порождают и усиливают его внутренние противоречия. Более того, кастовые конфликты накладываются на конфликты капиталистического развития и придают последним особо острые и трудно предсказуемые формы.

Индия — страна сотен тысяч деревень с их веками устоявшимся укладом жизни. Именно здесь можно обнаружить самые глубокие корни многих социальных и политических потрясений, особенно сегодня, когда индийская деревня стала ареной драматических столкновений традиционных и современных сил. Естественно поэтому, что взоры политологов, занятых исследованием кастового коммунизма, обратились прежде всего к деревне. Работа У. Уайзера послужила для них важной отправной точкой. Со второй половины 50-х годов появляется обширная литература, рассматривающая различные стороны жизни индийской деревни через призму кастовой проблемы и кастового взаимодействия [см.: Бейли, 1962, Бетей, 1965, Чаттопадхья Г., 1964, Дубе, 1955, Люис, 1958, Маджумдар Д. Н., 1958, Прадхан, 1966, Ретцлаф, 1962 и др.]. Отличительная черта этой литературы в том, что она основана на полевых обследованиях, позволивших проводить сравнительный анализ. Было установлено, что модель джаджмани, описанная У. Уайзером, — это скорее идеальный случай взаимодействия каст, характерный для деревни определенного типа. Но в небольших поселениях с ограниченным набором каст джаджмани не может функционировать в столь полном объеме. Поэтому обычная, рядовая де-

ревня находится в сложных отношениях — экономических, культурных, ритуальных и т. д. — с соседними поселениями. В связи с этим единицей для изучения межкастового взаимодействия должна служить не деревня, как таковая, а система деревень. И. Карве и Д. С. Ранадиве установили, что в это взаимодействие следует включить и городские центры [Карве, Ранадиве, 1965].

Большой вклад в изучение системы джаджмани внес Т. О. Бейделман (1959). Он подтвердил мысль Уайзера о том, что межкастовое взаимодействие нельзя ограничивать только экономической его стороной, что это — более сложное явление, включающее в себя в качестве важного компонента и ритуальные отношения. Многие авторы, в их числе и Уайзер, изображали джаджмани как эгалитарную систему, где каждый участник взаимодействия извлекает равную выгоду. Бейделман опроверг этот взгляд, доказав, что джаджмани представляет собой систему эксплуатации и антагонистических противоречий. Вместе с тем Бейделман принял точку зрения многих исследователей, согласно которой джаджмани может функционировать только в условиях натурального локализованного обмена. Этот взгляд долгое время служил источником упрощенных представлений о касте как о простом рудименте натурального хозяйства, быстро исчезающем по мере роста денежной экономики, индустриализации и урбанизации.

Е. Харпер своей статьей «Две системы экономического обмена в сельской Индии», опубликованной в 1959 г., нарушил согласие исследователей в том, что касается быстрого отмирания касты [Харпер, 1959]. Он обнаружил джаджмани в условиях развитого рыночного хозяйства и рыночной конкуренции, т. е. в отрыве от ее традиционного экономического базиса. Сам Харпер полагал, что он вслед за Уайзером открыл еще один тип межкастового взаимодействия — настолько утвердившиеся представления о джаджмани не вязались с рыночной экономикой. Но яд сомнения уже сделал свое дело: взоры ученых обратились и к городу. Сначала касту обнаружили в городах сельскохозяйственного типа, а также среди деревенских иммигрантов в крупных индустриальных центрах. Дальнейшие исследования как в малых, или сельских, городах, так и в крупных промышленных центрах не оставили сомнения в том, что каста неплохо прижилась в городских условиях. Каста вторгается и в сугубо «городские» сферы жизни — она влияет на выбор профессий или занятий городских жителей, на их вкусы, предпочтения и, что особенно примечательно, на их политическое сознание и поведение. Она воздействует на процессы формирования городских социальных групп и политических организаций. Практически сегодня трудно найти такую сторону городской жизни, где бы не ощущалось присутствие касты [см.: Бопегамадж, 1957, Брасс, 1962, Брач, 1962, Чаухан, 1966, Дешмухх, 1956,

Доши, 1968, Малхотра, 1964, Мукерджи Р. и Синха Б., 1965, Совани, 1965 и т. д.].

Сам по себе этот факт заслуживает пристального внимания. Казалось бы, город с его расчлененностью сфер общественной жизни, социальных ролей личности, с преобладанием современных методов производства, с более современной социальной структурой и наличием широкого круга добровольных ассоциаций оставляет мало места для касты. Сохранение касты в городе ставит перед исследователем ряд новых и более глубоких вопросов о сущности касты, ее базиса, о питающей ее среде и т. д.

Исследования касты в городе проводятся по различным направлениям — изучаются кастовый состав населения, характер его расселения на городской территории в зависимости от касты, связь касты с социальным статусом, с образовательным уровнем и профессией жителей, их обычаями, взглядами и ценностями. Немалый интерес представляют исследования касты среди отдельных социальных групп города [Десаи И. П., 1964, Росс, 1961]. В этом отношении привлекают внимание работы Р. Лэмберта и Н. Шетха о влиянии касты на быт, образ жизни и политическое поведение самых «городских» слоев — рабочих и служащих промышленных предприятий [Лэмберт, 1963, Шетх, 1968].

К сожалению, урбанистское направление в изучении касты еще не приобрело комплексного характера и не получило достаточного развития. Между тем, по нашему глубокому убеждению, именно в городе следует искать ответы на многие вопросы о настоящем и будущем касты. Именно здесь каста существует в ее современной, т. е. наиболее развитой, форме. Сравнительный анализ форм касты в континууме «патриархальная деревня — деревня, включенная в рыночные отношения, — малый, или сельский, город — современный индустриальный город» мог бы дать неоценимые результаты для понимания основных направлений ее эволюции.

Наблюдения за кастой в городских условиях заставили ученых активнее использовать результаты исследований в смежных областях социологии, изучающих процессы модернизации, урбанизации, секуляризации и т. д. Эти исследования уже показали, что общественное развитие, вытеснение старых отношений, норм и ценностей новыми нельзя уложить в механическую, линейную схему. Этот процесс, по крайней мере на современном этапе, носит более сложный характер; старое не столько отмирает, сколько адаптируется и преобразуется, наполняется новым содержанием. Более того, было установлено, что даже такие, казалось бы, бесспорно разрушительные для традиционных структур агенты общественного развития, как рыночные отношения, индустриализация, секуляризация, вестернизация, политизация и т. д., действуют противоречиво и в определенных условиях

способны поддерживать, питать и усиливать традиционные институты.

Основные итоги послевоенного периода в изучении касты можно свести к следующему.

1. Пока нет оснований говорить о разрушении касты. Если ее влияние и ослабевает, то происходит это отнюдь не так прямолинейно и не так повсеместно, как представлялось раньше. В определенных областях жизни, и прежде всего в политике, ее значение может и возрастать.

2. Сама каста представляет собой чрезвычайно гибкий, подвижный и развивающийся институт. Она способна принимать разнообразные формы, входить целиком или своими отдельными элементами в современные социальные и политические структуры, навязывать им свои характерные черты, а порой и видоизменять их сущность.

Эти новые факты и выводы поставили перед наукой задачу переосмысления феномена касты, создания ее модели, которая учитывала бы и ее современное состояние. Они выдвинули на первый план вопросы теории касты. Попытку дать общую характеристику современных теоретических исследований касты сделал Сураджит Синха [Синха С., 1974]. Он предложил выделить в науке о касте два основных направления — культурное и структурное — и внутри каждого из них два подхода — универсалистский и партикуляристский. Культурный, вернее, культурологический, подход рассматривает касту как продукт надстройки, мировоззрения, как результат определенных иерархически организованных культурных ценностей. Сторонники структурного подхода объясняют касту более «земными» факторами. Каста, считают они, есть одна из форм социальной стратификации, присущей любому человеческому сообществу. Различие между «универсалистами» и «партикуляристами» состоит в том, что первые не видят в касте ничего специфического и находят ее во многих обществах (например, белые и негры в южных штатах США), вторые считают ее сугубо индийским феноменом.

Достоинство классификации С. Синхи состоит в том, что она дает возможность проследить преемственность между старыми и современными школами. Так, культурологи определенно продолжают традиции «ориенталистов» — общими для них являются не только объяснение природы кастовой общности, но и источники ее изучения. Сторонники структурного подхода, в свою очередь, немало позаимствовали у этнографов прошлого века. Вместе с тем классификация Синхи несколько схематична и не отражает в полной мере многообразия науки о касте. Действительно, целый ряд буржуазных исследователей без колебаний может быть отнесен к указанным направлениям, но многие представления о касте имеют более сложный характер и выходят за рамки столь жестко очерченных направлений и подходов. В классификацию С. Синхи не укладывается и марк-

систская школа социальных исследований, рассматривающая общественные явления как внутренне связанные, функционирующие и развивающиеся системы, вызванные конкретно-историческими условиями. На нынешнем этапе развития знаний о касте представляется более плодотворным выделить главные проблемные области современных исследований буржуазной и марксистской социологии.

В сфере изучения касты буржуазная социология большое внимание уделяет уточнению предмета исследования. И это неудивительно, так как в вопросе о том, какую конкретную социальную группу следует считать кастой, еще далеко не достигнуто общего согласия. Не случайно поэтому, что до недавнего времени термин «каста» употреблялся широко и неопределенно. Под это понятие подпадали подразделения джати (так индийцы называют эндогамные кастовые группы), джати целиком, их группировки вроде «пучков» каст, варны и даже племена. Исследования последних десятилетий позволили существенно сузить круг общностей, к которым применяется название «каста». Большинство специалистов склоняется к тому, что кастой следует считать джати, а ее границами — эндогамный круг. Как бы то ни было, но проблема идентификации касты окончательно не решена. Трудность здесь состоит в том, что существуют группы, идентифицирующие себя и идентифицируемые обществом как касты и в то же время не соблюдающие строгой эндогамии. Вводит в заблуждение также и наличие общих наименований у различных эндогамных групп, практикующих одинаковые традиционные профессии. Проблема идентификации касты в конечном счете сводится к определению главной, системообразующей связи между членами касты, что возможно, на наш взгляд, только на теоретическом уровне.

Интерес к структуре касты привлек внимание к изучению ее внутренних подразделений, прежде всего семьи. С учетом роли семьи как хранительницы традиций и важнейшего института социализации личности значение этого предмета представляется очевидным. Исследованию семьи в послевоенные годы было посвящено несколько содержательных работ [Росс, 1973, Прабху, 1963, Мандельбаум, 1970 и др.]. В них описываются ее формы, состав, позиции и роли ее членов. Более пристальный взгляд на семью позволил внести существенные поправки в получившую широкое распространение точку зрения, согласно которой каста и другие «архаические» институты связаны преимущественно с определенной формой семьи, а именно с «объединенной семьей». Эмпирические исследования показали, что формы семьи в сегодняшней Индии нельзя рассматривать лишь в связи с процессом модернизации — это прежде всего фазы циклического развития семейной организации. Таким образом, интуитивно ощущаемая связь между динамикой семьи и касты, семьи и общества пока не получила научного подтверждения.

Принятие родственной связи в качестве основополагающей в кастовой структуре позволило уточнить границы и характер других элементарных единиц кастовой структуры — линиджа, клана, готры и т. д. [Мейер, 1970, Мандельбаум, 1970 и др.]. По-прежнему открытым остается вопрос о месте и даже реальности существования подкасты. Некоторые исследователи (Синха) продолжают употреблять этот термин как синоним касты, другие предпочитают обходиться без него, полагая, видимо, что джати, клан и готра исчерпывают действительно имеющиеся единицы кастовой структуры.

В отличие от элементарной, т. е. социально-групповой, структуры структура функциональных внутрикастовых связей изучена еще очень слабо. Полевые исследования позволили уточнить и расширить круг кастовых функций в традиционном и модернизированном социальном окружении. Особенно это касается локальных систем — деревни, общины, городских социально-экологических подразделений (улица, городской район — пана и т. д.). Общепризнано, что в процессе модернизации общества касты отказываются от некоторых своих функций, которые еще несколько десятилетий назад считались их неотъемлемой чертой. К числу таких признаков-функций относится профессия. Наблюдения этнографов, и в частности Бланта, получили подтверждение в основательных работах А. Б. Боса, Н. Патнаика и Д. Х. Лакшминараяны. Вместе с тем исследователи обращают внимание на то, что каста в современных условиях берет на себя новые, не свойственные ей в прошлом функции.

Одной из остро дискутируемых проблем является кастовый статус. Известно, что иерархия — одна из наиболее примечательных характеристик кастовой системы, а статус — неотъемлемая черта касты. Общность статусных позиций и статусных интересов служит важным скрепляющим элементом кастовой структуры. До тех пор, пока наука оперировала категориями варн, проблема кастового статуса не представляла больших трудностей. Но при более детальном изучении было обнаружено, что внутри одной и той же варны касты также не равны между собой. Более того, одна и та же каста занимает разного уровня статусные позиции в различных локальных системах ранжирования. Даже высший в кастовой иерархии статус брахманов далеко не всегда и не везде принимается безоговорочно. Не подтвердилось мнение о том, что статус касты в равной мере распространяется на все ее подразделения. Внутри касты существуют группы (семьи, линиджи, кланы, готры) разного статуса — одни занимают более, другие менее почетное положение.

Перед наукой встал вопрос и о содержании кастового статуса. Его изначальное измерение — позиция на шкале чистоты и осквернения — в настоящее время не пользуется всеобщим признанием. Наряду с кастами, члены которых понимают ста-

тус в традиционном смысле, есть группы, которые включают в это понятие и другие показатели, прежде всего социально-экономические, подразумевая под статусом некую «сумму» статусов в различных системах иерархии — священной (ритуальной), экономической, социальной и т. д. Если для первых статус представляется категорией исключительно предписанной, то для вторых он связан и с принципом достижения.

Но и понятие «суммы» статусов, принятое в социологии, не всегда помогает, поскольку в отношении некоторых каст вряд ли вообще правомерно говорить о статусе как о едином целом, в котором все элементы взаимосвязаны и влияют друг на друга; скорее, следует говорить об отдельных «несуммируемых» статусах — ритуальном, экономическом, социальном, образовательном, культурном и т. д. На конференции, посвященной проблемам статуса, в Индийском институте социальных исследований в Симле С. Ч. Дубе следующим образом охарактеризовал состояние современных исследований статуса: «Проблема детерминантов статуса в индийском обществе содержит множество противоречий и парадоксов. Индусский этнос иерархичен, а индусское общество рассматривается как классический образец аскриптивной системы, в которой ритуальная чистота и осквернение доминируют над всеми другими факторами стратификации. Но внимательное изучение эволюции индусской кастовой системы в исторической перспективе с несомненностью свидетельствует о тесной связи между экономической и политической властью, с одной стороны, и социальным статусом — с другой. Взаимосвязь между ритуальными, экономическими и политическими детерминантами статуса остается пока „белым пятном“» [Критерии, с. 1—2].

С кастовым статусом непосредственно смыкается проблематика социальной стратификации и социальной мобильности. То, что социальная стратификация в традиционной и современной Индии связана с кастой, а точнее, со статусом касты, ни у кого не вызывает возражений. Но одни исследователи проводят принципиальную грань между кастой и классом (каста — закрытая структура, не допускающая индивидуальной мобильности, класс — структура открытая), тогда как другие, напротив, находят больше сходства, чем различий, между этими типами социальной стратификации. Так, последние указывают на то, что и в традиционном, и в современном обществе каста допускала и допускает гораздо большую свободу для индивидуальной мобильности, чем ранее предполагалось, в то время как классы являются открытыми только теоретически — в современном обществе смена классовых позиций для группы или индивидуума не менее затруднена, чем в традиционном.

Существует и компромиссная концепция. Она исходит из того, что в Индии функционируют обе системы. Все зависит от социального окружения, или «зон». Таких зон три: 1) деревен-

ская община; 2) культурный или лингвистический район; 3) «зона» цивилизации. В деревне основной единицей стратификации, согласно этой концепции, является каста. В культурной или лингвистической зоне — класс. В обществе в целом (цивилизации) в качестве такой единицы выступает варна. Для Индии характерно то, что ни один из типов стратификации не стал доминирующим [Сингх И., 1974, с. 322—323].

Крайним выражением кастовой стратификации служит положение каст неприкасаемых. Поэтому социологи обращаются к проблеме неприкасаемости в надежде лучше понять самую суть кастового неравноправия. Проблема неприкасаемости приобрела сегодня и большое политическое звучание. Демократическая Индия, включая самих неприкасаемых, не хочет мириться с этим чудовищным пережитком традиционализма, она выступает за решительное его искоренение. Предметом научного анализа в этой области являются социальное положение низших каст, влияние на него реформаторских движений, социального законодательства независимой Индии. «Исследования показывают, что до сегодняшнего дня положение этих каст не изменилось к лучшему» [Саччидананда, 1974].

К проблематике социальной стратификации примыкают работы, в которых исследуется роль касты в политической жизни современной Индии. Среди появившихся в последние годы следует отметить труды Р. Роя, Н. Прасада, Р. Котхари, А. Беттея, З. Херрисона, П. Брасса, Г. Гоулда, Л. и С. Рудолфов, У. Х. Морриса-Джонса, Ч. Х. Хеймзата, Б. Н. Наира, М. Уинера, Д. Ф. Миллера, Ф. Мейсона и др. Однако изучение этой темы не вышло пока из начальной стадии. Отсутствует удовлетворительное определение широко употребляемого в литературе понятия «кастеизм»: признаков, черт, проявлений касты в политической жизни, того специфического элемента, который она вносит в политику.

Существующие точки зрения не более чем попытки описать явление. Вот характерный пример. «Когда мы говорим, что каста влияет на политику, — отмечает И. П. Десаи, — мы имеем в виду следующие примеры... 1. Члены касты голосуют „блоком“ за кандидата той же самой или другой касты, что может быть следствием решения кастового панчаята или собрания касты, хотя такое формальное решение и не обязательно. 2. Если члены касты и не голосуют „блоком“, они предпочитают кандидата из своей касты... 3. Отбор кандидатов для того или иного избирательного участка основывается на том, получит ли он поддержку определенных каст, или нет. 4. При выдвижении кандидатур играют важную роль касты тех, кто их выдвигает. 5. Когда та или иная каста не может быть эффективной, альянсы выборщиков, кандидатов или избирателей формируются на межкастовой основе. 6. Партийные функционеры назначаются с учетом их кастовой принадлежности, с тем что-

бы удовлетворить интересы кастовых групп в партии или избирательном округе. 7. Назначение министров и контролируемых ими чиновников исполнительной власти происходит с учетом кастовых соображений» [Десаи И. П., 1967, с. 797].

Перечень возможных случаев этим, разумеется, не исчерпывается. Если следовать логике И. П. Десаи, то нужно было бы также обозначить цели, которые выдвигают касты, средства кастовой политики и многое другое. Семь пунктов И. П. Десаи грозят превратиться в длинный список, который так и не прояснит сути дела.

Некоторые авторы пытаются определить «кастеизм» в терминах «традиционный» — «современный»: традиционный тип политического поведения — это кастовый, современный тип — классовый. Однако отсутствие четкой границы между «традиционным» и «современным» применительно к кастовой политике делает этот подход неэффективным. Его бесплодность достаточно аргументированно показал Р. Котхари: «Рассматривая взаимоотношения между кастой и политикой, — пишет он, — модернист-доктринер... начинает с вопроса: исчезает ли каста? Но понятно, что ни одна социальная система не исчезает просто так. Более плодотворен другой вопрос: какую форму принимает каста под воздействием современной политики, какие формы принимает политика в обществе, ориентированном на касту? Те, кто жалуются на „кастеизм в политике“, желают такой политики, которая не имеет основы в обществе» [Котхари, 1970, с. 4].

Определение «кастеизма» — далеко не единственный вопрос, требующий решения. Исследователи могут быть согласны в том, что каста играет политическую роль, но их точки зрения расходятся относительно того, насколько существенна эта роль. Здесь мы располагаем весьма широким «веером» мнений. Например, П. Брасс считает, что каста — «самая важная социальная категория в политике» [Брасс, 1965, с. 56]. С ним полностью солидарен Ч. Х. Хеймзат. «Похоже на то, — пишет он, — что кастовые интересы и кастовые привязанности являются самым влиятельным фактором в политической жизни современной Индии» [Хеймзат, 1964, с. 278].

Иная точка зрения представлена Б. Н. Наиром, М. Уинером, Д. Ф. Миллером, Ф. Мейсоном и др. Признавая касту в качестве реальной политической силы, они предостерегают от ее переоценки. Мейсон пишет в предисловии к книге «Единство и многообразие»: «Между авторами этой книги существует общее согласие в том, что в политической жизни каста будет играть свою роль, но она всегда будет лишь одним фактором среди многих и только в очень редких случаях этот фактор будет решающим» [Мейсон, 1967, с. 13].

Оживленные дискуссии идут относительно целей и средств политической борьбы каст. Установлено, что мотивы, толкающие

современные касты в бурное море политики, весьма многообразны. Проблема состоит в том, чтобы понять логику и детерминанты тех или иных мотиваций.

Среди ученых отсутствует единство даже по вопросу о том, что нужно понимать под кастой в политической жизни. На политической арене выступают не только и не столько эндогамные группы — джати, которые принято считать собственно кастами, но и сегменты джати и ее производные. В какой мере эти образования сохраняют черты касты, тем более что в ряде случаев они не совпадают с границами кастовой эндогамии? Е. Р. Лич, например, утверждает, что, если каста становится единицей политического действия, т. е. вступает в конкуренцию с другими кастами, она перестает быть таковой, поскольку это противоречит традиции кастового общества [Лич, 1971, с. 7].

Наконец, трудную задачу представляет разработка типологии политического поведения кастовых групп. Лучше всего изучено электоральное поведение кастовых групп. Но и обилие фактического материала в данной области не проясняет картины. На политической арене касты и их организации выступают не только самостоятельно, но и в союзе с другими, подчас далеко отстоящими от них кастами, общностями, социальными группами. Столь же трудно бывает уловить какую-либо систему в отношениях между кастами и политическими партиями.

И, наконец, последняя, но отнюдь не самая маловажная проблема, которой мы коснемся, — это будущее касты. Главное обстоятельство, мешающее прийти к общему согласию в прогнозах о судьбе касты, состоит в том, что модернизация индийского общества оказывает на касту неоднозначное воздействие. С одной стороны, этот процесс как бы ограничивает сферу деятельности касты, подмывает ее основы. С другой стороны, модернизация сопровождается адаптацией касты к новым условиям — появлением новых функций и форм кастовой общности. К. Девис, например, полагает, что силы, разрушающие касту, более могущественны, чем те, которые содействуют ее упрочению или даже просто сохранению. Его прогноз сводится к тому, что под напором индустриализации и других модернизационных процессов каста исчезнет уже к концу нашего столетия: она растворится в классе [см.: Сингх Й., 1974, с. 324].

Иную точку зрения на перспективы замены касты классом высказывает М. Н. Сринивас, который полагает, что изменение функций и форм кастовой общности не меняет сущности кастовой системы. Этой же точки зрения придерживается и А. Бетей. Он пишет: «В организации производства, политике и политической системе происходит много изменений. Однако не похоже на то, что эти изменения ведут к исчезновению статусных групп, которые в любом случае не следует отождествлять с классами... Особенности статусных групп коренятся не только в материальных условиях, но и во множестве неустрашимых

культурных и идеологических факторов... Статусные группы в будущей Индии без сомнения будут нести на себе следы кастовой системы» [цит. по: Сингх Й., 1974, с. 326].

Таков далеко не полный перечень проблем в области изучения касты. Ситуация, сложившаяся в современной зарубежной науке о касте, характеризуется отсутствием общего мнения по всем важнейшим вопросам, причем с течением времени разногласия не сужаются, а, напротив, распространяются на все новые сферы. Суть современного состояния этой области исследований состоит в том, что в результате накопления и углубления знаний о касте и в силу эволюции самого предмета исследования образ касты, созданный «ориенталистами» и этнографами, перестает и уже перестал соответствовать действительности. Отодвигается вчерашний предел знаний о касте, а вместе с этим те ее свойства, которые считались имманентными, неизменными, изначальными, оказываются относительными, ситуативными, присущими лишь некоторым ее формам. Нынешние трудности кастоведения хорошо определили Д. Берреман и А. Мейер, отметившие, что с позиций сегодняшнего дня требуется «либо переформулировать понятие касты, с тем чтобы включить в него ситуации, в которых именуемые кастами группы действуют в качественно новых условиях, либо принять новое обозначение для этих групп» [Берреман, Мейер, 1968, с. 343].

Препятствием для понимания нового качественного состояния касты и кастовой системы служит ограниченность буржуазных теорий социального развития. Наука о касте, как всякая отраслевая наука, всегда имела своей идейно-методологической основой господствующие социальные теории. Из современных социологических направлений, оказавших особенно большое влияние на буржуазных исследователей касты, следует в первую очередь назвать структурно-функциональное. Благодаря структурно-функциональному подходу в изучении касты был сделан решительный шаг вперед: каста предстала как система, как сложная совокупность взаимосвязанных элементов. Но отрицание историзма помешало этой школе увидеть в касте развивающийся и изменчивый институт. Признанный глава структурного функционализма Т. Парсонс сформулировал задачи социальной науки следующим образом: «Я считаю, что основной проблемой социологии как теоретической дисциплины, — писал он, — является *интеграция* социальных систем» [Парсонс, 1972, с. 27]. Сторонники структурного функционализма прежде всего обращают внимание на процесс функционирования систем, постулируя их стабильность и неизменность.

Естественно, что исследователи этой школы не смогли дать ответа на вопросы, поднятые современной динамикой касты. Эмпирические работы, накапливая огромное множество фактов, не способны вывести науку из тупика. Ситуацию, в которой оказалась наука о касте на Западе, хорошо иллюстрируют слова

американского ученого Р. Макгинниса, отнесенные им к буржуазной социологии в целом. Современный ученый, сказал он, «захлестнут морем фактов и тем не менее страдает от жажды: он жаждет утолить потребность в надежных теориях, которые могли бы упорядочить эти факты» [Макгиннис, 1972, с. 150—151].

Нельзя сказать, что буржуазная наука не делает попыток выйти из этого тупикового состояния. Так, на стыке «деревенских исследований» и социологических теорий родилась фундаментальная работа Дэвида Мандельбаума «Общество в Индии», которую можно считать серьезной попыткой обобщения в русле социологического направления нового фактического материала, накопленного в результате послевоенных полевых исследований.

Непосредственным предметом анализа Д. Мандельбаум избрал ядро кастовой системы — семью, джати и общину. Каждый из этих компонентов рассматривается им как система взаимосвязанных элементов, являющаяся единицей более широкой общественной системы. Д. Мандельбаум включил в анализ и личностный уровень — индивидуума с его ценностями, мотивациями и социальными ролями. В итоге ему удалось в значительной мере преодолеть односторонность культурологического и структурного, универсалистского и партикуляристского подходов. Д. Мандельбаум пришел к выводу, что кастовая система на всех ее уровнях представляет собой единство интегративных и деструктивных элементов, что она несет в себе семена непримиримых противоречий. Источником внутреннего конфликта он, как и многие буржуазные авторы, считает некую психологическую константу — чувство конкуренции, имплицитно присущее кастовому обществу. Мандельбаум обращает внимание на адаптационные способности касты и ее изменчивость, видя главное проявление этих качеств в социальной мобильности [Мандельбаум, 1970, с. 633].

При всех достоинствах работы Д. Мандельбаума она была воспринята современными зарубежными специалистами преимущественно как добросовестный каталог новейших сведений о касте. Вероятно, ее целостному восприятию препятствует приверженность многих буржуазных социологов теоретическим догмам своих школ. Для них Мандельбаум прежде всего «эклектик», которого ни одна из этих школ не может считать «своим».

Действительная слабость работы Мандельбаума кроется прежде всего в том, что он рассматривает касту в относительно ограниченном социокультурном пространстве. Конфигурация касты и ее роль вне рамок традиционного общества остаются за пределами его анализа. Создается впечатление, что так называемое современное общество, оказывая влияние на касту, само пребывает вне сферы ее воздействия. Еще более серьезный недостаток в том, что Мандельбаум не пошел дальше своих

предшественников в объяснении сущности касты. Чем вызвано возникновение касты и столь длительное ее существование — эти вопросы в работе даже не поставлены.

Ограниченность буржуазной науки определяется и ее классовым интересом. Это можно заметить даже в работах таких видных исследователей, как Э. Хэррисон, М. Уэйнер, Л. и С. Рудолфы, которые внесли и вносят немалый вклад в изучение касты. Подчас они отходят от объективного анализа касты и встают на позицию ее апологии, понимая, что каста препятствует сплочению прогрессивных сил, разворачиванию классовой борьбы трудящихся.

Обращаясь к отечественной историографии, подчеркнем, что в Советском Союзе исследования отдельных аспектов кастовой системы проводились в связи с изучением экономического и социального строя древней и средневековой Индии. Так, некоторые стороны кастовой проблемы получили освещение в работах Л. Б. Алаева, К. А. Антоновой, К. З. Ашрафян, Г. М. Бонгард-Левина, Г. Ф. Ильина, Э. Н. Комарова, Г. Г. Котовского, М. К. Кудрявцева, Е. М. Медведева, В. И. Павлова, М. М. Рейснера, Н. И. Семеновой, А. И. Чичерова, Г. К. Широкова и др. В историческом очерке «Древняя Индия» (1969) Г. М. Бонгард-Левин и Г. Ф. Ильин рассматривают один из наименее изученных вопросов — происхождение варн и каст, формирование сословно-кастового строя древней Индии. В числе причин возникновения кастового строя авторы справедливо, на наш взгляд, отмечают стойкость пережитков родо-племенных отношений и прочность родовой общины. Работы Г. М. Бонгард-Левина и Г. Ф. Ильина о религиях и культуре древней Индии помогают уяснить значение идеологии в становлении и развитии кастового строя.

Для исследования роли касты в системе общественных отношений доколониальной Индии большой интерес представляет книга В. И. Павлова «Социально-экономическая структура промышленности Индии», вышедшая в 1973 г. Она подводит итог исследованиям автора в области экономической истории Индии и содержит большой материал о разделении труда в общине, о положении ремесленников и т. д. Исключительно важными для изучения кастовой проблемы в Индии являются труды Л. Б. Алаева, М. К. Кудрявцева, Е. М. Медведева, И. М. Рейснера по индийской общине, ибо община — основная среда жизнедеятельности касты.

Историко-материалистический, марксистский подход позволил советским индологам более глубоко, чем это удалось буржуазной науке, понять социальный строй доколониальной Индии, воздействие английского колониализма на процесс ее социально-экономического развития, особенности развития капитализма в этой стране и т. д., что, естественно, облегчает исследование касты и кастовой проблемы. Однако сама каста долгое

время оставалась вне поля зрения отечественной науки. В этом отношении можно считать переломным 1965 год, когда вышел в свет сборник «Касты в Индии» под редакцией Г. Г. Котовского — первая комплексная работа, в которой рассмотрены многие аспекты кастовой проблемы. Вводная статья Г. Г. Котовского знакомит читателя с состоянием зарубежной науки о касте. В сборнике анализируются древние тексты, исторический и современный материал. Историографический анализ сочетается с историческим, социально-экономическим и политическим. Каста как институт анализируется на материале не только Индии, но и других стран. Авторы сборника, по-видимому, не ставили перед собой задачи создать целостную модель касты, тем не менее книга может служить важным отправным пунктом для исследований в этой области.

В 1971 г. советская литература о касте пополнилась первым монографическим исследованием — книгой М. К. Кудрявцева «Община и каста в Хиндустане». Эту работу отличают концептуальная цельность, стремление учитывать результаты современных социологических исследований индийской деревни. И хотя автор оговаривает, что он рассматривает касту глазами этнографа, а работа посвящена касте в одном из районов Индии, ее значение выходит за собственно этнографические и региональные рамки. Главное достижение М. К. Кудрявцева, на наш взгляд, состоит в том, что он увязывает проблему общины и касты с развитием форм собственности в доколониальной Индии, подробно анализирует функции касты в рамках джаджмани, исследует место касты в социально-классовой структуре.

Шагом вперед в разработке кастовой проблемы явилась опубликованная в 1981 г. книга Л. Б. Алаева по истории индийской общины [Алаев, 1981]. В этой работе впервые в советской историографии прослеживается генезис и развитие общины и внутриобщинных (межкастовых) отношений. На наш взгляд, автору удалось продвинуться дальше своих советских и зарубежных коллег в понимании системы джаджмани как комплекса экономических, ритуальных и административных функций, закрепленных за отдельными кастами.

Отмеченные публикации исчерпывают по существу список фундаментальных работ в СССР, посвященных собственно кастовой проблеме. Исследования советских авторов имеют дело по преимуществу с кастой, функционирующей в традиционной, деревенской среде. Они недостаточно учитывают обширный, правда неравноценный, социологический материал, накопленный в ходе послевоенных конкретных исследований, особенно в городе. Это находит отражение прежде всего в тех дефинициях касты, которые предлагали в разное время советские ученые.

Г. В. Осипов [1964, с. 468—469] определяет касты как «замкнутые, эндогамные группы людей, связанных единством наследственной профессии». Согласно Г. Г. Котовскому, каста —

это «эндогамная наследственная группа, локализуемая внутри национального района, связанная с традиционным занятием и составляющая подвижный элемент сословно-кастовой иерархической структуры... Каста не может существовать вне кастовой организации» [Котовский, 1965, с. 36]. М. К. Кудрявцев считает кастами «социальные общности, связанные сознанием общего происхождения, общностью занятия (или профессий) и эндогамией, различающиеся между собой определенной системой родства и брачных норм, нередко религиозной принадлежностью и ритуальными особенностями, а также многочисленными обычаями» [Кудрявцев, 1971, с. 37].

Перечисление признаков как метод дефиниции полезно в отношении явлений, характеризующихся неизменностью или достигших законченных форм. Между тем каста, и это можно считать бесспорным фактом, — развивающийся, подвижный и изменчивый институт. Из всех ее якобы постоянных признаков только один — эндогамию (да и то с известными оговорками) можно по-прежнему считать действенным и универсальным. Что же касается профессии, локализации на определенной территории, образа жизни, обычаев и норм поведения, то они обязательны лишь для некоторых этапов развития кастовой общности. Более модернизированные касты отходят от традиционных занятий, отрываются от своих исконных районов обитания; меняются и характер их расселения, обычаи, ритуалы; постепенно сглаживаются различия в образе жизни. Иными словами, эти признаки теряют свою обязательность, императивность, а потому не могут выражать сущность данного типа социальной структуры.

Даже если согласиться с подобным методом определения, то и тогда приведенные дефиниции не включают в себя ряда бесспорных черт, которые характеризуют сегодняшнюю касту в не меньшей степени, чем другие. Мы имеем в виду многообразные функции в общественно-политической жизни, нетрадиционные формы организации и т. д. Но самое главное состоит в том, что эти дефиниции молчаливо ограничивают сферу жизнедеятельности касты рамками докапиталистических укладов и не предусматривают ее существования в современных сферах общественной жизни, что явно противоречит действительности.

ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И МЕТОДОЛОГИЯ

Хотя К. Маркс много внимания уделил проблемам Индии, о касте, как таковой, в его работах имеется лишь несколько высказываний. Это, вероятно, можно объяснить тем, что в рамках проблематики общественных формаций каста представляет собой частную проблему. К тому же при жизни К. Маркса источники и литература по кастам были сравнительно немногочис-

ленны и бедны. Напомним, что наиболее полные описания касты появились уже после его смерти. Это публикации Д. Иббетсона (1883), Д. Ч. Несфилда (1885), Э. Сенара (1896), У. Крука (1896), Ч. Бугля (1908), Х. Рисли (1908), А. Крёбера (1930), Е. Бланта (1931), Д. Хаттона (1946) и т. д. Однако высказывания К. Маркса — в контексте взглядов основоположников научного коммунизма на ход мировой истории и особенности социального строя доколониальной Индии — представляют собой целостную, хотя и не разработанную детально, концепцию и могут служить отправной точкой для исследований кастовой проблемы.

Если многие буржуазные ученые рассматривали и рассматривают касту как преимущественно надстроечный феномен, то К. Маркс объяснил ее появление и развитие условиями материального производства. «Касты и цехи, — писал он, — возникают под влиянием такого же естественного закона, какой регулирует образование в животном и растительном мире видов и разновидностей, — с той лишь разницей, что на известной ступени развития наследственность каст и исключительность цехов декретируются как общественный закон» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 352.] Что же подразумевал К. Маркс под «естественным законом» дифференциации на виды и разновидности применительно к человеческому обществу? Принимая во внимание тот факт, что приведенная цитата взята из параграфа 2 «Частичный рабочий и его орудие» в разделе «Разделение труда и мануфактура» 1-го тома «Капитала», мы вправе толковать этот «естественный закон» как закономерный процесс разделения труда и роста его производительности. Каста — специфическая форма общественного разделения труда, но это и средство повышения производительности труда и качества продукта в условиях слабой технической вооруженности. «Лишь накопленная из поколения в поколение и передаваемая по наследству от отца к сыну специальная сноровка сообщает индийцу, как и пауку, его виртуозность». Поэтому «стремлением прежних (т. е. докапиталистических. — А. К.) обществ» было сделать «ремесла наследственными, придать им окаменевшие формы каст» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 352].

«Наследственность» кастовой профессии указывает на то, что каста сочетает в себе по крайней мере два начала — первичную, родственную и вторичную, производственную связь. Это единство двух начал не случайно. Оно соответствует одному из основополагающих взглядов классиков марксизма на ход мировой истории. Наиболее четко эта точка зрения выражена в предисловии Ф. Энгельса к книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», работу над которой автор характеризовал как выполнение завещания своего великого друга. Идеи, высказанные здесь Ф. Энгельсом, очень важны для нашего исследования, поэтому приведем соответствующую цитату

полностью. «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни, — пишет Ф. Энгельс. — Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства: ступенью развития, с одной стороны — труда, с другой — семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей. Между тем в рамках этой, основанной на родовых связях структуры общества все больше и больше развивается производительность труда, а вместе с ней — частная собственность и обмен, имущественные различия, возможность пользоваться чужой рабочей силой и тем самым основа классовых противоречий: новые социальные элементы, которые в течение поколений стараются приспособить старый общественный строй к новым условиям, пока, наконец, несовместимость того и другого не приводит к полному перевороту. Старое общество, покоящееся на родовых объединениях, взрывается в результате столкновения новообразовавшихся общественных классов; его место заступает новое общество, организованное в государство, низшими звеньями которого являются уже не родовые, а территориальные объединения, — общество, в котором семейный строй полностью подчинен отношениям собственности и в котором отныне свободно разворачиваются классовые противоречия и классовая борьба, составляющие содержание всей *писаной* истории вплоть до нашего времени» [Маркс, Энгельс, т. 21, с. 25—26].

Нетрудно заметить, что, говоря о первичных формах коллективов, Ф. Энгельс употребляет термин «родовой» не в смысле «рода» как конкретной формы общности, а в смысле типа связи «производственного» коллектива (в данном случае коллектива по воспроизводству человека), причем «род» и «семья» у него в данном контексте выступают как синонимы. Поскольку этнографы вкладывают в понятие «род» различные значения, то термин «родовой» для обозначения «естественной», природной, первичной связи, выражающей отношения «производства самого человека», может ввести в заблуждение. Поэтому вместо «родовая» мы будем употреблять «семейно-родственная» или просто «родственная» связь.

Итак, высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса применительно к нашему предмету можно понимать таким образом, что каста — один из тех архаических институтов, которые были характерны для ранних этапов исторического развития и которые со-

вмещали в себе два типа связей — естественных, родственных и экономических, производственных. Справедливость такого вывода подтверждается тем, что касты или, вернее, кастоподобные структуры в древности и в более поздние времена существовали не только в Индии, но и в Египте, в Японии. Есть они еще и сегодня в некоторых странах Африки. В ходе последующей эволюции эти разнотипные связи отделились друг от друга, производственные взяли верх над родственными и стали господствовать в сфере общественных отношений. Но этого не произошло в Индии. Почему? Для объяснения этого феномена К. Маркс обращается к понятию «изменчивость индивидуума». Изменчивость индивидуумов, пишет он, несовместима с существованием каст [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 352]. Здесь же К. Маркс выявляет сущностное сходство и принципиальную разницу между кастой и цехом. Сходство, как мы уже видели, состоит в том, что и каста и цех — специфические формы разделения труда, его организации в условиях ручного труда. Различие — в социальном типе личности. Для касты — это неизменный, стабильный тип индивидуума, для цеха — «изменчивый», подвижный [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 352].

К. Маркс не оставляет сомнения в том, что именно он имеет в виду под изменчивостью индивидуума. Называя «единичного и обособленного охотника и рыболова», с которых начинают А. Смит и Д. Рикардо, «лишенными фантазии выдумками XVIII века», К. Маркс замечает, что английские политэкономы «результат истории» принимали за ее «исходный пункт». «Чем больше мы углубляемся в историю, — пишет он, — тем в большей степени индивидуум, а следовательно и производящий индивидуум, выступает несамостоятельным, принадлежащим к более обширному целому». Сначала этим «целым» выступают различного рода общности, основанные на родственных связях, затем — «община в различных ее формах» [Маркс, Энгельс, т. 12, с. 709—710]. В обществах, покоящихся на общинных формах собственности, «отдельный индивидуум еще столь же крепко привязан пуповиной к роду или общине, как отдельная пчела к пчелиному улью» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 346], «тут индивид никогда не может выступать так резко обособленным, как он выступает в качестве простого свободного рабочего» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. I, с. 473], в противоположность этому «в обществе свободной конкуренции отдельный человек выступает освобожденным от естественных связей и т. д., которые в прежние исторические эпохи делали его принадлежностью определенного ограниченного человеческого конгломерата» [Маркс, Энгельс, т. 12, с. 709]. И главное — «человек обособляется как индивидуум лишь в результате исторического процесса» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. I, с. 486].

Таким образом, сущность исторического процесса с точки зрения развития личности состоит в постепенном обособлении

человека от коллективов, основанных на родственных связях, в превращении его в более индивидуализированную личность и включении в качестве таковой во все более многообразный круг отношений и коллективов, покоящихся на социальных (прежде всего экономических) связях.

Изложенное выше позволяет сделать ряд методологических выводов. Один из них состоит в том, что касту нельзя исследовать только на собственно групповом уровне. Необходим и личностный уровень, т. е. учет психологии, ценностей, ориентаций и т. д. человека. При этом личностный уровень — по существу, самый высокий уровень социального анализа, поскольку сущность индивидуума есть «совокупность всех общественных отношений» [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 3]. Второй вывод поэтому состоит в том, что касту нельзя понять вне связи с обществом в целом, с его базисом и надстройкой. Равно как ее невозможно объяснить, оставаясь в рамках какой-либо одной области общественного ведения, будь то политическая экономия, философия, право, история, этнография и т. д. Необходим междисциплинарный, комплексный подход.

Для постижения исторических судеб касты, согласно взгляду К. Маркса, решающее значение имеет выяснение тех «определенных исторических условий», от которых зависит «изменчивость» или, наоборот, стабильность индивидуумов. Какие же это условия? Думается, что мы не ошибемся, если признаем под ними всю совокупность факторов, составляющих строй общества, — производство, обмен, социальные отношения, духовную культуру и т. д. Эти факторы не автономны. Они связаны друг с другом комплексом причинно-следственных зависимостей, они взаимодействуют друг с другом. Поэтому следующий методологический вывод состоит в том, что касту, представляющую собой единство базисных и надстроечных, объективных и субъективных, структурных и функциональных элементов, следует изучать методами системного анализа, который требует рассмотрения любого явления как единства взаимосвязанных и функционирующих элементов, как целого.

При многообразии взаимодействующих элементов и отношений, которые определяют строй данного общества, методологически очень важно найти ту первооснову, которая определяет все остальное, то главное звено, взявшись за которое можно, используя известное выражение, вытащить всю цепь. Для марксиста такой первоосновой являются отношения собственности. Формы и отношения собственности лежат в основе теории формаций. С формами собственности классики марксизма связывали и личностные аспекты общественного развития, что особенно важно для нашей работы. Напомним вкратце основные взгляды основоположников научного коммунизма по этому вопросу.

Согласно их точке зрения, собственность — категория историческая. Первоначальной ее формой всегда и везде выступает

«общая», коллективная, общинная собственность. При этой форме собственности «к земле люди относятся с наивной непосредственностью как к *собственности коллектива*, притом коллектива, производящего и воспроизводящего себя в живом труде. Каждый отдельный человек является *собственником* или *владельцем* только в качестве звена этого коллектива, в качестве его члена» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. I, с. 463]. Поскольку действительным собственником средств производства в этом случае является некое единство, из которого индивидуум не выделен, само это единство «может представляться чем-то *особым*, стоящим выше этого множества действительных отдельных общин» [там же]. Этим «чем-то особым» является государство — «*объединяющее единое начало*, стоящее над всеми этими мелкими общинами» [там же] и реализуемое в конечном счете в виде одного лица — его главы, деспота. В этом смысле верховная государственная собственность является другой стороной общинной, коллективной собственности.

Итак, коллективная, общинная собственность на главное средство производства в докапиталистических формациях — землю — обуславливает общинную организацию, общинная организация, в свою очередь, поддерживает и сохраняет коллективную форму собственности. Но сама община — явление историческое. Ее изначальной формой выступал коллектив родственников, который в идеальном виде сочетал в себе первичные и вторичные социальные связи. По мере развития общественного производства и повышения роли вторичных связей между людьми община становится соседской.

Соседская, или земледельческая, община, «будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время переходной фазой ко вторичной формации, т. е. переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности» [Маркс, Энгельс, т. 19, с. 419]. Источником саморазвития общины является ее дуализм, т. е. сочетание коллективистских и частных начал. К. Маркс отмечает, что «помимо всякого рода разрушительных влияний, приходящих извне, община носит в своих собственных недрах элементы своей гибели» [там же]. Конец общинной формы производства и организации наступает тогда, когда частное начало берет верх, когда коллективная форма собственности окончательно уступает место частной форме собственности. Обретя господствующее положение, частная собственность разрушает общинную форму социальной организации, открывает простор для дальнейшего развития производства и самого человека. Она стимулирует появление качественно нового типа разделения труда — мануфактурного, ведет к превращению средств производства в общественные средства производства, а самого производства в общественное производство [см.: Маркс, Энгельс, т. 19, с. 212]. Отныне на первый план в качестве регуля-

тора общественных отношений выходят экономические отношения.

Примат экономических, имущественных отношений влечет за собой повышение роли конкуренции, противопоставление интересов индивидуальных производителей интересам коллектива, индивидуума — другим индивидуумам, превращение личности коллективной в личность индивидуализированную, «эгоистическую». Другими словами, частная собственность освобождает личность от ее «естественных связей», открывает простор личной инициативе, индивидуальной мобильности, которые при развитии товарного хозяйства становятся условием физического выживания человека, побудительным мотивом изменчивости личности, «несовместимой с существованием каст». «Частная собственность работника на его средства производства, — писал К. Маркс, — есть основа мелкого производства, а мелкое производство составляет необходимое условие для развития общественного производства и свободной индивидуальности самого работника» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 771].

Все говорит за то, что причины возникновения и длительного существования касты следует искать прежде всего в формах собственности доколониальной Индии. По мысли К. Маркса, в силу особых природных условий, которые требовали кооперации труда, разложение коллективной собственности в Индии задержалось. Именно этим обстоятельством он объяснял все особенности индийского традиционного общества — производство, формы социального устройства, идеологию, государство, тип личности, устойчивость и застойность его общественных институтов. Следует подчеркнуть неизменность взгляда К. Маркса на характер отношений собственности на Востоке. Мысли о природе земельной собственности в доколониальной Индии были впервые высказаны К. Марксом в 1853 г. Уже в первых своих работах по Индии он обращает внимание на отсутствие частной собственности на землю. К проблемам Востока К. Маркс вновь обращается в 1858—1859 гг., когда работает над рукописью «Формы, предшествующие капиталистическому производству». В этой работе он развивает тезис о господстве коллективных форм собственности, об общинных формах социальной организации, верховной собственности государства, имеющей в качестве своего базиса общинную собственность на землю. В 1863—1867 гг., работая над «Капиталом», К. Маркс особенно четко формулирует свой тезис о характере собственности на землю на Востоке: «Государство здесь — верховный собственник земли. Суверенитет здесь — земельная собственность, сконцентрированная в национальном масштабе. Но зато в этом случае не существует никакой частной земельной собственности, хотя существует как частное, так и общинное владение и пользование землей» [Маркс, Энгельс, т. 25, ч. II, с. 354].

Характер земельной собственности на Востоке, и в частности

в Индии, находился постоянно в центре внимания советских востоковедов. Более детальное изучение земельных отношений в доколониальной Индии, знакомство с их конкретными формами потребовали более глубокого теоретического осмысления фактического материала. Этим проблемам были посвящены дискуссии об «азиатском способе производства» в конце 20-х — начале 30-х годов, об общественных формациях на Востоке в 60-х годах. Положительным результатом этих обсуждений, а также специальных исследований, в которых эта проблема ставилась наряду с другими, был вывод о том, что, несмотря на своеобразие, индийское доколониальное общество развивалось в русле всемирного исторического процесса — оно шло через отрицание коллективных форм собственности к частной собственности. Однако в вопросе о том, насколько далеко оно продвинулось по этому пути, были допущены явные преувеличения, проистекавшие из слишком широкого и произвольного толкования термина «частная собственность».

В отечественной литературе понятие «частная собственность» употребляется по крайней мере в трех аспектах. Во-первых, как синоним эксплуататорской собственности. В этом смысле говорят о рабовладельческой, феодальной, капиталистической частной собственности. Во-вторых, при характеристике зрелости самого института собственности: в этом случае противопоставляются, с одной стороны, пользование и владение, т. е. «ограниченная собственность», с другой стороны, собственность, т. е. «безграничное пользование, владение и распоряжение» [Зак, 1975, с. 294]. И, в-третьих, «частная собственность» понимается как антипод, противоположность общей, коллективной собственности. Это значение настойчиво подчеркивал К. Маркс: «Частная собственность, — писал он, — как противоположность общественной, коллективной собственности, существует лишь там, где средства труда и внешние условия труда принадлежат частным лицам» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 770—771].

Для нашей проблемы, которая теснейшим образом связана с личностными аспектами общественного развития, особенно важно подчеркнуть два момента: 1) частная собственность — это индивидуализированная собственность; 2) собственность — это «полная собственность», т. е. неограниченное распоряжение объектом собственности. Данное различие важно в свете того, что формы собственности и уровни ее зрелости не обязательно совпадают. Напомним, что, говоря об отсутствии частной собственности на землю в доколониальной Индии, К. Маркс тем не менее указывает на наличие частного владения и частного пользования землей [Маркс, Энгельс, т. 25, ч. II, с. 354].

Отрадно отметить, что в последние годы упомянутые выше тенденции к преувеличению степени развитости частной собственности на Востоке постепенно изживаются. Свидетельство этому — монография М. К. Кудрявцева «Община и каста в Хин-

дустане». Автор приходит к выводу, что краеугольным камнем социальной структуры древней и средневековой Индии было безусловное господство государственной собственности на землю, что владельцами земли выступали сельские общины, которые распределяли и перераспределяли ее между общинниками, устанавливали севообороты и наблюдали за использованием угодий и систем орошения [Кудрявцев, 1971, с. 27]. Другая работа, которая подвела под концепцию общинных форм собственности в доколониальной Индии богатую фактологическую базу с использованием дхармашастр, «Артхашастр», эпиграфики и актового материала, принадлежит перу Л. Б. Алаева [Алаев, 1981]. Из работы Л. Б. Алаева следует, что вплоть до английского завоевания (верхний хронологический предел его исследования) господствующей формой собственности в Индии была общинная собственность и ее двойник — государственная верховная собственность. При этом коллективная собственность сосуществовала с частным использованием и владением. Иными словами, с точки зрения общих закономерностей индийская община не представляла собой чего-то исключительного — она сочетала в себе в определенных пропорциях и общественное и частное начала и носила в себе семена своей гибели. Правда, она не погибла и в этом состоит одна из загадок, которую еще предстоит разгадать.

Подтверждение мыслей К. Маркса о характере отношений собственности в доколониальной Индии в новейших работах советских индологов имеет для нашего исследования принципиальное значение. Это значит, что концепция К. Маркса отнюдь не устарела, что методологические выводы из нее, изложенные выше, могут служить решению задач предпринятого нами исследования.

Целью нашей работы является анализ эволюции индийской касты. Исторический характер исследования определяет и его методологию. Мы исходили прежде всего из требований, которые В. И. Ленин предъявлял к подобного рода трудам. Говоря о марксистском методе историзма, он подчеркивал: «Не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [Ленин, т. 39, с. 67].

Для исторического исследования важно определить историческую шкалу и наметить точку отсчета. В случае касты шкала историческая не может быть полностью тождественна хронологической. В силу различия географических, социальных, культурно-исторических условий местных социкультурных систем развитие касты не происходило синхронно на всей территории Индостана. В любой исторический момент можно было обнаружить касты, находящиеся на различных этапах своего развития.

Поэтому историческая шкала должна, на наш взгляд, отражать этапы формационного развития. В отношении формационной принадлежности древнего и средневекового индийского общества в советской литературе нет единого мнения. В сборнике «Узловые проблемы истории Индии» (1981) несовпадение точек зрения проявилось достаточно ясно. Г. Ф. Ильин считает, что в древней Индии «доминирующими, определяющими лицо общества формами отношений между людьми были рабовладельческие» [Ильин, 1981, с. 92]. Е. М. Медведев полагает, что рабы в древней Индии использовались лишь на подсобных работах и в непроизводственной сфере услужения и что рабство в подобных формах почти не оказывало прямого воздействия на способ производства, который в целом вплоть до английского завоевания имел феодальный характер [Медведев, 1981, с. 104]. Более осторожной точки зрения придерживается Л. Б. Алаев, который считает, что Индия прошла этапы рабовладения и феодализма, но эти формации не были выражены четко, имели смазанный характер. В связи с этим Л. Б. Алаев предпочитает определение «специфический» — специфическое восточное рабство, специфический восточный феодализм [Алаев, 1981, с. 217].

Вместе с тем большинство исследователей сходятся на том, что формы социальной организации в докапиталистической Индии характеризовались относительной устойчивостью — община и каста, по крайней мере внешне, практически не претерпели изменений на протяжении тысячелетий. Коренные, структурные перемены начались с английским завоеванием, и особенно с развитием капитализма. Поэтому с известной степенью схематизации (применительно, разумеется, к нашей проблеме) доколониальный период можно рассматривать как одну эпоху — докапиталистическую, которой соответствовало докапиталистическое или, как его еще называют, традиционное общество. В противоположность этому период капитализма в литературе принято обозначать как современный.

Важно также решить вопрос, какую форму касты, какое ее состояние мы примем за изначальное, соответствующее нулевой точке исторической шкалы. Как уже отмечалось, несмотря на их огромное число (по некоторым подсчетам, сегодня в Индии насчитывается около 12 тыс. каст), среди них трудно найти две одинаковые. Касты различаются генетическими, структурными, функциональными, региональными и другими особенностями. Вероятно, целесообразно и методологически правильно в качестве первоначальной (первичной, традиционной и т. д.) касты взять ее обобщенную (идеальную) модель, содержащую в себе ее сущностные характеристики, а в качестве нулевой точки отсчета принять то ее состояние, которое наиболее полно соответствует условиям традиционного, т. е. докапиталистического, общества. Задача эта нелегкая — сегодня наука еще не располагает «сквозной» историей ни одной касты. Нет и достаточно

детальных описаний касты в традиционной среде, отвечающих требованиям современного социологического анализа. Поэтому модель первоначальной (традиционной) касты приходится строить на материале разных каст путем отбора пережиточных, архаических черт и состояний, сохранившихся до нашего времени. Это возможно потому, что и сегодня в Индии наряду с районами и центрами высокопроизводительного капиталистического производства существуют районы, где еще бытуют примитивные формы общественной жизни. «В... отдаленных сельских местностях деревня все еще представляет собой единицу для плодотворного изучения традиционных кастовых институтов», — отмечает Е. К. Гоф [Гоф, 1960, с. 13].

Идеальной последовательностью анализа было бы восхождение от низших типов производственных отношений к более высоким, от докапиталистических укладов к капиталистическим. Из-за невозможности выделить эти типы отношений в «чистом виде» мы будем исходить из того, что континуум «патриархальная деревня — деревня с коммерческим земледелием — доиндустриальный город — индустриальный город» отражает исторические этапы развития производительных сил и общественных отношений, а следовательно, в какой-то степени и формационный ряд. В той мере, в какой это позволяет фактический материал, мы будем стремиться привязать конкретные состояния касты к этим социально-экономическим вехам.

Важное методологическое соображение, которого мы будем придерживаться, состоит также в том, что только развитое состояние явления дает возможность глубже понять исходное состояние и основные линии его эволюции, отбросить все случайное, второстепенное, вскрыть главное и существенное. К. Маркс образно выразил эту мысль словами: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». «Буржуазная экономика, — поясняет он свою мысль, — дает нам, таким образом, ключ к античной и т. д.» [Маркс, Энгельс, т. 12, с. 731].

Наконец, существенно замечание о закономерности развития исторических явлений, сделанное К. Марксом в связи с анализом генезиса капитализма: «Исторический процесс привел к разъединению элементов, до этого связанных между собой; его результат заключается поэтому не в том, что один из этих элементов исчезает, а в том, что каждый из них выступает в негативном отношении к другому» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. I, с. 494]. Мы рассматриваем развитие касты прежде всего в плане разъединения единых некогда элементов — внутрикастовых связей, — превращения их в противоположности, «перехода одного в другое». Поскольку «переход одного в другое остается простой путаницей, покуда не существует сознания необходимости этого превращения» [Ленин, т. 29, с. 122], развитие касты по возможности прослеживается в тесной связи с развитием общества в целом и его важнейших элементов: экономики, со-

циальной организации, культуры, а также различных его уровней: социетального, группового, личного.

Разумеется, порядок изложения будет иным, чем обрисовано выше. «Способ изложения не может с формальной стороны не отличаться от способа исследования, — указывает К. Маркс. — Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение» [Маркс, Энгельс, т. 23, с. 21].

В начале работы мы попытаемся на исторических и современных материалах воссоздать в основных чертах модель традиционной касты, которая была обусловлена экономическими и социокультурными факторами докапиталистического общества. Затем мы рассмотрим факторы общественного развития, введенные в действие английским завоеванием и становлением капиталистического способа производства, воздействие этих факторов на индийское общество; при этом мы обратим главное внимание на характер изменений социальной и культурной среды жизнедеятельности касты. Анализ изменения самой касты — ее структуры, функций и т. д. в плане «разъединения» связанных между собой элементов — содержание следующей части книги. В заключительных разделах будет показана существеннейшая функция современной касты — политическая, а также обратное влияние политического фактора на ее внутреннюю структуру.

Автор стремился в максимальной степени сохранить целостность самого предмета, т. е. касты. Поэтому некоторые вопросы, кратко изложенные в одних частях работы, более подробно анализируются в других. Это делает в какой-то мере неизбежными отдельные повторения.

КАСТА В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ БАЗИС КАСТЫ

На тему о том, когда и как возникла каста, существует обширная литература. Однако «после столетия кропотливых и детальных исследований истории и функций касты мы еще не располагаем сколько-нибудь убедительным объяснением обстоятельств, которые содействовали формированию и развитию этой уникальной системы, — отмечал Д. Н. Маджумдар. — Существует столько же теорий происхождения касты, сколько и авторов, писавших на данную тему» [Маджумдар Д. Н., 1965-I, с. 294]. Эти слова, сказанные почти два десятилетия назад, в большой мере справедливы и сегодня.

Вместе с тем усилия историков, этнографов, экономистов, социологов, религиоведов, культурологов не пропали даром. Они позволили выявить в индийской касте общее и специфическое, помогли отыскать в докапиталистических обществах протоструктуры, которые могли дать начало экономическим, социальным и духовным элементам кастовой организации, содействовали проявлению некоторых исторических условий, благоприятствовавших формированию и сохранению кастового феномена. То, что конечные выводы часто не согласуются друг с другом, неудивительно: сказываются отсутствие общей методологии, разделение наук и специализация ученых, их стремление объяснить изучаемый феномен с помощью лишь одного «главного» фактора, одной «коренной» причины.

Сегодня уже очевидно, что такого единого объяснения нет и не может быть. Каста — результат взаимодействия множества факторов как общ исторического, так и специфически индийского свойства. Сама кастовая система несет на себе их отпечатки, является своего рода «геологическим образованием», в котором каждый период истории оставил определенный слой или пласт. Эти факторы в своем большинстве известны, хотя остается еще очень много неясного в механизмах их взаимодействия, в исторической последовательности развития самого явления. Наша цель — выстроить уже известные факторы и обстоятельства в определенную логическую схему, которая могла бы объяснить

не только возможность, но и необходимость появления и существования касты в Индии.

Наша мысль состоит в том, что наряду с общими закономерностями исторического развития, о которых говорилось в начале работы, в возникновении касты очень важную роль сыграли специфические обстоятельства — непрерывность развития индийской цивилизации, преемственность ее материальных и духовных компонентов, для чего, в свою очередь, имеется ряд причин.

Начнем с географического фактора не только потому, что он самый стабильный, но и потому, что на ранних этапах истории природная среда оказывает неизмеримо большее воздействие на общество, чем на более поздних. Прежде всего следует отметить положение Индии в зоне субтропического и умеренно-тропического климата, наличие довольно разветвленной речной системы и орошаемых ею в период муссонов и таяния горных снегов плодородных долин, т. е. условий, сходных с теми, которые способствовали зарождению и других древнейших цивилизаций. Индия — одна из тех стран, где очень рано сложилась культура земледелия и люди научились плавить металлы. В III тысячелетии до н. э. в Индостане уже существовала развитая и оригинальная цивилизация. Несмотря на отдельные нарушения и местные разрывы, линия развития общеиндийской культуры начиная с ее истоков в общих чертах не прерывалась никогда и, по-видимому, донесла до наших дней ее самые древние пласты.

Важную роль в историческом развитии Индии и в сохранении ее древней культуры сыграла относительная изоляция субконтинента. Воды Индийского океана представляли собой в древности труднопреодолимое препятствие для массовых вторжений с юга, юго-запада и юго-востока. Цепь высоких горных систем по сухопутной периферии Индостана — Гиндукуш, Гималаи, Ассамо-Бирманские горы и горы Лушай — затрудняли массовые нашествия инокультурных этносов с северо-запада, севера и востока. Когда же такие нашествия происходили (история Индии знает их немало), то природные условия ограничивали и «дозировали» их интенсивность. Обширные пространства субконтинента способствовали тому, что пришельцы как бы «переваривались» более высокой культурой коренного населения. Для пришлых этносов Индостан становился конечным пунктом на пути их исторических миграций. Здесь они оседали, а их культура входила интегральной частью в социокультурный фонд индийской культурной традиции.

Относительная изолированность субконтинента и особенности его заселения во многом определили специфичность и даже уникальность древнеиндийской цивилизации. «Хотя взаимное культурное влияние Индии и соседних стран не подлежит сомнению, — подчеркивает В. В. Петров, — вероятно, оно было бы большим при более благоприятных для общения границах» [Петров, 1978, с. 10]. Немалую роль в становлении древнеиндий-

ской цивилизации играл и рельеф Индостанского полуострова. Наряду с обширными равнинами Инда и Ганга и открытыми засушливыми пространствами на северо-западе, в Декане, Западных и Восточных Гатах, предгорьях Гималаев имеется множество долин, доступ в которые затруднен густыми лесами, распутицами в периоды муссонных дождей, — своего рода островов недоступности, где люди столетиями и даже тысячелетиями жили в относительной изоляции, сохраняя традиционный уклад жизни. Эти социокультурные «карманы» служили убежищем для коренного населения в периоды нашествий, хранили автохтонные культуры, которые «питали» общеиндийский культурный процесс, не давая прерваться тысячелетним традициям. И поныне в отдельных районах — в Ассаме и Бихаре, в Мадхья-Прадеше и Уттар-Прадеше, в Керале и Андхра-Прадеше — сохранились племена аборигенов, ведущих примитивное подсечное земледелие или добывающих себе пропитание собирательством и охотой с помощью лука и копья.

Природно-географическая среда — только сцена, на которой происходило формирование древнеиндийской цивилизации. Индийская культурная традиция — сплав культур, который обогащался на всем протяжении исторического процесса. И в этом процессе решающую роль играл этнический фактор.

Как полагают, самыми древними жителями Индостана были негроиды. Они заселяли долину Ганга и Центральную Индию еще в период неолита. О первых жителях субконтинента известно очень мало, поскольку им не была знакома письменность. Они жили собирательством и охотой, поклонялись духам, животным и растениям [Гхурье, 1969, с. 130]. Как полагает Д. С. Гхурье, потомками первожителей Южноазиатского субконтинента являются племена бхиллов, каткари, ирула, кадир, каникар, паньян, а также касты паси, музахар и некоторые низкие касты нынешнего Уттар-Прадеша. Сохранившиеся у этих групп обычаи наследования имущества позволяют заключить, что древнейшие жители Индии имели патрилинейную систему отсчета родства [Гхурье, 1969, с. 130].

Вслед за негроидами в эпоху неолита в Индии поселились аустроазиатские народы, предки современных мунда, живущих западнее низовьев Ганга. Культура мунда и сегодня имеет немало общих черт с культурой народов Индонезии и Полинезии [Гхурье, 1969, с. 131]. От древних аустроазиатов ведут свое происхождение также племена санталов, некоторые джати чамаров Бихара. Такой обычай, как браки между дедом и внучкой, отмечаемые у мунда и у некоторых так называемых зарегистрированных каст Индии (например, соллохондия, курум), а также орудия труда (каменное или бронзовое долото с пояском), распространенные в горных районах Бенгалии и Ассама, имеют аналоги и в странах Малайского региона [Гхурье, 1969, с. 131—132]. Считают, что распространенный достаточно широко в Ин-

дии обычай браков между двоюродными братьями и сестрами обязан своим происхождением также аустроазиатам.

Следующий расовый слой истории народонаселения Индии составили протодравиды, предки современных дравидов, которые имеют некоторые общие антропологические черты с древними народами Аравии и Месопотамии. В III тысячелетии до н. э. протодравиды занимали значительную часть Индии. В наибольшей степени дравидийский тип сохранился у наяров, тиянов, бадага, агамудаянов и веллала на юге страны. Протодравиды принесли матрилинейный принцип счета родства.

Именно с дравидами связывают зарождение и расцвет хараппской цивилизации (III—II тысячелетия до н. э.), которая была распространена на огромной территории. Эта цивилизация имела своей основой земледелие. Предполагают, что она знала искусственное орошение и ремесла — ткачество, обработку металлов (меди, бронзы, золота). Основу социального устройства хараппского общества составляли общины родового типа.

Большого расцвета в хараппскую эпоху достигли города. Они отличались строгой планировкой и высоким уровнем строительного искусства. Остатки жилищ, культовых зданий и другие данные археологии свидетельствуют о значительном имущественном и социальном расслоении хараппского общества. Авторы «Истории Индии» считают, что в обществе Хараппы уже выделилось несколько социально-функциональных групп — жрецы, ремесленники, земледельцы, торговцы, возможно, воины [Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973, с. 13—15]. В хараппском обществе использовался и рабский труд.

В середине II тысячелетия до н. э. в Индостан вторглись индоарии. Это вторжение положило начало длительному процессу арийского завоевания, продолжавшегося около десяти столетий. Арии внесли новый антропологический элемент в индийское общество, еще более усилив расово-этническую пестроту населения Индостана. Светлокожие и светловолосые пришельцы резко отличались от коренных жителей субконтинента. Иным был и образ их жизни. Арии — скотоводы и земледельцы — жили в глинобитных хижинах, хоронили покойников в земле, но знали и обычаи кремации. Из металлов они применяли преимущественно медь, однако по мере продвижения на юг и восток переходили к изготовлению железных орудий. В основе отсчета системы родства у ариев лежал патрилинейный принцип. Древние арии обожествляли природу. Большинство божеств их пантеона олицетворяли отдельные природные стихии и выступали в антропоморфном (реже — в зооморфном) облике.

Кроме этих главных этнорасовых групп в формировании современного состава населения Индии приняли участие гунны, бактрийские греки, тюрки, народы тибетской группы, проникавшие на территорию Индостана в разное время и оседавшие на его просторах. Этноплеменная пестрота представляется нам од-

ним из исходных начал касты и кастовой системы. Различия в социальном положении и цвете кожи, в системах родства, в культуре и религиозных воззрениях, в уровнях общественного развития ограничивали смешение этнических групп, способствовали сохранению их самобытности и целостности.

Большим препятствием на пути их ассимиляции явилось архаическое сознание, свойственное родо-племенному обществу, комплекс представлений о природе и обществе, который регулировал внутреннюю жизнь этнических групп и их отношения с другими группами. Этот комплекс хорошо изучен на историческом и современном материале. Прежде всего это перенос — как следствие нерасчлененности природы и человека — кровнородственных отношений на окружающую действительность — на природу, на стихии и олицетворяющие их божества, на общественные отношения. Конкретное проявление этого единства — тотемизм — вера в специфическое происхождение этноплеменной группы от растения, животного или мифического получеловека-полубога. «Тотемные представления... более всего способствовали отграничению группы сородичей от остальных, четкому представлению о „своих“ и „чужих“, не принадлежащих к этому тотему и тем самым стоящих вне всех принятых норм и обычаев данного коллектива» [Васильев, 1976, с. 34].

Остатки тотемистских верований и по сей день прослеживаются в преданиях различных каст. Раджпутов-джетва называют «длиннохвостыми ранами (т. е. раджами. — А. К.) Саураштры» за то, что они верят, будто произошли от обезьяньего царя Ханумана [Хаттон, 1963, т. II, с. 255]. Из 12 экзогамных подразделений касты лария-кеват (дистрикт Райпур, штат Мадхья-Прадеш) четыре носят название животных и растений — тыквы, оленя, медведя, совы [Цензус, 1961, вып. Бенд-ри, с. 11].

Другой важный элемент комплекса, о котором идет речь, — это анимизм, т. е. одухотворение окружающего мира — сил природы, животных, растений и неодушевленных предметов, приписывание им разума и сверхъестественного могущества. Важным компонентом анимизма является вера в субстанцию души, сверхъестественную и жизненную силу, которой якобы наделены люди, вещи и даже слова. На языках народов Меланезии и Полинезии эта сила называется маной. Под таким названием она вошла и в научную литературу. Каждый человеческий коллектив имеет свою ману, отличную от маны чужаков. Последняя может нанести серьезный ущерб. Поэтому свою ману следует охранять от маны чужаков, нельзя прикасаться к их вещам, есть их пищу. Для защиты своей маны существует определенная система запретов — табу — и магических действий.

По мнению Р. Е. Энтховена, Х. Х. Рисли, Е. А. Гейта и других авторитетных исследователей, верования и практика народного индуизма по форме и по существу настолько близки к ани-

мизму, что провести грань между ними порой бывает просто невозможно. Это сходство в свое время ставило в тупик английских чиновников, руководивших переписями населения. Суперинтендент переписи 1921 г. в Бомбее Седвик вообще предложил отказаться от выделения «анимистов» в отдельную категорию и рассматривать их как «индусов» [Гхурье, 1963, с. 3].

Если тотемизм являлся средством самоидентификации группы родственников, разграничения своих и чужих, то анимизм служил основой ее отчужденности от других групп, психологической оппозиции к ним, опасений близкого контакта с ними. Комплекс родо-племенной организации и соответствующих форм сознания и психологии, по нашему мнению, и дал начало концепции осквернения, кастовой эндогамии и вытекающим из этого нормам бытового общения между джати. Он наложил отпечаток на формы разделения труда.

Следует подчеркнуть, что на ранних этапах развития человеческого общества разделение труда вообще имеет тенденцию развиваться в семейно-родственных формах. Люди древности жили коллективами, основанными на родстве. Способ добывания средств к жизни этими коллективами определялся прежде всего самой природой. Так, выпас скота, выделка шкур, производство изделий из кожи становились сферой деятельности пастушеских коллективов, обитавших на малоудобных для земледелия землях, тогда как выращивание сельскохозяйственных культур, сбор урожая, его хранение и обработка были уделом тех родственных образований, которые занимали удобные для обработки земли. Группы родственников, обитавшие в местах залегания глины или руд, специализировались на производстве гончарных изделий, выплавке и обработке металлов и т. д.

В силу отмеченных обстоятельств — этнической пестроты населения древнего Индостана, принципиальных этнокультурных различий между соседними группами, многообразия среды их обитания и их занятий, существования родо-племенного комплекса представлений — всеобщие закономерности разделения труда и специфические этнокультурные процессы действовали в Индии того времени в одном направлении, усиливая и дополняя друг друга. Объективная необходимость развития производительности общественного труда в сочетании с комплексом родо-племенной психологии содействовала закреплению тех или иных занятий за определенными этническими группами.

Необходимость взаимодействия этих групп раньше всего начала проявляться в сфере экономики, по мере разделения труда и развития обмена между земледелием и ремеслом, которое достигло значительного уровня еще до арийского завоевания. Малая плотность населения, изолированность местных хозяйственных организмов, неразвитость путей сообщения, многочисленные опасности, подстерегавшие путников на глухих лесных дорогах, способствовали тенденции к территориальному сбли-

жению земледелия и ремесла. Самой жизнеспособной формой такого сближения, а затем и соединения их стала соседская община, состоящая из нескольких этнокультурных профессиональных групп, которые со временем приняли форму каст. Вполне допустимо, что прообраз такой общины восходит еще к периоду заката хараппской цивилизации, когда упадок городов, затухание городской жизни, расстройство обмена вызвали бегство ремесленного населения в деревню, где оно могло найти себе пропитание. Пришедшие в Индостан арии, будучи скотоводами и земледельцами, довершили разрушение сохранившихся центров городской цивилизации, ускорив тем самым процесс натурализации экономики, перемещения ремесла в деревню. К аналогичному выводу приходит и Л. Б. Алаев, когда говорит о «растаскивании» центров ремесленного производства коллективами землевладельцев [Алаев, 1981, с. 69].

При родо-племенном строе, когда ядро деревни составляла родственная группа, пришлые ремесленники чаще всего были выходцами из иных этнокультурных групп и в соответствии с обычаями родо-племенного строя сохраняли свой образ жизни и обычаи, не смешиваясь с коренным деревенским населением.

Однако для того чтобы каста сложилась как институт, одного обмена между различными этно-культурно-профессиональными группами в рамках общины было недостаточно. Необходимо было нечто большее — превращение самой общины в единый социокультурный организм, в котором естественные особенности различных групп были бы социально зафиксированы. Нужна была единая в масштабах общества шкала социальной иерархии, единая система культурных ценностей. Кроме того, требовалась определенная степень включенности самой общины в общественную макроструктуру. Решающую роль в процессе формирования этих предпосылок сыграло развитие социального неравенства, появление крупных государственных образований.

Именно государство, институционализировавшее привилегии различных этносоциальных групп, внесло в конгломерат этнокультурных и профессиональных групп жесткий порядок, иерархию, навязало им единую систему идеологических воззрений, обосновывавшую социальное неравенство. В этом смысле ариям принадлежит решающая роль в оформлении кастовой системы, поскольку именно их шкала социальной стратификации легла в основу сословного членения индийского общества. К моменту вторжения в Индию арии находились в процессе разложения родо-племенного строя, у них в основных чертах уже сложилась трехчленная (трехварновая) система социальной стратификации: в «Ригведе», древнейшей из вед, упоминаются три варны-сословия — брахманы (жрецы), кшатра, или кшатрий (воины), и виш, или вайшьи (народ). На завоеванных территориях арии сохранили свою систему сословно-классового членения. Однако наличие покоренного населения привело к воз-

никновению четвертой варны — шудр, куда вошли коренные обитатели субконтинента вне зависимости от их действительного имущественного или социального положения.

Первоначально первые три привилегированных сословия составляли светлокожие и светловолосые арии, четвертое, угнетенное и бесправное, — местное, более темнокожее население. Цвет кожи и другие расовые признаки, таким образом, стали индикаторами социального положения. В «Махабхарате» отмечается, что варны различаются по цвету кожи: чем выше статус варны, тем светлее кожа ее представителей. Санскритское слово «варна» означает «цвет». Антропологические исследования в Северной Индии свидетельствуют об известной зависимости статуса касты от цвета кожи и других признаков расовой принадлежности. Память об этом делении на ариев и неариев сохранилась сегодня в различении двух категорий варн — «дваждырожденных» и «единождырожденных».

Пока шло завоевание новых районов, отношения между ариями и местным населением были скорее всего враждебными. В «Ригведе» местные жители характеризуются негативно — у них черная кожа, широкие носы, они грубы, не знают подлинных обычаев и т. д. Однако нужно полагать, что по праву всех победителей древности арии брали себе в наложницы женщин из местного населения. Такого рода контакты победителей с побежденными продолжались и в дальнейшем. Память об этих связях сохранилась до наших дней в виде обычая анулома — допустимости для мужчин более высокой варны брать в жены девушку из низкой варны и в виде института конкубината — права мужчин высоких каст на сексуальные услуги женщин низких каст. Браки и связи типа пратилома — женщин высокой касты с мужчинами низкой касты — запрещаются. В данном случае, вероятно, сказалось не только чувство превосходства победителей, но и отзвуки древнего культа богини плодородия, в соответствии с которым женское начало представляет собой лишь почву, тогда как мужское начало — семя определяет характер и качество плода.

Таким образом, на протяжении столетий процесс смешения ариев с местным населением продолжался (хотя он всегда оценивался негативно выразителями арийской «ортодоксии»). Свидетельством этому может служить наличие большого числа этносов смешанного типа в современной Индии. Так, Гхурье отмечает, что средние касты бывших Соединенных провинций в массе можно отнести к арийско-дравидийскому типу, возникшему в результате смешения ариев и протодравидов. В Бихаре есть множество каст, возникших в результате браков между ариями, дравидами и мунда и т. д. [Гхурье, 1969, с. 133].

По мере развития древнеиндийского общества, смешения ариев с аборигенами и интеграции их в единую систему отношений определяющую роль в социальной стратификации начи-

нали играть не расовые, а социальные факторы, которые не всегда совпадали с этническими разделениями. Привилегированные слои коренного населения включались в состав «дваждырожденных» варн, тогда как различия между обедневшими слоями ариев и местным населением стирались. Этот процесс нашел свое отражение в древних законодательных актах. Каутилья и Ману утверждают, что арий никогда не может быть обращен в рабство. Яджнавалкья, создававший свой свод законов несколькими столетиями позже, указывает, что в качестве раба можно иметь только человека более низкой варны. Так, брахман может иметь рабом кшатрия, вайшью и шудру, кшатрий — вайшью и шудру; вайшья — только шудру, а шудра не может иметь рабов вообще [Чаттопадхьяя, 1965, с. 141—142]. Здесь рабство и нерабство уже не являются функцией расы — рабом может быть и арий и неарий.

Но наряду с этим ослаблением значения расовых перегородок происходил процесс окостенения варн и каст. В «Махабхарате» еще можно прочесть, что хорошие дела могут сделать шудру брахманом, а вайшью кшатрием. Если «Ригведа» допускает переход из одной варны в другую в течение жизни человека, то в более поздних источниках эти сроки удлиняются: на переход из варны в варну одной жизни становится уже недостаточно, для этого требуется жизнь нескольких поколений, или — в другом плане — несколько перевоплощений.

Объяснить эти два разнонаправленных процесса нельзя иначе, как сдвигами в самом обществе, и прежде всего формированием классов-сословий. Для верхушки общества прочность варновых границ была одной из дополнительных гарантий сохранения привилегированного положения. Другое обстоятельство связано с ростом населения, интенсификацией контактов между различными этноплеменными группами, с вовлечением в орбиту арийских государственных образований все новых и новых племен, этнокультурных групп, что имело своим следствием резкое возрастание роли этноплеменного социально-психологического комплекса в жизни древнеиндийского общества.

В результате всех этих процессов варновая система социальной стратификации постепенно утрачивала расовую основу (хотя это не исключает расовых рудиментов в ней и сегодня — в виде престижности арийского происхождения, предрассудков относительно цвета кожи и т. д.), но становилась более жесткой, а ее границы менее проницаемыми, хотя она так и не смогла предотвратить переход каст из одной варны в другую.

Огромную роль в становлении и развитии касты сыграл брахманизм — религиозный и философский комплекс, возвысившийся над местными этноплеменными культами и верованиями и включивший их в свою систему. Потребность в такой объединяющей идеологии появляется на рубеже смены родо-племенного строя сословно-классовым государством.

Объективной предпосылкой для оформления брахманизма послужил естественный процесс взаимодействия культур и прежде всего ариев и доарийского населения, в результате чего на уровне обыденного сознания уже складывались элементы народного индуизма — общие представления и ценности, общинный пантеон и т. д. Брахманизм систематизировал этот конгломерат представлений и придал ему социально-философский смысл. С помощью священнослужителей-брахманов основополагающие идеи и принципы брахманизма проникли в толщу народных масс и содействовали дальнейшему оформлению индуизма (его брахманизации или, иначе говоря, санскритизации). Процесс становления индуизма занял много столетий, что, однако, не устранило эклектику первоначального строительного материала. Поэтому в отличие от других мировых религий индуизм, даже современный, менее канонизированная система, состоящая из ряда самых общих принципов и дающая широкий простор для существования самых различных культов и культовых практик.

Процесс слияния местных религий с религией ариев, становления индуизма достаточно полно освещен в советской литературе. Читатель, интересующийся деталями, может удовлетворить свою любознательность, ознакомившись с содержательными монографиями Г. М. Бонгард-Левина и Н. Р. Гусевой [Бонгард-Левин, 1980; Гусева, 1977]. Мы позволим себе остановиться лишь на самых общих чертах индуизма, которые имеют непосредственное отношение к нашей теме.

Индуизм, как и всякая религия древности, охватывает практически все стороны жизни общества и человека — социальную, мировоззренческую, этическую, правовую, ритуальную, бытовую и т. д. Он характеризуется принципами холизма, иерархии и цикличности. Под холизмом понимается взгляд на мир как на нерасчленимое целое материального и духовного, сакрального и мирского, направляемое непознаваемым и нематериальным началом. Это начало — атман — находится в бесконечном и непрерываемом процессе перевоплощений. Душа вечна, но ее форма — предмет или существо — рождается, живет и умирает. Вращает это вечное колесо мироздания карма.

По своему смыслу карма приближается к понятию судьбы. Эти две категории сближает признание неотвратимости того, что происходит. Но есть и существенное различие. Судьба — слепа. Европейская античность представляла судьбу в виде нити, которую прядут слепые мойры. Нить может оборваться в любую секунду. Карма же застрахована от случайности. Оборвать ее действие, изменить ее ход невозможно. Судьба не принимает в расчет достоинства и недостатки людей. Напротив, карма — категория моральная. Она скрупулезно ведет счет положительных и отрицательных деяний. Каждое деяние или наказывается, или вознаграждается в соответствии с его моральной оценкой. Тео-

рия кармы не знает принципа компенсации: душа вознаграждается за добрые деяния и расплачивается за дурные. Соотношение между положительными и отрицательными действиями определяет, какую форму обретет душа в новом перевоплощении — форму камня, растения, животного или человека. Всякое иное земное существование, кроме человеческого, следует рассматривать как наказание за прошлые грехи. Соотношение между положительными и отрицательными действиями в прошлой жизни определяет положение человека в кастовом обществе. Высшая цель человека — мокша, букв. «освобождение». (от пут бытия).

Карму нередко трактуют как исключительно фаталистическую категорию. Но это не совсем правильно. Теория кармы по-своему мобилизует человека на активные действия. Если нынешняя жизнь уже предопределена тем, что было до нее, а будущая поставлена в зависимость от того, как будет прожита настоящая, то судьба подвержена активному воздействию самого ее объекта. Правда, возможность этого воздействия строго ограничена концепцией кармы.

Карма не только определяет цель и образ жизни человека, но и указывает путь к ней — его дхарму. В этом смысле карма — категория нормативная. Закон дхармы сильнее и выше, чем любой другой закон жизни. Например, убийство всегда считалось самым тяжким преступлением, самым большим грехом. Но для палача убийство — это выполнение его кармы, это его дхарма, его долг.

Ману предписывает: «Лучше своя дхарма, плохо исполненная, чем хорошо исполненная чужая, так как живущий исполнением чужой дхармы немедленно становится изгоем» [Ману, 1960, с. 223]. Поэтому не случайно высшей формой соблюдения религиозных норм является скрупулезное выполнение обычаев и правил касты.

Принцип иерархии в индуизме подразумевает изначальное неравенство элементов мироздания, строгую их соподчиненность и ранговый порядок. Иерархия проявляется во всем: в институционализации ролей варны и джати, в целевых ориентациях (пурушартха), в уровнях харизмы (гуны) как атрибуте группы или индивидуума и, наконец, в смене культурных циклов.

Теория гуны обосновывает и легитимирует кастовую иерархию и социальный порядок. Люди рождаются с определенными моральными потенциями, харизматическими качествами — гунами, которые предопределяют их социальное положение и социальные роли. Высшее и добродетельное, будучи качеством «саттва», ассоциируется со святыми и брахманами. Следующая гуна — «раджас», воплощающая страстную приверженность действию и власти, — присуща кшатриям (правителям). Последней и самой низкой в иерархии гун является «тамас» (букв. «темнота») — «низменные», «непросветленные» наклонности —

удел и свойство шудр. Иерархия характерна и для целей, или ориентаций. «Кама» — чувственные удовольствия, «артха» — экономико-утилитарные цели, «дхарма» — моральные обязательства (в социальной, религиозной и культурной сферах) и, наконец, — «мокша» — «освобождение», «спасение». Четырем целям-ориентациям соответствуют четыре этапа жизни — ашрамы: «брахмачарья» (обучение и воздержание), «гархастья» (семейная и хозяйственная жизнь), «ванaprастхья» (частичный отход от мирской жизни для морального и духовного совершенствования) и «санньяса» — разрыв со светской жизнью и социальными обязанностями, служение духовным ценностям и их пропаганда в обществе. «Дхарма», таким образом, понимается в узком и широком смыслах. В узком смысле она представляет собой одну из ценностей, наряду с «артхой», «камой» и «мокшей». В широком смысле она санкционирует все четыре типа целей-ориентаций и придает им характер морального и священного долга.

Индуизм и его принципы — холизм и иерархия — не отрицают изменения. Напротив, животворящее начало — атман — постоянно находится в движении, переходит из состояния в состояние. Но это движение носит циклический характер. Проходя через ряд стадий, оно постоянно возвращается к исходной точке.

Не отменяя политеизма родо-племенных религий, индуизм смог объединить многочисленные местные культы и божества единым замыслом. Он достиг этого, выработав религиозные концепции единого божественного начала — Брахмана (Бхагавата), аватары — способности божества принимать иной облик, три-мурти (троицы).

Индуизм развил религиозно-психологический комплекс родо-племенного общества (одухотворение природы, тотемизм, анимизм и т. д.) в фундаментальные религиозные доктрины, которые были глубоко усвоены индийцами и стали духовной основой касты. Можно предположить, что из одухотворения всего сущего возникло представление о вечности души, о ее трансмиграции и перевоплощениях. Это представление связало воедино прошлое, настоящее и будущее, поставив их в зависимость друг от друга трактовкой праведности. В категории праведности, пожалуй, больше, чем в любой другой, выражен социальный смысл индуизма: праведно то, что предписано судьбой, иными словами, праведно идти по пути, который определен фактом принадлежности человека от рождения конкретному коллективу. Если в родо-племенном обществе верность обществу родственников выступала высшей добродетелью, то брахманизм и индуизм распространяют ее на касту и варну («джати-дхарма» и «варна-дхарма»). Воздаянием за праведность в брахманизме служат переход в более высокую варну в следующих перевоплощениях и мокша — слияние с абсолютom,

с Брахманом, избавление от страданий и вечное блаженство.

Анимистские представления о мане, жизненной силе, трансформировались в концепцию чистоты и осквернения — одну из самых важных с точки зрения кастового общества. Понятиям «свой» и «чужой» как атрибутам родо-племенных коллективов брахманизм придает иной смысл — «свой» и «чужой» становятся атрибутами судьбы-кармы и дхармы. Следование «своей» судьбе — залог силы, процветания, совершенствования, сакральной чистоты. И напротив — «чужие» карма и дхарма осквернительны, они неумолимо влекут за собой неизбежность расплаты, физическую, моральную и социальную деградацию. Индуизм не только переносит ману с одного объекта на другой и наполняет это понятие новым содержанием, но и связывает его с принципом иерархии. «Чистый» становится синонимом «высокий». «Чистые» — это высокие варны и джати и все, что связано с их образом жизни, — пища, одежда, ритуалы, утварь и т. д. Низкие джати и варны — «грязные», «оскверняющие», осквернителен их образ жизни и занятия. Брахман не может осквернить шудру. Контакт с брахманом благоволит для шудры, понимает и очищает его. Но шудра оскверняет брахмана, и для этого порой достаточно не только прикосновения, но даже взгляда. «Противоположность чистого и нечистого... представляется главным принципом иерархии в такой степени, что она даже сливается с противопоставлением господствующий — подчиненный» [Дюмон, 1970, с. 59].

На практике касты принимают меры против осквернения со стороны любой другой, даже более высокой, кастовой группы — в этом сказываются пережитки родо-племенных представлений о своей и чужой мане, боязнь сверхъестественной силы более высокой касты [Маджумдар Д. Н., Мадан Т. Н., 1963, с. 232].

«Загрязнение» в индуизме имеет не гигиенический, а сакральный, священный смысл. Разницу между тем и другим хорошо подметила Т. Зинкин: «Вода Ганга кажется грязной. Река несет не только полусожженные трупы тех, кто был кремирован на его священных берегах и брошен в воду, но и некремированные трупы тех, кто умер от инфекционных болезней вроде оспы. Но поскольку Ганг является священной рекой индусов, его вода считается кристально чистой. Она используется не только для ритуалов, как вода реки Иордан, но и в медицинских целях наподобие „виши“. И, наоборот, кипяченая вода из водопровода, запечатанная в стерилизованной бутылке и поданная безукоризненно чистым членом неприкасаемой касты, настолько нечиста, что даже прикосновение к ней оскверняет, не говоря уж о ее употреблении» [Зинкин, 1962, с. 11].

Осквернить могут различного рода «нечистые» субстанции, трупы, выделения животных и людей. Осквернение распространяется на занятия и профессии. Чамары (свежающие убитых животных), дхоби (стирающие белье), дома (убирающие тру-

пы) и многие другие касты считаются «нечистыми», поскольку они выполняют «нечистую» работу или едят «нечистую» пищу. Они оскверняют брахманов простым прикосновением. Если женщина из высокой касты наиров случайно дотронется до неприкасаемого пулаяна, она должна быть изгнана из своей касты. Толкование «скверны» может быть очень изощренным. В Западной Бенгалии есть две касты — тили и тели. Тили торгуют растительным маслом, тогда как тели его производят. Тили считают тели кастой ниже себя по рангу потому, что, согласно законам Ману, выдавливая масло, тели убивают жизнь [Хаттон, 1963, с. 89]. В Раджастхане проживает каста мясников, которая претендует на высокое раджпутское происхождение. Но свиперы-уборщики отказываются обслуживать мясников на том основании, что в некоторых деревнях мясники производят опакхала, которые обычно делают уборщики. Это бросает тень и на других мясников [Зинкин, 1962, с. 5].

Некоторые виды осквернения, являющиеся результатом нарушения норм и правил жизни своей касты, караются серьезными наказаниями. «Страх осквернения определяет повседневную жизнь и действия людей. Он ограничивает контакты людей с членами других каст. Человек свободен в общении с людьми из других каст настолько, насколько это позволяют правила осквернения. Там, где начинается осквернение, контакты прекращаются» [Зинкин, 1962, с. 9].

Индийское традиционное общество выработало ряд защитных мер, ограждающих человека от осквернения. Это — запреты (табу). Ими регулируется практически вся жизнь традиционного индийца. Н. Прасад насчитывает семь важнейших разновидностей табу (правил): 1) устанавливающие, с кем человек может принимать пищу; 2) указывающие, кто может готовить для него пищу; 3) устанавливающие ритуал приема пищи; 4) устанавливающие формы принятия воды от других людей; 5) определяющие вид пищи, которую человек может есть; 6) устанавливающие тип посуды для еды, питья и приготовления пищи; 7) связанные с курением кальяна — «хукки».

Люди могут быть сотрапезниками, если они принадлежат к одной эндогамной группе. Когда две экзогамные группы прекращают браки между собой, их члены больше не могут совместно принимать пищу [Прасад, 1957, с. 7—8]. Строжайшие правила сопровождают приготовление и принятие пищи. Во всех кастах основное различие делается между пищей, приготовленной на воде («качча» на языке хинди), и пищей, приготовленной на молоке или масле («пакка»). Пища «пакка» считается более «чистой», так как она ассоциируется со священной коровой. Индус может есть пищу «качча», если она приготовлена членом его собственной касты или брахманом. Для индуса также чрезвычайно важно не только то, какую пищу и от кого он принимает, но и то, в какой посуде она подается. Как правило,

металлическая посуда считается более «чистой», чем посуда, сделанная из глины.

Важнейшие табу связаны с водой. На западе и юге Индии, где правила осквернения действуют более строго, воду можно принять только от члена своей касты или человека, принадлежащего к более «чистой» касте, но вода из Ганга может быть принята от любого человека.

Аналогичные ограничения сопровождают курение. Простые люди в Индии для курения используют кальян («хукку»), он переходит от одного человека к другому, и все члены круга прикасаются к мундштуку губами. Трубка поэтому приравнивается к воде или пище «качча». (На языке хинди курить дословно значит «пить табак».)

Касты, находящиеся примерно на одном уровне иерархической лестницы, также не общаются друг с другом. Здесь вступает в действие и иной фактор — соображения престижа. Чем ближе касты друг к другу с точки зрения их ритуальной чистоты, тем щепетильнее они соблюдают правила кастового этикета в отношении друг друга, считая чужую касту более низкой, чем свою.

Брахманизм и индуизм видоизменили и функцию обрядно-ритуальной практики. Следует отметить, что ритуал — неотъемлемая черта жизни всякого первобытного коллектива. Он отражает зависимость человека от природы и стихийных законов социального развития, попытки преодолеть эту зависимость символически. Однако в индийской традиции его значение особенно велико. «Ритуал как бы поставлен над всеми обычными действиями, он имитирует процессы природы и одновременно обуславливает их. Этот архайческий взгляд, связанный с более ранней стадией представлений людей о существе природных явлений, оказался в древней Индии в отличие от других сопоставимых с ней цивилизаций необычайно устойчивым. Он полностью принимается упанишадами, воспроизводится в „Бхагавадгите“, многократно повторяется в различных индуистских текстах. Учет данного обстоятельства совершенно необходим для объективной оценки внутренних закономерностей и своеобразия индийской религиозно-философской традиции» (Бонгард-Левин, 1980, с. 54).

Нам представляется, что значение ритуала в жизни древнеиндийского общества и внимание, которое уделяют ему составители священных текстов, не случайны: ритуал выполнял роль мощного объединяющего средства на уровне общины. Взаимодействия каст в сфере экономики было недостаточно для сохранения целостности крайне гетерогенного в этнокультурном отношении общинного коллектива, тем более что в нем с самого начала развивались эксплуататорские отношения и нарастали центробежные силы.

Необходимы были скрепы, которые дополняли бы экономические связи. И в роли одной из таких скреп выступает ритуал.

Здесь индуизм использует уже знакомый нам прием. Он оставляет в основном нетронутой обрядно-ритуальную практику отдельных этноплеменных групп, джати, входящих в состав общины. Но он создает «сверхритуал», ритуал всего общинного коллектива, в котором каждая группа выполняет свои специфические функции как органическая часть сакрального целого. В жизни современной деревни есть общедеревенские праздники, посвященные отдельным этапам производственного цикла — пахоте, севу, сбору урожая. Существуют чрезвычайные ритуалы — благодарственные церемонии по случаю хорошего урожая или имеющие целью умолить божества ниспослать на землю обильный дождь и т. д. Например, в деревне Мохана, расположенной вблизи г. Лакхнау, в течение года проводится 29 праздников общедеревенского значения. Наибольшее их число приходится на январь—февраль (пять праздников), август—сентябрь (пять праздников) и октябрь—ноябрь (четыре праздника). Практически в жизни деревни не проходит месяца без крупного праздника. Каждый праздник, каждая церемония связаны с сотрудничеством различных каст.

В основу «сверхритуала» древние идеологи положили жертвоприношение («яджна») — черта, характерная для архаичных религий. Но индуизм придал жертвоприношению поистине космогонический характер, сделал его мирозозидающим началом. Мир — результат и одновременно непрерывный процесс жертвоприношения. Из жертвоприношения Пуруши (первочеловека) появилась вселенная, жизнь, общество. В «Пурушасукте» (90-й гимн X мандалы «Ригведы») утверждается, что варны произошли от частей тела Пуруши, «первочеловека», в процессе его принесения в жертву богами: «брахманом стало его лицо (рот); раджаньей (воином) — руки; вайшьей — середина (тела); из двух стоп родился шудра» (Гусева, 1977, с. 126]. Жизнь человека — тоже жертвоприношение, осуществляемое в двух главных формах: а) преданности божеству и дхарме, б) самодисциплины, т. е. следования сакральным предписаниям. В ортодоксальном индуизме жертвоприношения — основа отношений человека с богами, самое сильное средство воздействия на них и самый высокий акт выражения любви и благодарности.

Поэтому главным способом достижения духовного единства общины стали празднества в честь богов по самым разнообразным религиозным, экономическим, социальным, кастовым, семейным и т. д. поводам, в которых, как правило, участвуют все или почти все кастовые группы деревни.

Древние законодатели прекрасно отдавали себе отчет в том, какой огромный потенциал имел «сверхритуал» для сохранения целостности кастовой общины. Важнейшим идейным и организующим началом ритуала были и остаются священнослужители-брахманы. Обучение ведам, толкование их предписаний и руко-

водство обрядами было и остается их главной функцией и обязанностью.

Принимая как данность почти не меняющиеся формы производства, раздробленность и разобщенность общества, брахманизм и индуизм объясняли, оправдывали и освящали существующий порядок вещей, идеологически и структурно цементировали традиционное общество. Без индуизма и брахманизма этот миропорядок не мог бы существовать. Поэтому можно понять отчаяние О'Мейли перед всесилием религиозных доктрин индуизма. На пути социальных изменений, говорит он, стоит «религиозный и мифологический детерминизм». Кастовая система, продолжает О'Мейли, «держится на магии. Она будет оставаться целой и невредимой до тех пор, пока будет позволено процветать тайному мифу, возведенному в доктрину» [цит. по: Прасад, 1957, с. 4].

Итак, структурно зрелая каста могла сложиться только тогда, когда сформировалась индийская соседская община как специфическая форма разделения труда и обмена, когда появились сословно-классовое государство и его идеологическая надстройка в виде брахманизма и индуизма.

Возникает вопрос о датировке сложения кастовой системы. Многие исследователи на основе анализа священных книг индусов считают, что каста окончательно оформилась на рубеже нашей эры. В принципе с этой точкой зрения можно согласиться, если иметь в виду распространение кастовой организации на обширные территории древней Индии. Но в районах, ставших первыми объектами арийских завоеваний, этот рубеж можно отодвинуть на несколько веков назад, к эпохе не позже VI—IV вв. до н. э., когда в Северной Индии сложились общины соседского типа, появились первые сословно-классовые государства.

Кастовая система была крупным шагом вперед по сравнению с родо-племенной организацией. Наследственность профессий способствовала накоплению умения работника, росту интенсивности и производительности труда, улучшению качества его изделий и продуктов. Увеличилась масса прибавочного продукта, росло разделение труда, развивался обмен. Кастовая соседская община оказалась исключительно устойчивым социальным организмом, который на века определил магистральное направление эволюции индийского общества и обеспечил его стабильность, несмотря на перемены и потрясения в политической сфере. Закрепляя и институционализируя социальное неравенство, индийская община оказалась идеальной базой для создания централизованных государств-деспотий, которым было под силу прекращение племенных междоусобиц, проведение крупномасштабных общественных работ — строительство ирригационных систем, дорог, дворцов, храмов, размеры и великолепие которых по сей день поражают воображение.

Историческая прогрессивность кастовой системы обеспечила ее распространение по всей территории Индостана, хотя этот процесс проходил крайне неравномерно. Родиной кастовой системы, как мы уже упоминали, скорее всего была та часть Индостана, которую древние называли Арьявартой, т. е. районы, раньше всего заселенные ариями. Отсюда кастовая система начала свое шествие на юг и запад, «обтекая» и постепенно ассимилируя целые блоки племенного населения. В каком-то смысле этот процесс не закончен и сегодня. На территории Республики Индии есть немало так называемых отсталых племен, и по сей день сохраняющих образ жизни, который они вели во времена арийских завоеваний. Для некоторых из них процесс включения в кастовое общество начался совсем недавно, другие успели проделать значительную часть этого пути. В качестве примера племени первого типа можно указать алларов (дистрикт Палгхат, штат Керала). Капеллан Ч. Т. Вистер в 1743 г. сообщал о «лесной касте олларов», которые не употребляют одежды, считают тигра дядей, питаются мясом животных, убитых этим хищником, собирают мед и воск. И по сей день оллары, они же аллары, не знают земледелия, оставаясь кочующими охотниками и собирателями, не строят постоянных жилищ, для укрытия от непогоды используют пещеры, деревья и т. д. Они поклоняются деревьям, скалам, ручьям и рекам. Аллары sporadически вступают в контакты с внешним миром, обменивая продукты леса на некоторые предметы первой необходимости. «Постепенно они усваивают все больше и больше индуистских представлений, однако потребуется еще не одно десятилетие, прежде чем их культура сможет освоить принципы современного индуизма», — пишет А. А. Д. Луиз [Луиз, 1962, с. 36]. Другое племя — еравалан, — также обитающее на территории дистрикта Палгхат, в основном уже оставило собирательство и охоту и включилось в более широкое общество в качестве рабочих, сторожей, поставщиков древесины. В прошлом ераваланы были анимистами и тотемистами. И сегодня они верят в свое происхождение от деревьев, животных, камней. Однако они уже поклоняются и индуистским божествам, многие приняли индусские имена. Окружающее индусское население воспринимает их как индусов низкого кастового статуса [Луиз, 1962, с. 47—51].

Существовало несколько путей поглощения племен кастовым обществом. Один из них — естественный стихийный процесс, происходящий там, где более передовая культура или цивилизация соприкасается с более отсталой. Ведь превращение племени в касту было крупным шагом в развитии племенной организации. Это означало оседание на землю, переход к более интенсивной экономике, что по мере роста населения и сокращения свободных угодий становилось жизненной необходимостью. Специализация и кооперация в рамках джаджмани

ослабляли зависимость племени от капризов природы. Племя выходило из изоляции, становилось частью крупного социокультурного целого, приобщалось к более развитым представлениям о мироздании, природе, обществе. Поэтому непосредственным стимулом для включения племенных и этнических групп в кастовую систему могли служить осознанные интересы. Не исключено, что они исходили от племенной верхушки, которой такая ассимиляция сулила определенные выгоды — превращение в более обеспеченную элиту кастового общества.

В этом же направлении действовали и государственные интересы. Многие правящие династии в период древности и средневековья, стремясь укрепить свое господство и усовершенствовать систему управления, принимали брахманизм, приглашали брахманов из цивилизованных районов. Им предоставлялись обширные владения и богатые пожертвования. Если у правителей не хватало брахманов для отправления религиозных обрядов, то они возводили в ранг священнослужителей более низкие касты [Сринивас, 1968, с. 190]. В XIV в., например, правитель Харасингх Дева (Бихар) установил ранги между кастами брахманов и предписал им правила брака. В Кочине махараджа был последней инстанцией при решении кастовых вопросов, в том числе и касающихся брахманов. Во многих районах Индии (в Раджпутане, Симле, Бастаре, в Центральных провинциях, Ориссе, Манипуре и т. д.) решение кастового панчаята об исключении из касты приобретало силу только после утверждения его махараджей [Хаттон, 1963, с. 94—95]. Многие правители средневековой Индии имели при себе специалистов и целые советы по делам каст («шастри»), которые занимались вопросами ранжирования каст и выносили свои рекомендации двору. Вообще, государство выступало, по-видимому, активнейшим началом утверждения и распространения кастовой системы. Существует немало свидетельств того, как правители древности и средневековья вводили кастовую систему путем предписаний конкретным группам населения заниматься определенными занятиями, путем фиксации их статуса и т. д.

К сожалению, историки располагают ограниченными материалами о том, как проходил этот процесс в различных районах Индии. Поэтому большую ценность представляет одно из немногих региональных исследований такого рода — книга Р. Д. Санвала по истории Кумаона [Санвал, 1976].

Кумаон расположен в северной части штата Уттар-Прадеш (г. Алмора является его географическим центром). Это горная страна, изрезанная изолированными друг от друга долинами. Еще до наступления нашей эры в Кумаон пришли племена кхасов, которые покорили коренное население — колов и гондов, известных сегодня как домы, рамы и силапкары, — и низвели их на положение рабов. Кхасы не знали кастовой системы и знакомились с ней постепенно через брахманов и раджпутов из

равнинных областей Индии, которые время от времени посещали Кумаон. Централизованное государство установилось в Кумаоне в период Гуптов, когда во главе Кхаса-деша (государства кхасов) стала династия Катиури, в VII в. н. э. принявшая буддизм. Однако последний не прижился в Кумаоне. Для удобства управления страной Катиури разбили Кхаса-дешу на административные округа — мандалы и раджвати, во главе которых поставили членов королевской династии. Они поощряли иммиграцию брахманов с равнин, и многие брахманские семьи ведут свой род от этих переселенцев. Постепенно брахманизм утвердился в качестве господствующей идеологической системы.

В XII в. империя Катиури распалась на несколько княжеств, во главе многих из которых встали кхасы. Новое объединение княжеств Кумаона осуществили Чанды, которые правили в Кумаоне до 1790 г. Сом Чанд (953—975) разделил кумаонское общество на восемь групп, из которых четыре получили статус брахманов (чар-чаутхани, чай-гхари, пачбири и ххатквал), три — статус кшатриев (чар-бурх, панч-тхож и бар-адхи-кари), статус вайшьев не получил никто, а дома остались за рамками варновой системы. Основная линия чистоты и осквернения прошла между так называемыми биртами («чистыми»), которые включали в себя иммигрантов и кхасов, и домами.

При правителе Трилоке Чанде (1296—1303) происходило дальнейшее оформление варновой системы. Группа брахманов чай-гхари к этому времени практически растворилась в других группах. Часть ее, которая была связана с административной деятельностью, ассимилировалась с брахманами чар-чаутхани, образовав касту бхал-баман, считающуюся самой высокой брахманской кастой в Кумаоне. Другая группа, основным занятием которой было отправление религиозных обрядов, слилась с брахманами пачбири, и вместе они образовали касту бхали-асал-баман (букв. «хороших, или настоящих, брахманов»).

Чар-чаутхани (букв. «держатели четырех постов») формировались из иммигрантов в течение VIII—XVIII вв. Иммигранты прибывали из разных районов Индии в разное время и принадлежали к разным джати. Это были панты из Махараштры, сарасвати-каньякубджья, брахманы-гаур-с Индо-Гангской долины и т. д. Потеряв связи с родными местами, иммигрировавшие представители различных джати из-за малочисленности были вынуждены идти на смешанные браки внутри своей социально-профессиональной группы. Чаутхани выступали в качестве гуру для членов правящих династий и брахманов-пачбири, в качестве советников и дхармадхикари (осуществлявших надзор за соблюдением религиозных и моральных норм), учителей, астрологов, врачей, советников судов и т. д. Правители оплачивали их труд богатыми дарениями и жертвованиями обширных земельных угодий. Во времена Чандов эти посты стали наследственными. Таким образом, чаутхани взяли в свои руки монопо-

лию самых высоких административных и ритуальных постов [Санвал, 1976, с. 38—43].

Пачбири — тоже брахманы и тоже иммигранты. Но так как пачбири выступали в качестве пурохитов (священников) в храмах и семейных жрецов для «чистых» каст — их статус был ниже, чем у чаутхани. Чаутхани брали себе жен из каст пачбири.

Третью группу брахманов составили кхатквалы. Это были тоже брахманы-иммигранты, но самого низкого статуса. Первоначально к ним относились те переселенцы, которым не посчастливилось занять высокие административные или религиозные посты, а также те, кто оказался на периферии кумаонского общества, в окружении менее брахманизированного (санскритизированного) населения. Со временем кхатквалам было запрещено выступать в качестве гуру, ачарьев, пурохитов. Их главным занятием стало сельское хозяйство. Им не разрешалось получать «классическое» (ведическое) образование. Кхатквалы (их еще называли «питали-баман») отдавали своих дочерей в наложницы к чаутхани и пачбири. В силу этого женщины из касты кхатквалов пользовались невысокой репутацией.

Все три группы брахманов, которые с течением времени все более кастово дифференцировались, не имели права заниматься физическим трудом, и их земли обрабатывали неполноправные общинники.

Три группы, которым Сом Чанд присвоил статус кшатриев, — чар-бурх, панч-тхок и бар-адхикари — также сложились преимущественно из иммигрантов (тхул-джатов). Впоследствии эти группы образовали касты кшеттри (радж-тхакуров, тхакур-раджпутов) и кхаси (кхаси-баман и кхаси-джимдар). В касты кшеттри вошли все иммигранты-кшатрии, которые служили в армии Чандов наемниками и получали земельные наделы, потомки правящих кланов, которые когда-либо управляли отдельными княжествами в Кумаоне. Поскольку иммигранты-солдаты женились на женщинах кхасах и занимались сельским хозяйством, то им был дан статус «кхаси». Потомки правящих кланов, хотя и считались выше других кхасов по своему первородству, также брали в жены девушек кхасов, т. е. практиковали гипергамию, поэтому с течением времени они утратили свое превосходство и даже опустились до статуса «джимдар». В группу «кхаси» вошли и «чистые» кхасы, дети от смешанных браков женщин кхасов и мужчин чаутхани и пачбири, а также брахманы-баманы, которые нарушили правила своей варны прикосновением к плугу или принятием пищи от кхасов. Сюда же были отнесены панч-тхоки и бар-адхикари, чьим главным занятием стало сельское хозяйство. По мере брахманизации некоторых местных племен они также включались в группу «кхаси». Так, в Кумаоне «кхаси» стали выполнять роль землевладельцев-арендаторов (землевладельцами были правящая династия и брахманы), солдат, домашних слуг. Кхаси-джимдара можно бы-

ло даже обратить в рабство. Согласно канонам индуизма, их можно было бы отнести к вайшьям и даже к шудрам. Но высокие касты (брахманы и правящие кшатрии) нуждались в «чистых» женщинах и «чистых» слугах, поэтому статус «кхаси» сохранялся на уровне кшатриев. Все названные кастовые группы составили «чистые» категории населения.

Домы-аборигены остались за линией ритуальной чистоты. Они были приданы деревням биртов («чистых») в качестве ремесленников и «разнорабочих». Их повседневными занятиями были уборка трупов животных, выделка кож, производство кожаных изделий, а также добыча полезных ископаемых, плавка и обработка металлов, плотничья работа, игра на музыкальных инструментах. По роду занятий они делились на две категории — кхалаитов и мангани (или хурки). Кхалаиты — это группы ремесленников, обслуживающих земледелие, занятие, имеющее сравнительно высокий статус. Мангани — артисты, музыканты, барабанщики и т. д. Существовали между ними и социальные различия. Кхалаиты были принадлежностью земли и переходили из рук в руки вместе с земельными пожалованиями. Они не имели права покидать пределы деревни, вернее, деревенской территории. Поэтому их брачные связи были ограничены рамками своей деревни и выполнение ими кастовых брачных правил, предписываемых индуизмом, было невозможно. Это явилось одной из причин того, что у кхалаитов не сложилась кастовая структура. Мангани же не были закреплены за поселениями. Они восприняли правила кастовой эндогамии и экзогамии и рассматривались как кастовая группа, находившаяся на самой низкой ступени иерархии.

На всем протяжении правления индусской династии Чандов продолжался процесс кристаллизации кастовой системы. При этом государство определяло статус групп и индивидуумов, следило за соблюдением норм поведения и т. д. «Во времена Чандов, — пишет Р. Д. Санвал, — каждый человек, нарушивший важную кастовую норму, изгонялся из его собственной касты и после соответствующих уточнений в отношении его занятия, ритуальных и статусных символов, а также в зависимости от серьезности его проступка переводился в более низкую касту» [Санвал, 1976, с. 123]. Касты не были закрыты и для иммигрантов. «Вплоть до британского завоевания Кумаона различные касты биртов („чистых“) держали свои двери открытыми для пришельцев, которые включались в существующие касты по принципу занятия (это касалось не только иммигрантов, но и новичков вообще)» [Санвал, 1976, с. 117].

С завоеванием Кумаона гуркхами в 1790 г. связь между государственным регулированием и кастовой системой была разорвана. Гуркхи лишили старую аристократию политической силы, но не затронули социальную и экономическую системы. В результате высшие касты, чей престиж и позиции покоились на

связи с политической системой, утратили свой статус; касты, больше связанные с землевладением, его сохранили. Накануне британского завоевания в Кумаоне сложились лишь основные контуры кастовой системы.

В то время как общинно-кастовый строй распространялся ширь по просторам Южноазиатского субконтинента (характер этого процесса мы выше попытались прояснить на материалах истории Кумаона), в центрах его возникновения он уже достиг своей структурной зрелости. Сложилась система деспотий, покоящихся на сельских общинах, подвергавшихся жестокой эксплуатации. Рост социальных противоречий повышал заинтересованность эксплуататоров в помощи жрецов-брахманов, которые, в свою очередь, использовали эту заинтересованность для укрепления своих позиций. Относительно простые ритуалы древних ариев приобретали все более формализованный вид, их выполнение требовало тщательных приготовлений и высокой квалификации. Брахманы, претендовавшие на посредничество между богами и людьми, стали частью господствующего и эксплуатирующего класса, оспаривая подчас власть и влияние у правящих династий. Вероятно, уже где-то в середине I тысячелетия до н. э. общество вступало в фазу острых социальных противоречий.

«Это был период, когда брахманизм стал терять власть над умами людей, потому что к этому времени он превратился в препятствие для дальнейшего развития общества» [Дамодаран, 1970, с. 29]. Жреческое сословие присваивало все большую долю прибавочного продукта, препятствовало росту ремесла и торговли. Оно вызывало ненависть низов, задавленных рабством, и верхов, чья власть и престиж страдали от брахманского засилья. «Утверждая и поддерживая верховный авторитет вед и монопольное право брахманов на их интерпретацию и контроль над ритуалами, брахманизм держал все остальные слои населения в приниженном положении. Короче говоря, брахманизм означал экономическую эксплуатацию, политическую смуту и духовное рабство» [Дамодаран, 1970, с. 29].

Начиная приблизительно с VI в. до н. э. и вплоть до мусульманского завоевания общественно-духовная жизнь Индии характеризовалась появлением время от времени оппозиционных брахманизму философских школ и массовых движений. Одним из таких крупных движений был джайнизм (от «джина — победитель [самого себя]»). По преданию, джайнизм был создан 24 святыми-философами, из которых больше всего известны имена Парашванатха (872—772 гг. до н. э.) и Вардхаманы (599—527 гг. до н. э.). Джайнизм отрицал святость вед, брахманизм и кастовую систему. В центре его учения — просветленный человек. Важное место в джайнизме занимают нормы поведения человека — ненасилие (ахимса), правдивость, воздержанность, отказ от земных благ. Одно время джайнизм полу-

чил большое распространение в империях Севера и Юга, но с течением времени утратил свое значение. Многие его постулаты, такие, как ненасилие и др., были инкорпорированы в индуизм. Джайны разбиты на секты и сами как бы стали частью кастовой системы.

Похожая судьба постигла на ее родине и другую великую религиозно-философскую систему — буддизм. По преданию, Будда родился в 563 г. до н. э. Он получил хорошее образование у брахманов, но брахманизм его не удовлетворил. Тогда Будда стал аскетом, но и аскетизм им не был принят. Истина о жизни и ее цели открылась ему в просветлении. Чтобы избавиться от страдания, учил Будда, нужно избавиться от желаний, вызывающих страдания, жажды богатства, собственности, себялюбия. Будда выступал против авторитета и святости вед, против варн и каст, не признавал претензии брахманов на верховное положение в обществе, отрицал ритуалы и жертвоприношения — все то, на чем держались брахманизм и индуизм.

Важное место в буддизме, как и в джайнизме, занимала концепция праведного образа жизни. В частности, монахам-буддистам предписывались воздержание, отказ от удовольствий, богатства, принятия даров и т. д. Это было прямым вызовом образу жизни господствующих сословий, включая жрецов-брахманов. Будда создал и организацию — «сангху» (общину), основанную на равенстве, на общности имущества. Членом сангхи мог стать любой человек вне зависимости от его происхождения.

Многие ученые видят в буддизме и сангхе выражение ностальгии подвергавшихся жестокой эксплуатации масс по уходящему родо-племенному строю. Но буддизм стал популярен не только среди низов. Не меньшими симпатиями он пользовался среди торговцев и правящих сословий. Между III в. до н. э. и VII в. н. э. буддизм был одной из главных религий в Индии. Но к началу XI в. он практически исчез с Индостанского субконтинента. Частично этому способствовало то, что, как и в случае с джайнизмом, индуизм воспринял многие положения буддизма. Главная же причина, вероятно, состояла все же в том, что общинно-кастовый строй отторг его. Буддизм получил огромное распространение в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии, в Индии же он стал религией узких общественных групп, разбится на множество сект, принял ритуализм, а для индуистов сам Будда превратился в одно из божеств индуистского пантеона.

В начале нашей эры Индия познакомилась с еще одной мировой религией — христианством. Христианство является прямым антиподом индуизма во всем, что касается касты. Оно отрицает сакральную иерархию каст и людей, утверждает их равенство перед богом. Однако усилия христианских проповедников и миссионеров, исчисляемые сегодня девятнадцатью сто-

летиями, не принесли им желаемых результатов. Индийское общество в целом не приняло христианства. Христианство смогло добиться определенных успехов только после того, как вступило в компромисс с кастой [см.: Панкратова, 1982].

Начиная с VIII в. в Индию приходит ислам, принося с собой идею равенства всех правоверных. Казалось, что исламу в отличие от других религий повезло больше. Будучи идеологией завоевателей, он мог сломить волю людей — значительная часть обращений осуществлялась огнем и мечом. Но ислам не смог сломить касту. Она проникла внутрь мусульманской общины, разделила ее на иерархические эндогамные группы. А сами мусульмане, как ранее буддисты и христиане, вписались в систему межкастового взаимодействия и стали выполнять в ней кастовые функции.

XV век вызвал к жизни в Индии еще одно протестантское антикастовое движение — сикхизм. Но и его постигла та же участь.

Таким образом, каста оказалась сильнее тех сил, которые выступали против нее. Иными словами, сложившись на определенном этапе исторического развития, кастовое общество создало те «исторические условия», которые законсервировали и само это общество и воплощение его общественных отношений — личность.

Главная роль в этом принадлежит сохранению коллективных форм собственности на всем протяжении длительного исторического периода от древности до английского завоевания. Незрелость частной собственности в доколониальной Индии определила доминантные формы социальных связей между людьми. Таковыми не могли быть чисто экономические связи, поскольку их господство предполагает сравнительно высокий уровень индивидуализации собственности, равно как и зрелости самого института собственности. Ими могли быть только связи общинного типа — родственные или соседские. Но какие именно, в каком сочетании — это очень важный вопрос для нашей темы. Напомним, что индийская социальная и культурная традиция характеризуется сравнительной непрерывностью. Это значит, что в ее структуре первичные, родственные связи не могли утратить своего значения внезапно, тем более что отсутствовал главный агент их разложения — частная собственность. Напомним также, что пестрый этнический состав населения и специфический идейно-психологический комплекс, присущий первобытному обществу или обществу, лишь сравнительно недавно вышедшему из его недр, должны были содействовать сохранению значения первичных, родственных связей, коллективов родственного типа, их изоляции друг от друга, и прежде всего в сфере брака, т. е. эндогамии. В таких условиях новые связи и новые формы социальных образований были обречены на то, чтобы насыщаться первичными связями или включать в себя

структуры, образованные на их основе. И каста, о чем говорилось раньше, и соседская община в Индии могут служить хорошей иллюстрацией этого положения. Община представляет собой не только соседское, т. е. экономическое, образование, но и органически включает в себя группы, основанные на родстве. Более того, сама соседская связь в сознании общинника содержится в себе родственный элемент, «моделируется» в терминах родственных отношений.

Конечно, это пока предположение. Насколько нам известно, в отечественной и зарубежной литературе не было исследований древнего и средневекового индийского общества под этим углом зрения. Однако феномен «фиктивного родства» в рамках соседских и других отношений достаточно хорошо изучен на современном материале. Большую ценность в этом отношении представляет работа Рональда Б. Индена и Ральфа У. Николаса «Родство в бенгальской культуре» [Инден, Николас, 1977]. «Мы обнаружили, — пишут авторы, — что в бенгальской культуре существует нечто вроде монополии родства, но иного, чем у нас. Там есть категория „атмия-сваджана“, которая может включать в себя практически всех людей в качестве „своих“. Внутри этой широкой и неопределенной категории есть меньшая и определенная категория, обозначаемая сложным словом „джнати-кутумба“» [Инден, Николас, 1977, с. 85—86]. Тот и другой термины обозначают родство. Но «джнати-кутумба» — это круг родственников («джнати»), основанный на происхождении от одного предка, плюс круг свойственников («кутумба»), в основе которого лежит «соединение тел» путем брака. «Атмия-сваджана» — «родственники», связанные нетелесными субстанциями. «Совместное пользование нетелесными субстанциями или передача их (дарение) могут создавать и поддерживать родственные отношения между лицами, которые не имеют „телесной“ связи друг с другом» [Инден, Николас, 1977, с. 32]. Это находит выражение в формах языкового этикета. Так, домашний слуга, обращаясь к главе дома, называет его отцом («баба»), а его жену матерью («ма»). Он считается «своим человеком». В качестве таких же «родственников», «своих людей» рассматриваются люди из других каст, периодически навещающие дом, — цирюльник, мужчина-прачка, уборщик. «Своими людьми» являются соседи, жители деревни. В зависимости от возраста к ним обращаются в терминах семейных отношений — «брат по соседству» («пара-сампарке-бхай») или «младший брат отца по деревне». Люди, имеющие общего учителя («гуру»), являются «братьями по наставнику» («гуру-бхай»), «братьями» считаются друзья, люди, совершившие вместе паломничество к святым местам, и т. д.

Жители деревни — «свои люди» друг для друга. Название деревни наряду с кастой является важным средством идентификации личности. Все жители деревни гордятся подлинными

или мнимыми достоинствами родного поселения [Мандельбаум, 1970, с. 330]. В Северной Индии брак молодых людей считается «кровным» делом всех жителей деревни. Знаменательно, что за пределами родной деревни ее жители из разных каст не так строго придерживаются правил межкастового общения, демонстрируя тем самым свою особую близость. В периоды бедствий, внешней опасности деревенская общность, или «вертикальное единство», проявляется особенно рельефно [Мандельбаум, 1970, с. 329—337]. Анализируя деревенскую солидарность, Д. Мандельбаум приходит к выводу о том, что в ее основе лежат «родственные узы», а еще точнее, «фиктивные родственные отношения» [Мандельбаум, 1970, с. 331].

Перенос семейно-родственных отношений на другие отношения проявляется и в институте деревенской экзогамии. «Деревенская экзогамия, — отмечает М. К. Кудрявцев, — это не абстрактная категория правосознания, а действующая норма общественных отношений, зафиксированная организационно как в отдельно взятой деревне, так и в объединении многих деревень» [Кудрявцев, 1971, с. 175]. М. К. Кудрявцев объясняет феномен деревенской экзогамии историческими причинами: «Обычно, — пишет он, — в новой деревне селилась одна или несколько родственных групп одного рода пришельцев. А это значило, что такая деревня изначально была экзогамной. В дальнейшем какие бы родовые или кастовые группы ни поселялись в этой деревне, они подчинялись установившейся здесь экзогамии. В тех случаях, когда пришельцы были завоевателями и поселялись в уже обжитых деревнях, они становились доминирующей общественной группой и подчиняли своим обычаям завоеванных» [Кудрявцев, 1971, с. 193].

Такое объяснение деревенской экзогамии представляется нам недостаточным. Кастовое общество стремится не сглаживать различия в культуре и обычаях групп, его составляющих, а, напротив, подчеркивать, абсолютизировать их. Поэтому обычай как всеобщая норма мог утвердиться только в том случае, если он выступал не как отличительная черта какой-то конкретной группы, а как нечто универсальное, само собой разумеющееся для всего данного коллектива. Коль скоро речь идет о норме брачного поведения, то включение в экзогамный круг лиц и групп, не связанных между собой родственными отношениями, говорит о том, что эти лица и группы тем не менее рассматриваются в качестве родственников. Именно в этом, на наш взгляд, и следует искать первопричину деревенской экзогамии. Переосмысление в родственных терминах внутриобщинных отношений было одной из причин устойчивости общинности как образа жизни, общинной психологии и формы общественной организации. Оно маскировало социальное неравенство, служило препятствием для развития социальных противоречий — самой динамичной силы общественного прогресса.

Устойчивости общинной организации способствовал и способ соединения земледелия и ремесла. Являясь результатом «ограниченного, и притом принципиально ограниченного развития производительных сил» [Маркс, Энгельс, т. 46, ч. I, с. 486], единство земледелия и ремесла, со своей стороны, тормозило дальнейший прогресс производительных сил, оно детерминировало потребности уже данными возможностями их удовлетворения. К. Маркс не случайно подчеркивает, что следствием непосредственного соединения земледелия и ремесла является ограниченность потребностей членов общины, а мотивом их производственной деятельности — обеспечение существования коллектива в целом и отдельного его члена, но не накопление, поддержание существующего уровня жизни, но не его рост. Социологи еще и сегодня сетуют на то, что традиционное азиатское общество ориентировано на потребительский тип экономики. «Не может быть сомнения в том, что в традиционном укладе южноазиатских обществ (за исключением до некоторой степени китайцев) многие заботятся лишь о том, чтобы выжить, не стремясь к чему-либо иному, кроме сохранения своего привычного низкого уровня жизни... Потребуется много времени и усилий, чтобы люди... захотели улучшить свою судьбу», — пишет Г. Мюрдаль в книге «Современные проблемы „третьего мира“» [Мюрдаль Г., 1972, с. 567—568].

Социально-экономический строй традиционной Индии, базировавшийся на общине, породил специфическую форму государства — деспотию. Формально отношения государства с общинами касались в основном вопросов дани: размера и порядка взимания налогов, имунных прав различных звеньев землевладения и т. д. Как правило, они не распространялись на внутреннюю жизнь общин, где отношения регулировались нормами обычного права. «Внимательное изучение истории Индии показало бы, что индусские правители и наместники провинций никогда не управляли своими подданными с помощью законов. Они никогда не пытались вмешиваться в их права и обязанности, различные по своей природе, прибегая к своду законов. Такое изучение показало бы, что решение всех социальных и семейных вопросов было предоставлено самим подданным». Решая их, «люди главным образом руководствовались древними обычаями и традициями» [Синха Б. С., 1953, с. 227].

Но за этим почти идиллическим фасадом скрывалась система тотального гнета, которая в числе других несет свою долю ответственности за застойность традиционного общества. Верховная собственность государства на землю, совпадение ренты и налога позволяли деспотической власти изымать у подвластных общин не только прибавочный, но и часть необходимого продукта. Это консервировало и низкий уровень потребностей членов общин, и ограниченные возможности удовлетворения этих потребностей. Жестокая эксплуатация подавляла стремле-

ние к улучшениям, пресекала инициативу, поскольку все, чего производитель мог добиться путем усовершенствований, без всякой компенсации могло быть отнято «верховным собственником». И чем величественнее было государство, чем могущественнее его армия, чем обширнее общественные работы — тем свирепее был гнет.

За внешней самостоятельностью общин и их демократизмом скрывалось «социально-психологическое», а нередко и буквальное физическое рабство: «Здесь каждый — раб собственника земли и воды. Все — рабы деспотической власти (в том числе и те, кто окружает деспота). Сам деспот — раб своих страхов и страстей, раб собственных холоуев, соправителей, жаждущих его уничтожить. Это всеобщее, глобальное рабство пронизывает все стороны жизни, быта, идеологии древневосточных обществ» [Зак, 1975, с. 248]. Атмосфера «социально-психологического» рабства — важный компонент кастового общества, меньше всего считающегося с личностью, индивидуальностью, с интересами и желаниями людей. В то же время «социально-психологическое» рабство имеет своим антиподом статусное и престижное чванство. Этот сложный психологический комплекс статусной иерархии — явление, которое и по сей день удивляет стороннего наблюдателя.

Деспотия, будучи надстройкой над общиной, стремилась укрепить свою экономическую базу, т. е. ту же общину с издревле установившимися отношениями. А это означало, что, руководствуясь интересами эксплуатации, деспотия должна была консервировать традиционный общественный строй. Кастовое общество, как справедливо указывала И. Карве, это общество, которым «легко управлять». Поэтому невмешательство во внутренние дела общины, превозносимое некоторыми сегодняшними «романтиками», склонными видеть в доколониальном периоде «золотой» век Индии, соблюдалось только тогда, когда жизнь текла установленным путем. В случае необходимости государство без колебания вторгалось даже в сферу сакрального.

В конечном счете особенности общественного строя и культуры доколониальной Индии находили свое концентрированное выражение в социально-психологическом типе личности. Выше говорилось, что собственность в традиционной Индии была коллективной и иерархической. Это значит, что собственником средств производства выступал коллектив, но ни один из коллективов не располагал полными правами собственности. Над каждым данным коллективом стоял другой, более высокий и располагающий большими правами. Одним из таких коллективов была джати. С кастовой точки зрения индивидуум был сородственником и сособственником наряду с другими членами джати. Но взаимоотношения между джати и индивидуумом имели неравноправный характер: джати обладала более высокими правами собственности. Известно, что индивидуальные

владельцы и пользователи земли вплоть до недавнего времени не могли ее отчуждать по собственному усмотрению. Они могли это делать только с согласия членов своей джати. Именно джати в целом или ее группа, проживавшая на территории общины, располагала верховными правами по отношению к индивидуальным владениям. То же самое можно сказать и о других объектах собственности, например орудиях труда ремесленника. Традиционный кузнец или гончар не мог «ликвидировать дело» путем продажи мастерской, орудий труда и т. д. Вопрос о том, кто займет освободившееся место, решала джати.

Но что это значит в социальном плане? Это значит, что верховные права собственности коллектива на средства производства распространялись и на личность членов коллектива. Джати была верховным началом для индивидуума. Индивидуум занимал подчиненное положение. Его личная свобода не выходила за рамки его обязанностей как члена касты. Он был не только сородственником и сособственником в кастовом коллективе, но и сорабом, хотя внешние проявления его зависимого положения могли не бросаться в глаза. К этому следует прибавить и цепи духовного рабства, которые налагала на индивидуума идеология, — вера в карму и дхарму, что, в свою очередь, было лишь отражением его объективного положения в кастовом коллективе. Индивидуум мог быть только тем, чем делала его каста, таким, каким она хотела его видеть и чем она была сама. «В социально-политической жизни индийцы, — пишет К. Бхаттачарья, — подчинили индивидуумов всеобщему социально-политическому образцу, причем в такой степени, что это часто приводило к фактическому исчезновению личности» [Бхаттачарья, 1968, с. 62].

Индивидуальности не было места в социальном и правовом порядке кастового общества. Личность могла существовать не как индивидуальность, а как часть традиционного коллектива. Поэтому первым и неперенным условием существования индивидуума было беспрекословное и непоколебимое подчинение коллективу.

Коллектив для традиционного индийца выступал прежде всего в форме сообщества родственников — кровных или «благоприобретенных» через брачные, соседские, профессиональные и прочие связи. Родственная связь представлялась ему универсальной формой общественных связей. Ее он распространял на все социальные отношения. Отличие состояло лишь в степени и модусе этого родства. Его окружали родственники в семье, его каста была также коллективом родственников. Родственниками, хотя и более отдаленными, представлялись и члены его деревенской общины.

Поскольку «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений» [Маркс, Энгельс, т. 3, с. 36], то сами условия общественного

бытия до предела суживали кругозор традиционного человека, делали его мышление иррациональным, а восприятие жизни — религиозным. Его собственное место в природе и обществе было не чем иным, как выражением божественного закона, уважение которого было не только общественным, но и религиозным долгом.

В сознании традиционного индийца, равно как и в обществе, в котором он жил, мирское не отделилось от сакрального. Обожествлялось все, что его окружало, — природа, стихии, дом, семья, община. Но и боги были чем-то близким, живущим рядом с ним. Они незримо входили в круг его повседневных интересов и отношений. Поэтому ритуал играл исключительно важную роль в жизни традиционного человека. В ритуале он вступал в непосредственный контакт с богами, беседовал с ними, убеждал и задабривал их. В ритуале он разрешал свои проблемы, хотя бы на время избавлялся от страха перед слепыми силами природы и общества, господствовавшими над ним. Не следует забывать, что речь идет об Индии с характерными для нее экстремальными проявлениями природных стихий — нестерпимым зноем, который выжигал посевы, убивал людей и животных, со страшными муссонными грозами, с бурными разливами рек, смывавшими все на своем пути, с эпидемиями и эпизоотиями, опустошавшими целые области. Человек был бессилен перед ними, как он был бессилен и перед массовыми нашествиями иноземцев, своеволием правителей и т. п. С помощью ритуалов человек снимал стрессы, обретал на некоторое время надежду и уверенность. Ритуал был средством компенсации и поддержания целостности личности.

Ритуал выполнял и другие очень важные социальные функции. Для личности он был средством интериоризации общественных норм и ценностей, неотъемлемой частью ее социализации. Ритуалами человек отмечал этапы своего биологического и социального становления, принятие им новых обязанностей перед коллективом, которым ритуал придавал сакральный смысл. «Все ритуалы и церемонии... имеют своим назначением привить индивидууму чувство общности со своей группой», — пишет П. Прабху. Они «означают общность уз, которые объединяют членов сообщества в единое целое» [Прабху, 1963, с. 223]. Участие в общедеревенских церемониях символизировало обоюдную заинтересованность индивидуума и коллектива в сохранении их сообщества.

Особенность ритуальной практики в традиционной Индии состояла в том, что она имела кастовую основу и закрепляла образ жизни конкретной кастовой группы. С этой точки зрения особенно важны ритуалы, связанные с поклонением орудиям труда. Дюбуа приводит красочное описание этих ритуалов: «Землепашец складывает плуг, лопату, серпы на площадке, тщательно „очищенной“ слоем коровьего навоза. Затем он про-

стирается перед каждым из этих инструментов и предметов домашнего обихода во всю длину своего тела и творит пуджу и совершает найведья (подношение божествам. — А. К.). После этого он ставит эти предметы на их обычные места. Каменщик таким же образом поклоняется своему мастерку, угольнику и т. д., плотник — топору, пиле и рубанку, цирюльник — бритве, писец — ручке или стилу, портной — ножницам и иголкам, ткач — своему станку, охотник — ружью, рыбак — сетям, мясник — большому ножу и так далее. Женщины, в свою очередь, собирают свои корзинки, сита, крупорушки — короче, всю домашнюю утварь и приспособления и тоже распластываются перед ними, демонстрируя им свое поклонение. Одним словом, нет такого человека, который бы в это торжественное время не почитал бы за богов инструменты, с помощью которых он добывает себе пропитание» [Дюбуа, 1959, с. 568—569].

Напомним, что наблюдения Дюбуа относятся к началу прошлого столетия. Но и полтора столетия, минувшие с тех пор, не привели к существенным сдвигам в сознании сельских жителей современной Индии. М. Н. Сринивас писал на основе обследования деревни Рампура на юге Индии, что даже в наше время «каждая каста относится со священным уважением к орудиям, инструментам или объектам, связанным с ее профессией: Ежегодно на празднике Гаури (одно из имен богини Парвати, жены Шивы) каждая каста поклоняется своим орудиям труда... Вся община, состоящая из различных каст индусов, считает землю божеством — Матерью Землей, а урожай и удобрения — Лакшми, богиней богатства. Домашняя лампа, закром, кучка зерна, мерки для его взвешивания — все служат предметом ритуального поклонения» [Сринивас, 1963, с. 30].

Для традиционного индийца орудия труда имели божественное происхождение, были дарованы ему свыше. Не он господствовал над средствами труда, а они властвовали над ним. Их форма, их качества представлялись священными, равно как священными были способы их употребления. В таком виде орудия существовали и должны были существовать, по его представлению, вечно. Когда они изнашивались, их заменяли точно такими же.

Культ орудий труда мог появиться только там, где производство из поколения в поколение сохраняло рутинный характер, где орудия труда и сам труд в принципе не менялись столетиями. Вместе с тем этот культ закреплял постоянство и неизменность методов производства, был одной из причин низких темпов развития производительных сил, неизменности общественных отношений и самого человека.

Неизменность и повторяемость производственных и жизненных циклов поддерживали всевластие традиции, имевшей магический смысл. Все, что человек ел, пил, носил, делал, определялось традицией. Вся его жизнь была наполнена и предрешена

традицией. Как справедливо отмечал И. Б. Дамле, вся социальная система традиционного общества ориентировала личность на «повторение уже существующих образцов поведения», а не на изменение существующего порядка [Дамле, 1966, с. 153]. Нельзя не согласиться с Д. П. Мукерджи, который считал, что жизнь традиционного общества «походила на жизнь пчел», а его культура имела «нормативную ориентацию», где решающую роль играл не здравый смысл, а утвердившийся обычай [Мукерджи Д. П., 1961, с. 25].

Человек, для которого обычай был высшим авторитетом, легко мирился с обычаями других, сколь бы сильно они ни отличались от его собственных. Ведь отличие и непохожесть традиций других были тоже традиционными. Но эта терпимость оборачивалась своей противоположностью, как только кто-то отступал от обычая. В замкнутом мире общины, где все теснейшим образом было взаимосвязано, малейший отход от существующих норм поведения и жизни грозил нарушением установившегося порядка, означал посягательства на права и привилегии других. Поэтому безусловная лояльность традиционного человека к своей группе дополнялась отчужденностью, недоверием к представителям любых других, чужих общностей. Традиционное общество реагирует «резко отрицательно на всякую новую идею или нововведение по той простой причине, что оно боится, что любая перемена поставит противников в лучшее положение. Каста вносит в общество дух подозрительности» [Капп, 1963, с. 51].

Сохранению устойчивости социального типа традиционного индийца способствовал весь механизм социализации личности. Его жизненный цикл проходил в пределах тесно связанных друг с другом социальных кругов — семьи, касты, общины. И. Карве пишет: «Очень большая часть деятельности людей ограничивается пределами их собственной группы. Особенно это касается социального и культурного аспектов жизни» [Карве, 1968, с. 9]. «За исключением немногих вопросов, человек не свободен в выборе модели своего поведения. Он действует в довольно ограниченных рамках поведения, традиционного для группы, членом которой он является, — отмечает И. Карве. — Источником модели поведения является эта группа» [Карве, 1968, с. 8].

Таким образом, перед традиционным индийцем не возникало проблем изменения его ценностных и нормативных ориентаций. Процесс социализации имел преимущественно форму обучения, которое осуществлялось по мере взросления человека и включения его в экономическую и социальную жизнь семьи, касты, общины. Община представляла собой последний, самый широкий круг интересов традиционного человека. Дальше простирался таинственный и безликий космос. А. Б. Шах считает, что традиционный индеец не мог ощущать «чувства граждан-

ской ответственности» за общество более широкое, нежели родная деревня [Шах А. Б., 1965, с. 11]. Это как нельзя лучше согласуется с замечанием К. Маркса об эгоизме варваров, «которые, сосредоточив все свои интересы на ничтожном клочке земли, спокойно наблюдали, как рушились целые империи, как совершались невероятные жестокости, как истребляли население больших городов, — спокойно наблюдали все это, уделяя этому не больше внимания, чем явлениям природы» [Маркс, Энгельс, т. 9, с. 135].

Каста была для индивидуума всем, тогда как индивидуум сам по себе — ничем. Каста обеспечивала физическое и духовное воспроизводство человека. Только в ее среде он мог найти себе партнера для продолжения рода. Каста выполняла роль той культурной среды, в рамках которой протекала социализация личности. Каста давала человеку его профессию, т. е. способ добывания средств к жизни. Здесь он овладевал секретами своего ремесла. Каста была той изначальной базой, на которой строились все другие социальные группы, в которые входил человек. Среди членов касты он удовлетворял свои потребности в досуге, личном общении, не боясь оскверниться, не рискуя нарушить правила межкастового общения. Только здесь он мог найти себе друзей и товарищей. На помощь членов своей касты человек мог рассчитывать во время невзгод и несчастий. Только среди членов своей касты индивидуум чувствовал себя «дома». Каста создавала для человека чувство безопасности, уверенности в себе. «С точки зрения индивидуума, — пишет Д. Х. Хаттон, — каста обеспечивает его постоянным социальным окружением. Богатство, бедность, успех, несчастье не могут вырвать его оттуда, пока, конечно, он не нарушит правил поведения касты настолько, что каста выбросит его из своей среды, временно или навсегда. Она обеспечивает его постоянными контактами, которые контролируют все его поведение и связи. Каста направляет его выбор в женитьбе. Она выполняет роль профсоюза, сообщества, основанного на чувстве дружбы или интересах выгоды, кассы взаимопомощи, сиротского приюта. Она заменяет человеку социальное страхование, если нужно, похоронное бюро. Она определяет его занятия» [Хаттон, 1963, с. 111]. Каста определяла образ жизни человека, его жизненный путь от рождения до погребального костра, общественное положение человека, его статус и престиж.

Значение касты для индивидуума хорошо обрисовал Дж. Уилсон: каста, пишет он, «указывает порядок признания, посвящения и освящения человека при его появлении на свет. В период детства, ученичества и зрелости она предписывает ему правила сосания, прихлебывания, питья, еды и опорожнения; правила омовения, полоскания, умащивания и загрязнения. Она определяет, как человек должен одеваться, украшать себя, как он должен сидеть, подниматься, наклоняться, как двигаться, как

Таблица 1

Самооценки и оценки других кастовых групп студентами г. Пуны*

Оцениваемые группы	Оценивающие группы	Оценки			
		положительные		отрицательные	
		число	%	число	%
Брахманы	Брахманы	254	87,3	37	12,7
	Небрахманы	260	54,9	214	45,1
Маратхи	Маратхи	262	89,4	31	10,6
	Немаратхи	414	85,9	68	14,1
Хариджаны	Хариджаны	153	54,1	130	45,9
	Нехариджаны	138	31,9	294	68,1

* [Паранджпе, 1970, с. 154].

ходить в гости, как путешествовать, говорить, читать, слушать, молиться; как созерцать, петь, работать, играть или драться. Она имеет свои законы, касающиеся социальных и религиозных прав и привилегий, занятий. Она учит, как учить других. Она располагает сводом обязательств, определяет призвание, долг и церемонии. Каста предусматривает ошибки человека, его грехи и проступки». В интересах экономии места приведем лишь заключительный вывод автора: «Короче говоря, каста вмешивается во все отношения и события в жизни человека. Она имеет касательство ко всему, что предшествует жизни и что будет после смерти» [цит. по: Хаттон, 1963, с. 90—91].

В традиционном обществе именно каста формировала физический и психический склад личности. Обследования, проведенные среди студентов средних школ г. Пуны (1924), показали, что брахманы выделяются хорошим здоровьем, легче усваивают школьную программу, свободнее ориентируются в личностных отношениях. Выходцы из земледельческих и неприкасаемых каст отличаются лучшей моторной координацией, большим проворством и ловкостью. Маратхи (воинские касты Махараштры), кроме того, общительнее, обладают лучшей социальной приспособляемостью [Паранджпе, 1970, с. 22—23].

Под влиянием касты складывалось мироощущение человека, его концепции «Я», «Мы», «Они». В целом для кастового человека, считает Паранджпе, характерно «узкое», «выпрямленное» понимание «Я» [Паранджпе, 1970, с. 163]. Прежде всего это проявляется в том, что самоидентификация личности выражается преимущественно в кастовых терминах. На вопрос «Кто вы?» кастовый человек обычно отвечает: «Я — брахман», «Я — кумбхар» и т. д. Еще и сегодня, когда встречаются два незнакомых человека, они часто интересуются тем, к какой джати и

Таблица 2

Стереотипы, приписываемые брахманам и хариджанам
(по порядку частоты употребления)*

Брахманы		Хариджаны	
стереотипы, используемые брахманами	стереотипы, используемые хариджанами	стереотипы, используемые хариджанами	стереотипы, используемые брахманами
1. Интеллигентные 2. Умные 3. Ученые 4. Религиозные 5. Чистые 6. Квалифицированные 7. Благородные 8. Образованные 9. Эгоистичные 10. Бедные	1. Интеллигентные 2. Умные 3. Бедные 4. Хитрые 5. Эгоистичные 6. Интриганы 7. Ученые 8. Благородные 9. Упорные 10. Религиозные	1. Предприимчивые 2. Бедные 3. Честные 4. Отсталые 5. Необразованные 6. Уважающие себя 7. Нуждающиеся 8. Правдивые 9. Патриотичные	1. Бедные 2. Предприимчивые 3. Грязные 4. Необразованные 5. Отсталые 6. Невежественные 7. Мерзкие 8. Честные 9. Неблагородные (низкие)

* [Паранджпе, 1970, с. 143].

варне каждый из них принадлежит. Ответа на этот вопрос достаточно для того, чтобы определить общественное положение собеседника и характер последующих взаимоотношений с ним.

Далее, это определенный «кастоцентризм» — все, что связано со своей кастой, воспринимается со знаком «плюс». Своя каста идеализируется, ей приписываются существующие и несуществующие достоинства. Напротив, чужая джати, независимо от ее действительных качеств, чаще всего воспринимается негативно. Сказанное можно проиллюстрировать результатами обследования 503 учащихся колледжей г. Пуны, принадлежавших к трем кастовым группам ярко выраженного статуса — брахманам (168 человек), маратхам (168) и хариджанам (167). Проводивший обследование А. Паранджпе предложил опрашиваемым охарактеризовать их собственные и другие две кастовые группы любыми произвольно выбранными эпитетами, не ограничивая их количества. Полученные результаты достаточно показательны (табл.1).

В табл. 1 интересны не столько детали, сколько общая тенденция: члены касты оценивают свою касту всегда выше, чем чужую.

В кастовом сознании фиксируется не только образ своей касты, но и образы других кастовых групп, выраженные в стереотипных представлениях. «К какой категории отнесен человек, очень важно, так как от этого зависит, какие мотивы мо-

тут быть ему приписаны. Если предполагается, что люди данной категории обладают какими-то качествами, от них ожидаются действия определенного рода», — пишет Т. Шибутани [Шибутани, 1969, с. 99]. Природа стереотипа очень сложна. Здесь играют роль и объективные факторы — исторический опыт и личный опыт общения, социальное положение, образ жизни группы, и субъективные — легенды, мифы, предрассудки, психология личности вообще.

Помимо стереотипных образов, которыми одна группа наделяет другие, в обществе функционируют как бы межкастовые стереотипы, являющиеся результатом консенсуса («общего согласия»). В данных А. Ч. Паранджпе (табл. 2) о студентах Пуны можно заметить, что между самооценками группы и оценками этой группы другими имеются совпадения. Так, и брахманы и хариджаны оценивают брахманов как интеллигентных, умных, ученых, благородных и т. д. С другой стороны, самооценки хариджанов в чем-то совпадают с оценками их брахманами — и та и другая группа сходятся в том, что хариджаны предприимчивы, бедны, честны, отсталы и т. д. Нетрудно заметить, что в этих оценках отражаются по преимуществу взгляды более высокой группы, т. е. брахманов.

Существование зоны «общего согласия» в отношении стереотипов, приписываемых касте как самими ее членами, так и другими группами, а также зависимость этих характеристик от ритуального статуса наводят на мысль о существовании у членов каст определенных психологических комплексов. Полевые исследования подтверждают это предположение. Для индивидуумов высоких каст характерен комплекс превосходства, уверенности, снисходительности по отношению к лицам, принадлежащим к более низким кастам.

«Ребенок учится довольно рано различать членов своей джати. Он усваивает самооценку джати бесчисленным количеством путей. Мальчик-раджпут усваивает воинственный стиль и рыцарские традиции своей группы из презрительных замечаний старших о людях более низкого происхождения, из сказок, поговорок и песен, которые он часто слышит. Позже он может отвергнуть этот образ, но он никогда не будет равнодушен к нему» [Мандельбаум, 1970, с. 322]. Точно так же и человек, выросший в семье ортодоксального брахмана, будет почитать образование, презирать физическое насилие, агрессивность, т. е. придерживаться ценностей своей касты. Многие авторы отмечают, что психический склад выходцев из низких каст характеризуется чувством приниженности, неуверенности в себе, безысходности. Впрочем, эта неудовлетворенность скорее всего является порождением более позднего времени. Традиционный индеец был более цельной личностью. Он полностью соответствовал обществу, в котором жил. Он не знал потребностей, которых не мог удовлетворить, и не задавал вопросов, на которые

не мог ответить. Мир для него был ясным и цельным, и долг человека состоял в том, чтобы покорно следовать своей судьбе. Нужно ли удивляться тому, что общество, в котором человек пребывал в духовной спячке, столетиями оставалось неизменным, сохраняя в целости свои структурно-функциональные единицы, к числу которых относилась и каста?

СТРУКТУРА ДЖАТИ. ФОРМЫ КАСТОВОЙ ОБЩНОСТИ

Мы уже отмечали, что традиционному индийцу свойственно воспринимать все связи, даже выходящие за пределы его семьи, рода, клана, в терминах родственных отношений, хотя на самом деле это не более чем отношение «фиктивного родства», квазиродственные отношения. Так, и узы, которые связывают членов одной касты, многообразные и сложные, в сознании человека традиционного общества существовали недифференцированно, как разные стороны и свойства родственной связи. «Своим членам каста представляется сетью родственных связей», — пишет Е. Лич [Лич, 1960, с. 7].

В какой мере чувство родства у членов касты по отношению друг к другу отражает реальное кровнородственное содержание, можно представить себе, только ознакомившись с важнейшим из законов касты — законом эндогамии. Суть эндогамии состоит в том, что члены касты должны вступать в брак с представителями лишь своей касты. Внекастовые браки запрещены. Нарушение закона эндогамии относится к числу самых тяжких преступлений в кастовом обществе. Если учесть, что некоторые касты существуют тысячелетия, а численность самых крупных из них не превышает нескольких миллионов человек (обычно касты насчитывают десятки и сотни тысяч членов), то можно с большей или меньшей долей уверенности говорить о том, что чувство родства у членов касты имеет под собой прочное основание. И. Карве и И. Б. Дамле считают, что каста «в действительности представляет собой продолжение клана» [Карве, Дамле, 1963, с. 38]. Члены касты — это или реальные, или потенциальные родственники, и в этом состоит главное отличие кастового коллектива от всех других коллективов, существующих на межкастовой основе.

Границы эндогамии являются и границами касты, а джати, которая «придает индусскому обществу его специфический характер, типичную для него фрагментацию на мелкие группы» [Зинкин, 1962, с. 4], и есть собственно каста. Впрочем, среди индологов нет общего мнения по этому вопросу. В частности, выдвигается два возражения против того, чтобы отождествлять касту и джати. Одно из них состоит в том, что «эта точка зрения чрезвычайно неудобна, поскольку подразумевает огромное

количество каст», согласно другому — она «противоречит взглядам индийских жителей» [Гхурье, 1969, с. 19]. Действительно, жители многих деревень ассоциируют себя, как правило, не со всей джати, а с ее подразделениями. Но это свидетельствует лишь о том, что джати даже сегодня еще не везде осознала себя как единицу социального действия. Но именно джати является самой устойчивой единицей кастовой общности. Что касается первого возражения, то, в самом деле, в Индии насчитывается огромное число джати. Из-за обилия внутренних подразделений, схожести наименований и профессий у различных джати определение границ каждой конкретной кастовой единицы требует специальных исследований. Но удобство или неудобство того или иного установленного факта никогда не являлось научным аргументом для исследователя.

Линии родства определяют основу структуры касты. Низшее звено касты образует семья. Связь между семьей и джати очень тесная. Для того чтобы понять природу джати, необходимо представить себе, чем является семейная жизнь для индийца. То, что делает человек в качестве члена семьи, лежит в основе его поведения как члена джати. Его семья служит и моделью, и нормой его отношений в джати. Согласно традиции, брак — не добровольное дело человека. Это его важнейший священный долг. «Семья для индийца является сакральным институтом, освященным религией и древними социальными традициями, окруженным всякого рода псевдоисторическими мифами и легендами» [Маджумдар Д. Н., Мадан Т. Н., 1963, с. 68]. Мужчины рождаются для того, чтобы стать отцами, а женщины — матерями. Семейная жизнь — одна из обязательных фаз жизненного цикла, важный компонент дхармы. В «Махабхарате» повествуется о судьбе женщины, которая осталась незамужней. Чтобы достичь мокши, она посвятила свою жизнь тяжелым испытаниям. Но святой человек Нарада разъяснил ей, что никакие добровольно взятые на себя тяготы не могут обеспечить спасения до тех пор, пока она не пройдет свадебной церемонии.

Мужчина или женщина, взятые отдельно, согласно традиции, не составляют еще человека в физическом и сакральном отношениях. Они лишь половинки того целого, которое возникает в результате их брака. Только люди, состоящие в браке, могут выполнить свои обязательства перед людьми и богами. Девушка, достигшая зрелости, после трех лет пребывания в доме родителей, становится шудрой, т. е. нечистой, и на отца, не нашедшего ей в должное время подходящего партнера, ложится великий грех. В обществе, где устройство брака детей — главная обязанность родителей, такая засидевшаяся невеста имеет право сама решать свое будущее [Праху, 1963, с. 151]. И хотя женихов и невест своим детям подбирают родители, а дети не могут пойти против их желания, выбор спутника жизни

приписывается воле богов. Ибо считается, что до соединения со своим земным супругом невеста уже трижды побывала замужем. «Сома первым получил тебя как свою жену, после него Гандхарва взял тебя, твоим третьим господином был Агни, а четвертым стал твой человеческий муж, — гласит мантра из «Грихья-сутры», заимствованная из ведического текста. — Сома передал тебя Гандхарве, Гандхарва — Агни. Наряду с тобой, о жена, Агни дал мне детей и богатство» [цит. по: Прабху, 1963, с. 168]. Индийская традиция имеет детально разработанные нормы и рекомендации, регулирующие брак. Здесь и выбор невесты, принимающий во внимание ее происхождение, возраст, внешний облик, особенности физиологии и правила интимной жизни («Кама-сутра»). Эти рекомендации вызывают удивление европейцев. Автору самому приходилось наблюдать экскурсии школьников в храмы Пури и Кхаджурахо с их барельефами эротического содержания. Но то, что для европейца, воспитанного на христианской традиции, является сферой греха, для индийца есть норма, средство достижения полноты и счастья жизни, путь дхармы.

Воспроизводство семьи — главная задача супругов. Согласно традиции, человек обеспечивает себе более благоприятную посмертную судьбу с помощью своих сыновей. Его последующая жизнь зависит от их религиозного и социального поведения. «Благодаря сыну (каждый) завоевывает миры, благодаря внуку вкушает бессмертие, благодаря сыну внука — достигает мира Солнца», — отмечается в законах Ману [Ману, 1960, с. 197]. Отсюда та теплота к детям, забота о них всех членов семьи, которая и сегодня поражает европейцев. В индийской семье ребенок не знает никаких ограничений. Ему позволено почти все, его ласкают и балуют взрослые и старшие дети, родители и другие родственники.

Многочисленные сверстники — родные и троюродные братья и сестры — являются той средой, в которой ребенок приобретает первые навыки общения с коллективом. Поскольку это коллектив близких людей, общение носит печать особой близости. Уже в ранние годы у человека появляется чувство глубокой эмоциональной привязанности к дому. Дом, семья, родственники становятся незыблемой основой всей жизни. Индийская традиционная семья, считают социологи, вырабатывает в человеке своеобразный комплекс: заботиться о других и требовать заботы о себе. Но она лишает его опыта общения со средой, выходящей за пределы родственного круга, что часто влечет за собой трудности и даже фрустрации при контактах индивидуума с «большим миром».

Семейные отношения, равно как и существование каждого члена семьи в отдельности, пронизаны сакральностью. Здесь, как ни в одном другом коллективе традиционного общества, мирское и сакральное слиты воедино. В соответствии с дхарма-

шастрами, человек на протяжении своей жизни должен пройти через множество санскар — ритуальных обрядов. Сутры не едины в отношении точного числа санскар: грихья-сутры предписывают около сорока, тогда как «Гаутама-дхармасутра» — сорок восемь. Цель и назначение этих церемоний — забота о потомстве и о семье, причем семья начинает заботиться о потомстве задолго до его появления. Самыми важными из этих церемоний являются: Гарбхадхана (букв. «закладка плода») приурочена к первой брачной ночи. Дело в том, что, в соответствии с традицией, браки заключаются в детском возрасте. До достижения половой зрелости «муж» и «жена» живут со своими родителями. Ритуал гарбхадхана знаменует собой фактическое вступление в брак, начало воспроизводства семьи. Он подчеркивает, что совместная жизнь супругов является обязанностью в отношении семьи и общины [Прабху, 1963, с. 213].

Пумсавана-санскара (букв. «рождение сына») проводится на третий месяц беременности и означает просьбу к богам о рождении мальчика. Мужчина — это новый работник и продолжатель рода. Поэтому пумсавана-санскара, по существу, означает мольбу о благополучии семьи и ее продолжении.

Джата-карма (букв. «даяние при рождении», «ритуал при рождении») отмечает день рождения ребенка. Отец прикасается к новорожденному, вдыхает его запах, нашептывает ему на ухо благословляющие мантры. Ребенку смазывают язык коровьим маслом. Смысл этой церемонии, как считает Прабху, — забота о здоровье матери и ребенка [Ману, II, § 27, 29; Прабху, 1963, с. 219].

Нама-дхейя (букв. «наречение имени») проводится на десятый или двенадцатый день жизни ребенка, когда ему дают имя. Распространено мнение, что имя должно выражать принадлежность ребенка к семье и общине. Ману предписывает давать имена в соответствии с варной новорожденного [Ману, II, с. 123].

Нишкрамана (букв. «выход») приурочен к четвертому месяцу. Ребенка выносят из дому и показывают ему солнце. Это символизирует дар Солнцу, дающему жизнь всему сущему. Нишкрамана — первый контакт человека с космическими силами, приобщение его к вечной природе.

Анна-прашана (букв. «вкушение риса») совершается на шестой месяц после рождения, когда ребенку впервые дают приготовленную пищу. Он как бы входит в круг семьи, питающейся из общего котла [Ману, II, с. 34].

Упанаяна (букв. «введение») означает инициацию (надевание священного шнура). Время проведения этой церемонии у различных каст различное. Обряд символизирует включение ребенка в духовную жизнь семьи и касты. С этого момента он обязан постигать смысл священных текстов, предания и мифы

семьи, касты, варны, рассказывающие об ее возникновении, истории о выдающихся предках и событиях. Это знаменует вступление человека в первую из жизненных «ашрам» — «брахмачарью». Упанаяна рассматривается как второе, духовное рождение человека и практикуется первыми тремя варнами, которые вследствие этого называются «двиджа» («двиджати», «двиджанман») — «дваждырожденные». Традиция рекомендует проводить обучение в «ашраме» (обители) под руководством духовного наставника и учителя («гуру»).

Самавартана (букв. «возвращение») — возвращение сына в родной дом из ашрама. Означает, что человек прошел физическую и духовную подготовку и может отныне принять на себя обязанности семейной жизни.

Виваха — свадьба — символизирует вступление в следующую стадию жизни («ашраму»), «грихастхашраму», т. е. стадию домохозяина. Отныне человек берет на себя обязанности продолжения рода, содержания семьи и управления ею, воспитания детей.

В Индии существует некий идеальный тип семьи, который воплощает в себе типичные черты семейной организации и наиболее полно соответствует традиционным условиям жизни. Это так называемая объединенная семья. Ее добродетели воспевает эпос, ее подразумевают средневековые своды законов и установлений. Объединенная семья, по сути дела, — семейная община, которая включает в себя до трех поколений родственников по мужской линии: родителей, взрослых сыновей, их жен и детей. Большинство индийских семей патрилинейны и патрилокальны. Обычай строго предписывает сыновьям после женитьбы оставаться в доме родителей. Жены становятся членами семьи мужа.

Для объединенной семьи характерны следующие черты.

Во-первых, совместное владение собственностью. Каждый член семьи мужского пола с момента рождения имеет право на равную долю в родительском имуществе после смерти отца. Но «наследники получали свою долю собственности не в личное пользование, а для выполнения своих обязанностей как членов семьи» [Росс, 1973, с. 11]. Даже в наши дни члены патриархальной семьи не могут распоряжаться своей долей имущества по своему усмотрению. Не может этого делать и глава семьи единолично. «Ограничения, налагаемые на главу семьи, препятствуют использованию средств в торговле и промышленности», — пишет Р. Балакришна [Балакришна, 1960, с. 248]. До специального закона 1930 г. женщины не имели права наследования.

Во-вторых, традиционная семья является элементарной производственной единицей, ее члены практикуют одну и ту же профессию. Семья создает идеальные условия для передачи производственного опыта от одного поколения к другому. Имен-

но семья представляет собой элементарную группу межкастового взаимодействия.

В-третьих, общность доходов и расходов. Каждый член семьи своим трудом вносит посильный вклад в ее благополучие. Результаты труда каждого поступают в общий фонд. Вознаграждение же не зависит от количества и качества труда. Доходы и расходы семьи — общие, и каждый ее член имеет право на равную долю.

В-четвертых, для этого типа семьи характерна общность проживания. Обычно объединенная семья занимает большой дом с отдельными помещениями для женатых пар и их потомства. Когда семья не помещается в доме, рядом с ним или же в непосредственной близости возводится одно или несколько дополнительных строений. Объединенная семья имеет единый очаг, ее члены питаются вместе, из «одного котла».

В-пятых, объединенная семья представляет собой единый коллектив в ритуальном отношении. У каждой семьи — свое семейное божество и святилище (отдельная комната или угол в общем помещении в зависимости от достатка и размера данной семьи), свои собственные празднества и церемонии. Обычные семейные ритуалы проводятся силами членов семьи, без участия священников.

В-шестых, семья является носителем статуса ее членов. Статус семьи в межкастовом общении определяется статусом джати. Но и внутри джати различные семьи занимают разные позиции, зависящие от множества обстоятельств — происхождения, материального благополучия, а также от состояния морали и поведения ее членов, оцениваемых прежде всего с точки зрения выполнения ими кастовых норм и правил.

Индийскую объединенную семью характеризует иерархическая организация. В основу семейной иерархии положены прежде всего пол и возраст. Во главе семьи находится отец взрослых детей. Его авторитет непререкаем для всех членов семьи. Позиция взрослых сыновей определяется их возрастом. Чем старше брат, тем выше его положение в семейной иерархии. Одного-двух лет разницы уже достаточно для того, чтобы младший во всем подчинялся старшему. Те же принципы определяют отношения среди младшего поколения — внуков и правнуков главы семьи.

Женская часть семьи имеет более низкий статус. В любом случае позиция жены ниже позиции мужа. Это относится также к сестрам и братьям. Брат, даже если он значительно моложе своей сестры, пользуется большим престижем, имеет больший вес и главенствует над ней. Среди женщин также существует своя иерархия. Жена главы семьи главенствует над женами взрослых братьев, жена старшего брата доминирует над женами младших братьев и т. д.

Распределение ролей в семье тоже основано на принципах

пола. Мужчина обязан добывать средства к жизни для домо-
чадцев. На его плечи ложится основная доля ответственности
за благополучие семьи, за ее престиж, за ее будущее. В пер-
спективе он — глава семьи, особенно если речь идет о старшем
брате. Сфера жизнедеятельности мужчины шире, чем женщины,
его контакты за пределами семьи богаче и разнообразнее.
Женщина — несамостоятельный член семьи. По традиции, она
не наследовала родительское имущество. Если речь идет о же-
нах братьев (невестках), то они — пришлый элемент, и как бы
близки ни были отношения супругов, сколь бы глубокий и даже
магический смысл ни вкладывался в них, жена — это не кров-
нородственное существо. Родные дочери и сестры — временные
члены семейного коллектива. Выйдя замуж, они покинут отчий
дом. И хотя они навсегда сохранят привязанность к кров-
ным родственникам, эта предопределенность исхода не может
не накладывать отпечатка на отношение к ним. У женщины
круг ее отношений уже, да и набор их беднее. Она проводит
основную часть своего времени в семье или на семейном поле,
если в данной касте принято, чтобы женщина работала на
поле.

Кроме половозрастной системы рангов в объединенной
семье существует шкала «родители — дети». Родители — без-
условный авторитет для детей вне зависимости от возраста
последних. Родители решают практически все вопросы, касаю-
щиеся настоящего и будущего своего потомства, в том числе и
выбора невесты или жениха. В случае, если умирает отец и
остается престарелая мать, старший брат, к которому перехо-
дит роль главы семьи, должен получить формальное одобрение
своих действий с ее стороны.

Внешние признаки семейной иерархии и семейных ролей осо-
бенно подчеркиваются во внесемейных контактах, «на людях».
Жена всегда почтительно следует за мужем. Она не называет
его по имени, чтобы не уронить его достоинства, не вступает в
разговор мужчин и держится особняком. Жена должна быть
«пативрата» (букв. «преданная мужу»). «Преданность индий-
ской жены — как это отражается в легендах и проявляется в
жизни — одна из тех ценностей семейной жизни, которой гор-
дятся» [Мандельбаум, 1970, с. 38]. В домашнем кругу женщи-
ны держатся особняком, стараясь не попадаться на глаза муж-
чинам, особенно старшим по возрасту. Если в доме есть место,
где отдыхают или проводят время мужчины, доступ женщин
туда ограничен. Во время семейных трапез женщины сначала
обслуживают мужчин, а сами едят после того, как мужчины
поднялись из-за стола. Члены семьи одного возраста могут со-
бираться вместе, шутить, смеяться, но стоит появиться родите-
лям или старшему, как устанавливается почтительная тишина.
Даже молодые супруги в присутствии старшего стараются ни-
чем не выдавать своих чувств. Главная особенность отношений

в индийской патриархальной семье — сдержанность и иерархичность, считает Мейер [Мейер, 1960, с. 214].

Выше мы постарались нарисовать некий общий, во многом идеализированный тип традиционной семьи и семейных отношений, тот тип, к которому стремится семейный коллектив, который отвечает традиционному образу жизни и воспевается как объект подражания в древних текстах и эпических произведениях. Действительность, конечно, дает множество отклонений от этого идеала. Состав семьи, отношения между родственниками, брачные обычаи, церемонии, семейные божества могут быть разными у разных семей. Многое зависит от конкретных жизненных обстоятельств, от фактической численности семьи, от ее благосостояния, занятия или профессии, от места проживания (в деревне или городе), от географического района и, конечно, от касты. Например, у наяров (южноиндийской касты) в основе семейно-брачных отношений лежит не патрилинейная, а матрилинейная связь: не невеста идет в дом жениха, а, наоборот, жених вступает в семью невесты, наследование имущества осуществляется по женской линии. Но остальные принципы отношений остаются теми же. По выражению Д. Мандельбаума, семья у наяров — это зеркальное отражение преобладающего типа семьи большинства каст Индии.

Важнее другое, объединенная семья — далеко не единственная форма семейной организации. Она присуща одному, конкретному этапу ее циклического развития. Семья увеличивается численно по мере того, как подрастают дети. Сыновья приводят в семью своих жен, дочери, выходя замуж, покидают отчий кров. Появляются внуки и правнуки. Семья достигает в своем росте критического размера, и в ней начинают преобладать центробежные силы, которые в конце концов приводят к ее распаду. Важную роль здесь играют материальные и экономические факторы. Как бы просторно ни было жилище, наступает момент, когда оно уже не в состоянии вместить всех членов, когда семье трудно, а порой и невозможно функционировать в качестве единого хозяйства. Немалое значение имеют и возможности семейной экономики — размер земельного надела, ограниченный круг клиентов и т. д.

Семья содержит в себе немало потенциальных противоречий и конфликтов. Прежде всего, это противоречия между личностью и семейным коллективом. Уже говорилось о том, что при жизни родителей взрослые дети по объему своих прав остаются как бы несовершеннолетними. И если природа наделила родителей долголетием, то сыновьям суждено остаться в роли несовершеннолетних до старости. На смену родителям приходит старший брат, и это состояние престарелого ребенка может продолжаться для младшего брата до конца жизни. Сколько личных амбиций, планов, стремлений было похоронено под покровом патриархальных отношений! Естественно, что по мере

возмужания братья стремятся отделиться от семьи, организовать свою жизнь в соответствии со своими представлениями и идеалами.

Другая проблема — женщины в семье. Жена сына или брата, несмотря на все заветы и предписания традиции относиться к ней как к родной, все же чужая. Ей приходится расстаться с родительским кровом и войти в новую семью, адаптироваться к новым условиям, что не всегда проходит гладко и для нее, и для ее мужа. И чем больше привязаны супруги друг к другу, тем тяжелее им сносить бестактность старших, вмешательство в их отношения. Совместное проживание на ограниченной площади большого числа молодых людей нередко рождает отношения, выходящие за рамки родственных, особенно между женами старших братьев и неженатыми младшими. Извечные участники человеческой драмы — любовь и ревность — находят в объединенной семье богатую питательную почву. Они самые частые причины для семейных ссор и недоразумений, особенно между взрослыми братьями.

До тех пор пока живы родители, эти центробежные силы подавляются их авторитетом и властью. С уходом родителей из жизни эти силы вырываются наружу. Внутренние узы семьи слабеют. В конце концов происходит ее расщепление на несколько нуклеарных единиц. Братья отделяются и начинают жить со своими семьями самостоятельно.

Но это не значит, что семья полностью распалась. Вновь образовавшиеся семьи поддерживают между собой традиционные отношения. Каждая нуклеарная семья получает свою часть имущества для пользования, но распорядиться ею по своему усмотрению не может. Собственность остается общей. Части прежней большой семьи практикуют прежнюю профессию, составляют единую ритуальную единицу. Иными словами, новая форма семьи — ее называют расширенной — одна из форм традиционной семьи (см. схему).

Группа родственных семей по мужской линии, включая жен, усыновленных детей, зятьев (если они переселяются в дом родителей жены), проживающих сравнительно недалеко друг от друга и поддерживающих регулярные отношения, называется линиджем (от англ. lineage). Линидж — экзогамная группа, насчитывающая от двух до тридцати и более семей. Реальные отношения между семьями внутри линиджа сходят на нет, когда их разделяют четыре-пять поколений. Но сознание родственной связи между ними продолжает сохраняться в рамках клана. Отличие клана от линиджа состоит в том, что клан не ограничен временем и пространством. Это постоянная группа родственников по мужской линии, происходящих от одного предка, часто мифического. Каждый клан имеет свое божество, и то, какому божеству поклоняется та или иная группа семей, служит главным признаком ее принадлежности к определенному клану.

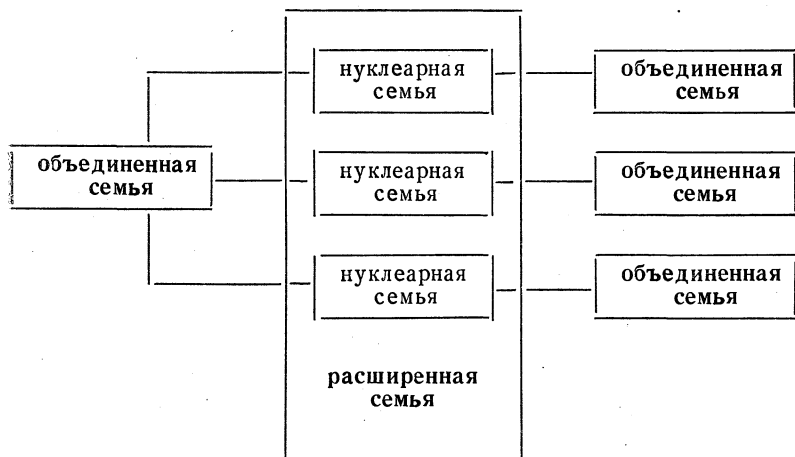


Схема. Развитие форм семьи

Следующим за семьей, линиджем и кланом и самым крупным экзогамным подразделением касты является готра. Но прежде чем приступить к характеристике этой единицы, следует сделать одно существенное замечание: говоря о внутренних подразделениях касты, мы основываемся не на обыденных представлениях индийцев, а на объективном анализе социологов. Как справедливо отмечал Д. Мандельбаум, местные термины могут ввести в заблуждение. «Исследователь, который концентрирует внимание скорее на конкретных терминах, чем на действительной социальной структуре и функциях, скоро безнадежно увязнет в трясине их противоречащих значений» [Мандельбаум, 1970, с. 147]. В повседневной жизни индийцы словом «готра» называют совершенно различные вещи. Чаще всего они употребляют его для обозначения экзогамной группы внутри джати. Главное назначение готры — регулирование брачных отношений.

Если бы экзогамный круг замыкался кланом, то в существовании термина «готра» не было бы необходимости. Но дело в том, что экзогамия не ограничивается кланом. У некоторых каст браки между определенными кланами запрещены. В таком случае группу родственных кланов, близкую к понятию «фратрия», и следует считать готрой. Так, у некоторых высоких джати Северной Индии браки запрещены между родственными группами, которые они и называют готрами. Каждая такая группа включает в себя несколько кланов: собственный, матери, бабушки по отцовской линии и бабушки по материнской линии.

Линиджи, кланы и готры не рядоположены в системе джати. Внутри каждой из этих категорий существует иерархия, которая особенно важна в брачных отношениях. Например, у раджпутов Северной и Западной Индии все кланы разделены на четыре иерархически организованные группы, названия которых связаны с солнцем, луной, огнем и змеей. Ранг раджпутского клана часто определяется и местом проживания входящих в него семей и линиджей. Ранги существуют также у маратхов Западной Индии: у них существует пять позиций, ассоциируемых с пятью группами кланов. Причем самый высокий клан может брать невест из идущего вслед за ним. Патидары Чароттара (Центральный Гуджарат), у которых ранжированы деревни, могут брать в жены девушек только из шести деревень, а сами тоже не выдают дочерей замуж за пределы этих деревень. У джатов Северной Индии, которые практикуют деревенскую экзогамию, существует и гипергамия, основанная на ранжировании деревень. В любом случае мужская сторона считается более высокой и предъявляющей требования, тогда как женская — более низкой и удовлетворяющей требования. Семья, линидж, клан, деревня, откуда происходит невеста, имеют в брачных отношениях более низкий ранг, чем аналогичные коллективы жениха [Мандельбаум, 1970, с. 236—238].

По числу критериев, положенных в основу ранжирования подразделений джати, первое место, пожалуй, занимают брахманы каньякубджья в Уттар-Прадеше. Каждое из 46 брачных подразделений имеет свой набор качеств, включающий упадхи (фамилию), готру, асами (место в генеалогической линии), традиционное место проживания и бишвас (оценочный ранг) [Мандельбаум, 1970, с. 238].

Итак, каста, как мы уже подчеркивали, прежде всего — группа реальных или возможных родственников. Родственная связь по мужской и женской линиям представляет собой главную скрепу, которая стягивает кастовую общность в единое целое. На базе родственной связи построена ее элементарная «видимая» структура: родственная связь служит той линией, которая отделяет одни касты от других, делит общество на «своих» и «чужих». Однако функции касты в традиционном обществе не сводились только к физическому воспроизводству человека. Они обнимали практически все его социальные роли. И хотя традиционный человек не воспринимал их вне родственной связи, для последующего анализа важно вскрыть структуру этих вторичных социальных связей.

Вторичные связи между членами кастовой общности в традиционном обществе чрезвычайно многообразны — это общность социального положения, профессии, языка, культуры, образа жизни, совместного проживания на определенной территории и т. д. Это и связи, вытекающие из единства ценностей и норм поведения. Наконец, это связи организации и управления.

Наиболее общей категорией, выражавшей эти вторичные, социальные связи, в традиционном обществе был статус касты. Статус — категория синкретическая и внутренне противоречивая. Формально — это позиция касты на священной шкале чистоты и осквернения, результат кармы. Это значит, что статус аскриптивен по своей природе, т. е. приобретается фактом рождения. Перемена ритуального ранга для индивидуумов теоретически возможна только в следующих перевоплощениях души. Для предков, для ныне здравствующего поколения кастового коллектива и его потомков статус — величина постоянная. Но, с другой стороны, статус не может выражаться иначе, чем через материальные признаки, среди которых главенствующее положение занимает социальная позиция группы и ее образ жизни. Материальный, светский элемент статуса в отличие от сакрального — величина переменная. Он зависит и от стихийных сил общественного развития, возносящих одни кастовые группы в верхние слои общественной структуры и низвергающих другие вниз, и от целенаправленных действий людей, их поведения. В этом, последнем смысле статус можно рассматривать и как категорию достижительную. И именно социальные факторы в конечном счете играют определяющую роль. По существу, статус, говоря словами Ф. Энгельса, представлял собой «фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражение, в котором земные силы принимают форму неземных» [Маркс, Энгельс. т. 20, с. 328].

Среди материальных детерминант статуса очень важную роль, как можно догадаться, играло место кастовой группы в системе собственности, и прежде всего земельной. То, что каждая каста имела предписанную традицией профессию, уже определяло ее отношение к земле. Брахман мог владеть землей, но не имел права трудиться на ней. Если он прикасался к плугу, его статус понижался. К. Бхаттачарья приводит длинный список «деградировавших» брахманских каст, которые в силу необходимости были вынуждены заняться земледелием. Для кшатрия не было таких строгих запретов, и потому кшатрийские касты могли выступать в качестве землевладельцев и земледельцев (на «своих» и арендованных участках). Физический труд — удел вайшьев и шудр, и потому именно эти категории каст, вероятно, составляли основу земледельческого населения.

Традиция довольно строго обозначает место в системе землевладения ремесленников и «чистых» слуг: они могли иметь землю как вспомогательный источник существования и только до тех пор, пока выполняли свои основные обязанности. Неприкасаемые, т. е. «нечистые», касты не располагали правом иметь землю. «Во всей Индии на париев смотрят как на рабов других каст и обращаются с ними с большой жестокостью. Едва ли где-нибудь им позволяется обрабатывать землю для своей

собственной пользы. Они обязаны работать на другие касты, которые за минимальную плату требуют от них тяжелого труда» [Дюбуа, 1959, с. 49]. Неприкасаемый землевладелец и даже земледелец просто немыслим в традиционном индийском обществе. Его не мог бы обслуживать брахман, «чистые» ремесленники и слуги; община как целостность не была бы способна функционировать.

В индийской традиционной общине землей владела, как правило, группа семей из каст высокого статуса. «Одной из принципиальных черт, поддерживающих иерархически организованное сельское общество, всегда была концентрация землевладения. В большинстве индийских деревень земля находится в руках членов одной или двух кастовых групп, и это обстоятельство дает им возможность цепко держать деревенскую экономику в своих руках», — писал Р. Ретцлаф [Ретцлаф, 1962, с. 7]. Такая монополия на землю складывалась исторически. Землевладельцами часто выступали потомки основателей деревни. Но земля могла перейти в руки других каст, поселившихся здесь позднее. Она могла быть передана им в качестве пожалования за верную службу правящей династии. Тогда владельцами земли становились они, а первоначальные владельцы низводились до положения пользователей. При завоеваниях также земля нередко поступала в распоряжение кланов победителей. Связь статуса касты с землевладением отнюдь не означает, что всегда и везде новые землевладельцы принадлежали к исконно высоким кастам. В долгой и драматической истории Индии было немало случаев, когда власть и земля попадали в руки представителей более низких каст. Но кастовое общество не терпело такой аномалии. Завоеватели присваивали себе по праву сильный высокий кастовый ранг, и все входило в привычное русло.

Как следует из сказанного, статус касты был связан и с местом данной касты в системе политической власти. Так как государство в конечном счете было верховным собственником земли, место кастовой группы в системе собственности на землю и ее место в системе власти, по сути дела, были неразделимы.

Статус всегда был связан с характером труда. Самым «чистым» считался труд священнослужителя, наставника, учителя, умственный труд вообще. Физический труд оценивался ниже. Однако в целом из всех видов физического труда наивысшим статусом пользовалась обработка земли. При этом было важно, обрабатывала ли данная каста свой участок (на правах владельца или пользователя), или же она трудилась на чужом поле. В первом случае статус был выше, чем во втором. Ремесло, как вспомогательная сфера труда, оценивалось ниже земледелия. Ремесла, обслуживающие земледелие (за исключением кожевенного промысла), хотя и ценились ниже земледелия,

все же были уделом «чистых» каст. Услуги — бритье, стрижка, стирка белья ценились еще ниже, поскольку человек, оказывающий их, имеет дело с «нечистыми» субстанциями. На самой низкой ступени иерархии труда располагались уборщики, ассенизаторы, поскольку им приходится соприкасаться с самыми оскверняющими субстанциями и предметами — выделениями людей и животных, шкурами павших животных и т. д. По этой же причине крайне низко оценивался и труд ремесленника-кожевника.

Профессия — очень важный детерминант касты и ее статуса. Уже в самом названии касты обязательно присутствует элемент ее профессиональной принадлежности. Брахман буквально означает «человек, который читает молитвы». Торговые касты, которые носят названия «вани», или «бания», происходят от санскритского корня со значением «торговать». Слово «джат» на пенджаби означает «земледелец», «крестьянин», то же самое значат слова «веллала» (на тамили), «воккалига» (на языке каннада). Названия животноводческих каст часто включают слово «го» или «гау», которое на санскрите означает «корова» [Гхурье, 1969, с. 31—32].

В названиях ремесленных каст присутствуют указания на материал, используемый для обработки, или инструмент, с помощью которого производятся изделия, или сам продукт производства. Например, «сони», или «сонар» (хинди и другие языки), — золотых дел мастер — происходит от слова «сона» — «золото». «Лохар», «тамбат», «кансар», «тхатхера» (хинди) означают и названия каст и соответственно тех, кто работает с железом («лоха»), медью («тамба»), бронзой («канса»). Названия каст плотников — «бархан», «тартхан», «татчан» и «сутар» — происходят от названия материала (дерево) или инструмента, которым он обрабатывается. Названия каст ткачей, скажем, «бункар» и «джория», на местных языках означают «собирать вместе нити», тогда как «танги», «кошки», «батва», «батанулкаран» связаны с терминами, означающими виды шелковых изделий.

«Кумбар», или «кумбхар», — дословно «горшечник». «Тили», или «тели», название касты маслобойщиков, происходит от слова «тель» («масло»). «Луния» означает касты, чья специальность добыча соли и торговля ею. «Даркар» — это тот, кто плетет веревки, а «банспхор» (корзинщик) — букв. «человек, который расплющивает бамбук». Слово «чамар» буквально означает «кожевник», «человек, обрабатывающий кожу» от санскритского «чарма» («кожа») [Гхурье, 1969, с. 32].

Тесная связь касты с профессией дала основание некоторым ученым полагать, что кастовые границы определяются именно профессиональным признаком. На этой позиции, в частности, стоит и Д. С. Гхурье. Однако с этой точкой зрения невозможно согласиться. Каждая профессиональная группа обычно

включает в себя множество эндогамных групп, которые и составляют первичные группы, вступающие затем в различные социальные и политические взаимоотношения. В одной только Махараштре имеются сотни эндогамных групп среди брахманов. Каждая из этих джати не вступает в браки с другими, придерживается собственных обычаев. В Пуне есть несколько джати ювелиров: сонары, лат-сонары, дайватсия-сонары и т. д. И хотя все они занимаются обработкой золота и называются сонарами, каждая из этих групп представляет собой независимое эндогамное образование. Все эти джати не смешиваются друг с другом и не принимают пищу совместно.

Наконец, статус связан с образом жизни. Как отмечал Т. Бейделман, «ритуально более высокие касты, вроде брахмана или раджпута, должны выполнять больше ритуалов, церемоний, освящений в связи с вступлением в новые фазы жизни, иметь больше праздников и т. д., чем низкие касты. Они в отличие от более низких каст не должны сами бриться, стирать одежду, выполнять физическую работу, есть определенные виды пищи и т. д.» [Бейделман, 1959, с. 16]. К высоким кастам предъявляются более строгие требования в отношении осквернения и соблюдения «чистоты». Поэтому они нуждаются в услугах большего числа других каст, оберегающих их от скверны.

Диалектическое противоречие между идеальными и материальными, аскриптивными и достижительными компонентами статуса традиционное общество снимало, вернее, преодолеvalo посредством категории варны. Варна — сакральное понятие. Число варн постоянно, а их порядок неизменен. Но количество джати и их иерархия внутри варны нигде не фиксированы. Статус каждой данной локальной кастовой группы складывался под влиянием объективных и субъективных факторов — положения джати в местной системе социальной стратификации и оценок этой позиции локальным социумом (престиж). Поскольку в силу исторических и природных условий положение групп в местных системах может быть разным, а иерархий ценностей большой и малой культурных традиций могут не совпадать, статусные и престижные позиции конкретных джати и даже их сегментов могут быть различными в различных местных системах. Одна и та же каста может занимать более высокую позицию в одном районе, чем в другом.

Отсюда следует, что в кастовом статусе заложены элементы острейших противоречий, что кастовое общество — общество напряженных престижных интересов. Для каждой отдельной касты ее собственный образ жизни — ее привилегия, а скрупулезное следование традиции и предписаниям — источник самоуважения и престижа в обществе. Но постоянство образа жизни — предмет заботы не только самой касты, но и всего общества, ибо любая перемена в поведении любой группы воспринималась как незаконное покушение на права и привилегии других. По-

этому в положении и образе жизни касты не может быть мелочей. Все подвергается детальной регламентации.

Одежда, жилище, имя, манера держаться, язык, на котором разговаривают между собой люди, обычаи и ритуалы — все служит признаком происхождения, ранга и престижа. Важным показателем статуса является священный шнур, переброшенный через плечо. Шнур имеют право носить первые три, или «дваждырожденные», варны: брахманы, кшатрии и вайшьи. Но и среди этих варн существует строгая регламентация. Брахманам разрешается носить шнур из хлопка, кшатриям — из пеньки, а вайшьям — из шерсти [Хаттон, 1963, с. 85—86].

Строго регламентируются религиозные обряды. Ведические, т. е. основанные на ведах и потому считающиеся особенно священными, ритуалы могли выполнять только высшие касты (брахманские). В 1843 г. один ученый-брахман советовал Комитету просвещения г. Бомбея не печатать некоторые священные книги, поскольку, став общим достоянием, они лишатся своей «святости» [Гхурье, 1969, с. 13]. Пуранические обряды считаются менее священными, поэтому шудрам предписывалось выполнять именно их. «Нечистым» кастам при совершении религиозных обрядов запрещалось прибегать к услугам священников из брахманской варны.

Кастовая иерархия проявлялась и в том, какие касты и каким образом посещают храмы. Доступ в наиболее святые места разрешается только брахманам. «Чистые» шудры и даже представители некоторых высоких каст не имели права туда входить. «Нечистые» касты, особенно неприкасаемые, не допускались в храмы вообще.

Каждая каста поклонялась своему божеству. Поэтому, как шутиливо заметила Т. Зинкин, в каждой индийской деревне храмов больше, чем церквей в Риме [Зинкин, 1962, с. 34]. В деревне Рамкхери (Мадхья-Прадеш) с населением 919 человек насчитывалось 44 храма, 13 из которых посвящены одному и тому же божеству, но принадлежат разным кастам. Каждая варна и каждая каста имеют свои праздники. Так, Сраванипурнима — это праздник брахманов, Виджьядасами — кшатриев, Дипавали — вайшьев и Холи — шудр [Прасад, 1957, с. 10].

На юге Индии членам всех каст, кроме брахманов, было запрещено прикрывать верхнюю часть тела. До 1875 г. это правило действовало и в отношении женщин из низких каст. Некоторые низкие касты, такие, как ижавы и шананы (собиратели пальмового сока на Малабарском побережье), не имели права носить зонты, обувь, золотые украшения. Традиция строго предписывала, из какого материала и какого типа должны строиться жилища для каждой касты. Низким кастам на Малабарском побережье запрещалось строить дома выше одного этажа. На Малабаре даже типы построек носили названия каст [Прасад, 1957, с. 12—13].

Символом статуса являлась фамилия и даже имя человека. Примерами брахманских имен среди брахманов панч-гаур служат Мисра, Оджда или Джха, Чоудри, Рой и т. д. Кшатрии часто называли своих детей Ананд, Бхусин, Сури, Гхош, Датта, банья употребляли имена вроде Синха, Дхани, Садху. Неприкасаемые не имели права сами давать имена своим детям: это право принадлежало джаджману, на земле которого жил и работал неприкасаемый, или же должностному лицу из кастовых индусов. Обычно ребенку давали имя по названию дня недели. «Если вы родились в пятницу в области, где говорят на языке хинди, — отмечает Х. Айзакс, — то, возможно, вас назовут Мангал». Часто неприкасаемых называли именем какого-нибудь предмета, например Панхи, что означает «башмак». Давались и более оскорбительные имена [Айзакс, 1965, с. 46].

Традиция предписывала и манеру поведения для каждой касты. Так, брахман никого не приветствовал при встрече, кроме брахманов. Он даже не склонял головы перед божествами в доме шудры. Напротив, низкие касты всем поведением должны были подчеркивать свое униженное положение. Говоря о себе, члены низких каст должны были употреблять уничижительные эпитеты. Если речь шла о частях тела, то нужно было добавлять «старый» — «мой старый глаз», «мое старое ухо». Если разговор шел о детях, то их называли не иначе, как «телята» или «обезьяны». Неприкасаемые должны были называть серебро, которым они владели, медью, рис — мякиной и т. д. В присутствии брахманов низкие касты Малабара называли свои жилища не иначе, как «навозная куча». Существовали определенные формы обращения. Наиров нужно было называть «королями». Пулаян не мог говорить от первого лица — «я»; он говорил «твой раб» [Хаттон, 1963, с. 86].

Каждая каста ревниво охраняла свои реальные и мнимые привилегии от покушения со стороны других каст. Например, в Тамилнаде шла вечная вражда между брахманами, принадлежащими к группам правой и левой руки. Брахманы правой руки, считая себя выше брахманов левой руки, требовали для себя ряда исключительных привилегий: права ездить верхом во время процессий, иметь знамена и штандарты определенного типа, устанавливать свадебные навесы на 12 столбах. Они настаивали на том, что брахманы левой руки имеют право сооружать навесы только на 11 столбах. На Малабарском побережье высокие касты не разрешали низким кастам кремировать своих покойников. Если пулаян строил себе более вместительный и богатый дом, чем предписано традицией, то «разгневанные шудры» разрушали его [Хаттон, 1963, с. 87]. Только брахманы имели право восседать на скамейке в форме черепахи. Если на скамью садился член более низкой касты, его ожидала серьезная кара вплоть до смертной казни.

Статус, его детализированная символика были объектом

ожесточенной борьбы в обществе. В этой борьбе своеобразно отражались социально-классовые противоречия традиционной Индии. Положение, высказанное А. Г. Парандже в отношении современной Индии: «С экономической точки зрения межкастовые конфликты представляют собой борьбу между имущими и неимущими», — в еще большей степени справедливо для доколониальных условий [Парандже, 1970, с. 37].

Поскольку образ жизни касты был реальным выражением ее статуса, а статус, как и все другие связи, выступал как непосредственное выражение родственной связи, то постоянство образа жизни, поддержание присущих данной группе образцов поведения рассматривалось как условие самого ее существования. Если член касты строго придерживался принятых норм поведения, он имел хорошую репутацию, содействовал росту престижа своей семьи, своего линиджа и клана, повышал их позиции внутри своей джати и в рамках данной местной системы. Не исключено, что благонамеренность вознаграждалась и материально. Ведь доходы кáминов в значительной мере зависели от воли джаджманов. Хорошему кáмину могли чаще перепадать различные блага — одежда, утварь и другие подарки. Община могла щедрее вознаградить его добропорядочность, выделив более плодородный участок земли и т. д. Нарушая же кастовые правила, человек наносил ущерб престижу всех, кто был связан с ним кастовыми узами, и общины в целом. Утрата репутации неизбежно влекла за собой ухудшение общественного и материального положения.

Однако помимо этих стихийных механизмов в касте существовал институционализированный механизм контроля и управления в виде запретов, наказаний, органов власти и правосудия.

В уголовном кодексе кастового общества самым суровым наказанием было отлучение от джати. Оно могло быть временным или постоянным, но всегда означало полный ostracism. Всякий контакт с изгоем осквернял всю касту. Никто не мог с таким человеком разговаривать, есть, пить, сидеть рядом, оказывать ему помощь. Изгнание нередко означало выдворение из деревни с применением физического насилия [Зинкин, 1962, с. 12]. Когда человека исключали из касты, то никто из его друзей и родственников, а также земляков не мог пользоваться его гостеприимством. В свою очередь, его не приглашали в дома знакомых и родственников. Он не мог найти жениха или невесту для своих детей. Его замужним дочерям нельзя было посещать дом отца. Священнослужитель, парикмахер и прачка не могли его обслуживать. Даже в случае смерти члена семьи изгоя родственники не могли участвовать в похоронных церемониях [Бхаттачарья, 1968, с. 13]. В традиционном обществе изгнание из касты было равносильно смертному приговору.

Изгнанием из касты карались самые тяжкие преступления.

Д. Н. Бхаттачарья отмечает, что в конце XIX в. поводом для исключения из касты служили: обращение в христианство или мусульманство, путешествие в Европу или Америку, женитьба на вдове, публичный отказ от священного шнура, употребление в пищу говядины, свинины или мяса птицы; принятие еды, приготовленной мусульманином, христианином или индусом низкой касты; выполнение функций священнослужителя в доме шудры низкого ранга, уход из дома мужа с аморальной целью, беременность вдовы [Бхаттачарья, 1968, с. 13]. К числу тяжчайших преступлений индусского общества относится также оскорбление брахмана, убийство коровы, нарушение правил общения с другими кастами [Хаттон, 1963, с. 103].

При определении наказания кастовое общество, будучи обществом развитого престижного сознания, особое внимание уделяло унижению человека. Хаттон пишет, что индус, убивший корову, должен был совершить поход к святым местам, неся с собой коровий хвост на палке. Его могли заставить надеть на себя шкуру дохлого животного, носить веревку на шее, ходить с пучком соломы во рту.

В уголовном кодексе касты значительное место занимали наказания, имевшие связи с «очистительными» ритуалами. Так, например, нарушителя могли присудить к тому, чтобы он сходил на берег Ганга и съел горсть песка с его священных берегов, просидел в воде несколько суток или выпил воду, в которой брахман омыл свои ноги. Наиболее верным «очистительным» средством служила так называемая панчамрита («пять нектаров»): смесь коровьего молока, простокваши, масла, навоза и мочи. Прощение отступника, восстановление его прав в группе символизировалось совместной трапезой с членами своей джати. Трапеза, естественно, устраивалась за счет нарушителя. И расходы по ее организации ложились немалым бременем на семью провинившегося. У касты балахи (дистрикт Нимар, штат Мадхья-Прадеш) сохранилось предание, согласно которому сын почтенных родителей был смертельно оскорблен тещей (она ударила его по лицу сандалией), за что вся группа родственников тещи и она сама были исключены из касты. После нескольких месяцев всеобщего ostracism исключенные взмолили о пощаде. Джати простила их, и в знак примирения нарушители устроили трапезу, на которую съехались гости из 80 деревень. Одних только лепешек было съедено полторы тонны, не считая прочих угощений [Мандельбаум, 1970, с. 281]. Конечно, люди склонны к преувеличениям, особенно если речь идет об их собственной щедрости. Вероятно, без преувеличений не обошлось и в данном случае, но порядок цифр говорит сам за себя.

Важным элементом системы управления кастой являются лидеры всех уровней — от деревни до джати. По традиции, пост лидера наследуется по мужской линии. В задачи лидера вхо-

дит поддержание дисциплины в касте, сохранение ее целостности, т. е. урегулирование споров, противоречий между ее членами и подразделениями, представительство в межкастовых отношениях и контактах, защита интересов своей группы и т. д. Традиция выработала определенный набор характеристик эффективного лидера. Лидер представляет самую уважаемую семью, он должен быть достаточно стар, ибо в традиционном обществе возраст служил гарантией знания обычаев, правил и ритуалов. Он должен быть хорошо обеспечен и щедр, чтобы иметь возможность с достоинством принять своих визитеров, одаривать своих сообщников по случаю празднеств, ритуалов, на которых ему выпадают руководящие и наиболее престижные роли. Манерой управления он должен походить на отца большого семейства. Он должен быть справедливым, ставить интересы своей группы выше личных. Он должен быть терпелив, мягок, сердечен, но в то же время строг и непреклонен, когда это требуется. Авторитет лидера можно сравнить только с авторитетом главы семьи. Одного его слова часто бывает достаточно для наведения порядка в возглавляемом им коллективе.

У многих каст система управления не ограничивается лидером, но включает в себя и кастовые советы старейшин — так называемые панчаяты. Во главе панчаята стоит староста — сарпанч (на хинди букв. «глава пятерки»). Пост сарпанча в традиционном обществе был наследственным. Сарпанч пользуется значительными привилегиями и обладает символами престижа. Так, например, у веллалов района Тирунелвели во время собрания панчаята сарпанч сидит, в то время как остальные члены стоят. У некоторых других каст только сарпанч имеет право ездить на коне, носить зонт, золотые украшения и т. д. Члены касты бокша (Уттар-Прадеш) своего сарпанча именуют раджей. Глава панчаята нередко располагает большой, а иногда неограниченной властью [Хаттон, 1963, с. 102].

В юрисдикцию панчаятов входят все вопросы, касающиеся жизни и деятельности членов касты. «Совет касты эффективно контролирует поведение членов своей касты и наказывает всякие отклонения. Таким образом, касты имеют органы социального контроля и санкций, которые аналогичны соответствующим государственным органам. Вот почему касту называют государством в государстве и королевством в королевстве» [Карве, 1968, с. 34].

Панчаяты могли существовать на всех уровнях кастовой общности: на уровне общины, линиджа, готры, джати. Лидеры нижних звеньев входили в состав панчаятов более высоких уровней. У ижуванов (Тирунелвели) до сравнительно недавнего времени имелись деревенские советы, причем последние избирали по два представителя в совет, который ведал делами группы деревень. В свою очередь, совет каждой из таких групп вы-

бирал пять членов в более высокие инстанции: в совет наду, юрисдикция которого распространялась на всю лингвистическую область. Такую же систему имели панникары (Мадрас), гуджары (Северная Индия) [Хаттон, 1963, с. 100—101].

Помимо формальных органов управления большую роль в поддержании дисциплины и порядка в рядах джати, особенно на низших ее уровнях, играл и играет, как мы уже отмечали, неформальный контроль в лице общественного мнения, выражающийся в одобрении или осуждении действий людей и соответственно в моральном и материальном вознаграждениях или санкциях. У некоторых, особенно у высоких, каст эффективность этого вида контроля настолько велика, что они обходятся без формальных органов управления. Лишь в чрезвычайных обстоятельствах им приходится прибегать к помощи панчаятов или других органов, создаваемых специально для этого случая.

Таким образом, кастовая общность связана множеством уз самого различного свойства. В сознании традиционного человека все эти связи воспринимались в органическом единстве как элементы родственной связи. Ослабление какого-либо из элементов воспринималось как ослабление родства и могло привести к расщеплению касты на две и более группы, которые оформлялись в самостоятельные эндогамные джати. Среди главных причин расщепления джати можно назвать следующие: а) прекращение регулярного ритуального общения; б) перемена образа жизни — профессии, обычаев и т. д.; в) изменение статусных позиций и престижа у какой-либо части джати.

Расщепление касты редко имело характер одноразового акта, например по решению кастового панчаята, хотя значение волевого начала нельзя сбрасывать со счетов. Чаще всего разрыв отношений отколовшейся группы с материнской подготавливался исподволь, стихийно и проявлялся в нарастании различного рода ограничений общения, которые в конечном счете выражались в прекращении брачных контактов между группами. Окончательного разрыва могло и не произойти в том случае, если изменившиеся условия устраняли для него почву. Тогда контакты учащались, ограничения снимались и группа вновь возвращалась в лоно джати в качестве полноправного ее члена.

Такую промежуточную форму кастовой группы, находящейся на пути ее отделения от материнской джати или полного слияния с ней, и следует, с нашей точки зрения, считать подкастой. Термин «подкаста» утвердился в литературе давно и всегда служил «палочкой-выручалочкой» там, где исследователи сталкивались с трудностями определения границ касты. Но содержание этого термина постоянно менялось. Когда в науке господствующей была точка зрения на касту как на синоним

варны, подкастой считали джати и их крупные группировки, позже получившие название «пучков» (англ. clusters). Английские чиновники, проводившие переписи, полагали главным признаком касты профессию. За касту они принимали «пучок» профессионально-родственных каст, а входившие в этот «пучок» джати классифицировали как подкасты. По мере того как в литературе все больше утверждалось мнение, что в основе касты лежит родственная связь, а ее границами служат пределы эндогамии, понятие касты стало ассоциироваться с джати. Но термин «подкаста» сохранился. Он и до сих пор употребляется как синоним джати теми исследователями, которые не признают родство за главный признак касты. К числу таких авторов можно отнести Адриана Мейера, считающего критерием касты ее способность выступать в роли эффективной социальной группы [Мейер, 1960, с. 4]. Все подразделения этой «эффективной» социальной группы — родовые, локальные, функциональные и т. д. — являются подкастами. Другую крайнюю точку зрения высказал Й. Атал, который решительно возражает против употребления термина «подкаста» в смысле «пучка» каст, но вместе с тем заблуждается, на наш взгляд, в том, что касается джати. «Подкаста как термин... означает подразделение более крупной касты. В случаях, когда кастовая группа раскололась на несколько меньших *эндогамных* (курсив мой. — А. К.) групп, употребление этого термина в отношении такой группы правомерно» [Атал, 1968, с. 9].

Как же обстоит дело в действительности? Существует ли реальия, которую можно обозначить термином «подкаста»? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к процессу возникновения новых каст. Он достаточно полно описан еще «классиками» — Х. Х. Рисли, Д. Х. Хаттоном и др. Доказано, что касты образуются путем как включения в кастовое общество, а вернее, в межкастовое взаимодействие племенных, этнических и других групп, так и расщепления джати. Именно второй вариант заслуживает более подробного рассмотрения. «Тенденция многих каст раскалываться, выделять из себя новые эндогамные единицы существует с очень давних времен», — пишет Д. Х. Хаттон [Хаттон, 1963, с. 51]. Схематически расщепление происходит следующим образом: между двумя подразделениями касты в силу тех или иных причин начинают ослабевать контакты. Сначала изоляция носит неполный характер: одна группа, чаще всего инициатор отделения, берет себе в жены девушек из материнской касты, но отказывается отдавать туда своих невест, подчеркивая тем самым свое превосходство над ней. Затем наступает полный разрыв, когда выделившаяся часть вообще прекращает брачный обмен с родственной кастовой группой. Хаттон приводит множество таких примеров. Каста кхатик (мясников) раскололась на касты беканвала (от англ. bacon плюс суффикс хинди «вала», т. е. «бэконщики») — мясников,

разделяющих свиньи туши, райгаров — плотников, сомбата — плетельщиков веревок, мевафарош — фруктощиков и т. д. Кайбартхи Бенгалии, в прошлом племя, сами себя считали единой кастой. Они занимались сельским хозяйством и рыболовством. С течением времени представители земледельческой части касты, полагая рыболовство низким занятием, стали требовать более высокого приданого за невест из рыбацкой части касты, а сами отказались от выдачи замуж своих дочерей рыбакам. В конце концов брачные отношения между ними прекратились. Вместо одной касты образовалось две эндогамные единицы — халия кайбартха (от «хал» — плуг) и джалия кайбартха (от «джал» — сеть). Во времена Хаттона в процессе распада находилась и каста дханук в Соединенных провинциях (нынешний Уттар-Прадеш). В южной части дистрикта Канпур каста распалась на пять самостоятельных эндогамных групп — лаунгбарса, бадник, катхария, хазари и тайхал. Но в восточной части дистрикта лаунгбарса и бадник еще поддерживали гипергамные брачные отношения (мужчины бадник брали в жены девушек лаунгбарса, но отказывались выдавать за лаунгбарса своих невест). На северо-западе дистрикта Канпур складывалась иная ситуация — только хазари и тайхал выделились в самостоятельные касты, тогда как прочие группы допускали в той или иной степени смешанные браки [Хаттон, 1963, с. 52].

Как бы далеко ни расходились джати, в их памяти и официальной генеалогии сохраняется факт их бывшего родства, а нередко и чувство родственной близости, хотя, как часто бывает среди родственников, это сознание не обязательно является достаточной гарантией добрых отношений. Обстоятельства могут сложиться так, что процесс расхождения замедляется или прекращается. Наблюдались случаи, когда брачные отношения между кастами, ведущими свою генеалогию от одного предка и разошедшимися далеко — вплоть до полного разрыва брачных контактов, восстанавливались вновь. Причины слияния столь же многообразны, как и расщепления. Это и малочисленность кастовых групп, которая ставит под угрозу процесс их физического воспроизводства, и выравнивание статусов, устраняющее первопричину раскола, и многое другое.

Иными словами, в процессе расщепления и слияния имеется некий переходный период, когда вновь образующиеся джати еще не оформились окончательно. Именно для такого периода характерно существование подкаст. В случае расщепления в роли подкасты будет выступать отделяющаяся часть, которая уже конституировалась в функциональном, ритуальном и других отношениях, но еще не порвала брачных контактов с соответствующей группой или группами материнской касты. В случае слияния подкастами можно считать когда-то самостоятельные джати, но уже в значительной мере утратившие замкнутый эндогамный характер, хотя еще и сохраняющие определенные

ограничения брачных отношений с той или теми джати, на базе которых создается новая каста.

Теоретически подкаста может возникнуть на любом уровне кастовой структуры — на уровне семьи, линиджа, готры. Важно при этом, чтобы в ее составе оказались минимум две экзогамные единицы, иначе она не сможет обеспечить свое воспроизводство. Поэтому самый простой путь к возникновению подкасты лежит через взаимодействие подразделений из минимум двух экзогамных линий джати, т. е. группа семей, линиджей и т. д. одной готры ограничивает свои брачные отношения исключительно группами другой готры. Но возможно образование подкасты, а в дальнейшем и касты из групп одной родовой линии, особенно если родоначальников данной линии и участвующих в кастообразующем процессе отделяет достаточно большое число поколений.

В традиционном обществе наиболее эффективной единицей социального действия выступала не вся джати, а ее местные подразделения, размер и конфигурации которых определялись возможностью поддерживать регулярные личные контакты. К ним прежде всего следует отнести кастовые общины соседства. Под кастовым соседством мы имеем в виду общность, членство в которой определяется принадлежностью к касте и совместным проживанием на ограниченном участке сельской или городской территории. На различных индийских языках они известны под названиями «бирадари», «бхаячара», «тхок», «пана», «мохалла» и т. д.

«Веками расположение деревенских домов определялось в соответствии со статусом их хозяев в местной кастовой иерархии, — пишет Г. Н. Мудирадж. — Практика размещения кварталов, населенных разными кастами, в отдалении друг от друга, их группировка в зависимости от ритуальной чистоты и осквернения более или менее равно характеризовала сельские общины во всех лингвокультурных районах Индии... То, что члены одного и того же эндогамного подразделения, обладающие общими культурными чертами, населяют, по традиции, один район, — подчеркивает Г. Н. Мудирадж, — обычно придает им особый однородный характер и сходство с общиной» [Мудирадж, 1973, с. 16—17].

Кастовые общины соседства были характерны и для городов. Многие наименования районов, улиц или кварталов в деревнях и старых городах до сих пор отражают название кастовых групп. Численность жителей таких мохалла колеблется от десятков до десятков тысяч человек. Там, где эта численность настолько велика, что не позволяет жителям знать друг друга в лицо, мохалла разбиваются на меньшие единицы — тхоки, пана и т. д.

Кастовая община соседства — это не просто концентрация членов той или иной кастовой общности на части деревенской

или городской территории, а сложная социальная организация, которой присущи однородность культурной среды, групповая сплоченность, а нередко и формальная организация. В своей традиционной форме кастовая община соседства является многофункциональной группой. Она обнимает производственную деятельность человека, профессия которого определяется традиционным занятием касты, в ней замыкается большая часть его семейных и родственных связей.

Кастовая община соседства нередко выполняет роль экзогамной группы. О. М. Линч, изучавший Бхимнагар — мохалла чамаров в г. Агре, обратил внимание на то, что его жители называют друг друга братьями. Вдовы и девушки считаются дочерьми мохалла и пользуются всеобщей защитой. В Бхимнагаре не одобряются браки между жителями мохалла, даже если они не состоят в реальном родстве.

Контактный тип общения в кастовых соседствах обеспечивает механизм неформального контроля над поведением жителей, который в традиционной группе соседства дополняется контролем формальным. Такие соседства, как правило, имеют свои панчаяты. Х. Доши рассказывает, что нарушители кастовых правил в общине пателей-кадава в Ахмадабаде до совершения очистительных ритуалов или выплаты штрафа общине не имели права зажигать в своих домах свет, устраивать угощения и т. д.

К традиционным единицам социального действия относится и линидж. У некоторых джати даже в наши дни именно линидж является распорядителем земли. Солидарность членов линиджа бывает подчас очень велика, хотя она неизбежно ослабевает у семей, разделенных несколькими поколениями. Члены линиджа помогают друг другу в полевых работах, совместно отстаивают свой статус, участвуют в урегулировании семейных неурядиц и выступают в защиту своих интересов. В середине прошлого века именно линиджи были основной единицей социальной организации. Главы линиджей были ответственны за уплату налогов, за рекрутирование солдат в армию правителя.

Итак, в структурном отношении традиционная каста представляла образование, основанное на органическом единстве первичных (родственных) и вторичных (социальных)* связей. В силу господства коллективных форм и неразвитости частной собственности, низкого уровня развития материального производства и подчиненного положения экономических связей в обществе, нерасчлененности сфер общественной жизни и социальных ролей личности доминантным началом в кастовой общности было родство. Вторичные связи выступали как имманентное свойство родственной связи. Противоречия между различными элементами кастовой связи сглаживались или подавлялись социально-экономическими условиями традиционного общества, низкими темпами его развития, неизменностью основных ком-

понентов базиса и надстройки. Будучи главным структурным и функциональным элементом этого общества, каста способствовала сохранению своего социокультурного базиса.

ФУНКЦИИ КАСТЫ

Поскольку «ячейкой» индийского традиционного общества была сельская община, то, вероятно, анализ социальных функций касты следует начать с общинного уровня. В литературе можно иногда встретить случаи употребления слов «община» и «деревня» в качестве синонимов. Но, строго говоря, такое отождествление не всегда правильно. Деревня и община в Индии могут иметь разные конфигурации. Д. Мандельбаум выделяет три типа деревень. Первый — нуклеарный — плотное скопление домов, окруженных полями, иногда с одним или несколькими «спутниками» — хуторами. Второй тип — линейный: дома вытянуты в линию, они окружены огородами и полями. Одна деревня часто переходит в другую. Такие деревни встречаются на западном побережье — в Керале и на Конкане, в районе дельты Ганга в Бенгалии. Третий тип — рассеянный. Это небольшие группы домов, расположенные на некотором расстоянии друг от друга. В этом случае между деревнями также может не быть четких границ. Такие деревни преобладают в горах и предгорьях Гималаев, в холмистых районах Гуджарата и Махараштры. Официальные границы деревни часто не совпадают с теми, которые принимают в расчет сами жители. Бывает и так, что семьи, переселившись в соседнюю деревню, продолжают считать себя жителями прежнего поселения, поскольку сохраняются их основные связи с ним [Мандельбаум, 1970, с. 336—339]. Отсюда видно, какое огромное значение жители придают фактору внутриобщинных контактов.

Точного определения индийской традиционной сельской общины в научной литературе нет. Трудности дефиниции этого института заключаются в его многообразии [см.: Алаев, 1981]. Однако каким бы образом ни пытаться определить индийскую деревенскую общину, совершенно необходимо подчеркнуть два обстоятельства, которые, кстати, отличают ее от общин европейского типа. Первое — наличие каст и второе — специфический характер разделения труда. На обширной территории Индии имелось множество типов общин, различавшихся своими размерами, количеством представленных в них каст. Структурно завершенным (идеальным) типом можно считать такую общину, где представлены касты всех варновых статусов — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, поскольку она обеспечивает наиболее полнокровную жизнь общинного коллектива — производство, управление, ритуал. Но в деревнях, которые попали в

поле зрения современных исследователей, чаще всего мы находим неполный набор этих варн.

Вторая особенность индийской сельской общины состоит в том, что разделение труда в ней осуществляется не внутри семей, а между ними, причем взаимодействующие семьи должны принадлежать к разным кастам, а вернее, к кастам различного статуса. С этой точки зрения индийскую сельскую общину можно было бы определить как систему разделения труда между деревенскими подразделениями различных каст. Эта система межкастового взаимодействия получила название «джаджмани». Джаджмани в той или иной степени дожила до наших дней. В более или менее целостной форме она сохранилась в деревнях Уттар-Прадеша, Кералы, Карнатака, Хайдарабада, Гуджарата, Панджаба и других районов страны. Учитывая то, что отдельные пережитки джаджмани встречаются в городских центрах, можно думать, что в прошлом она распространялась и на значительные сферы городской жизни.

Буквально «джаджман» означает хозяина, который нанимает брахмана для возжигания жертвенного огня. Впервые в научный оборот этот термин ввел У. Уайзер. Однако в других районах система джаджмани имеет другие названия. В Махаращтре она называется балута (плата) или барабалута (двенадцать плат), в Карнатаке, Андхра-Прадеше и Тамилнаду — айя (плата), в Западной Бенгалии — дхара (обычай) и т. д.

У. Уайзер определил джаджмани следующим образом: «Различные касты в индусской деревне... взаимосвязаны оказанием услуг друг другу. Каждая каста обслуживает другие касты. Каждая каста выступает то в роли хозяина, то в роли слуги» [Уайзер, 1969, с. XXIII]. Сам Уайзер был склонен распространять понятие «джаджмани» преимущественно на экономические взаимоотношения каст. Традиционный индеец видел мир по-иному — цельным и нерасчлененным. Для него, религиозно ориентированного человека, было трудно решить вопрос о том, что он предпочитает в каждом отдельном случае — согласие с богами или материальное благополучие. Вряд ли можно согласиться и с теми исследователями, которые относят к джаджмани только услуги, оплачиваемые в натуральной форме. Деньги известны в Индии с незапамятных времен, и они даже стали неотъемлемым атрибутом некоторых ритуалов. Так, в деревне Рампура, которую исследовал Д. Н. Маджумдар, при совершении ритуалов в семьях тхакуров нижестоящие касты приносят денежные дары, которые затем им возвращаются. Короче, наша идея состоит в том, что при нерасчлененности в сознании традиционного человека гражданских и сакральных ролей и функций джаджмани должна была обнимать все сферы взаимоотношений каст.

В джаджмани взаимодействуют две стороны: та, которую обслуживают, называется джаджманом, та, которая обслужи-

вает,—камином. Отношения эти отличаются рядом особенностей. Базисной единицей взаимодействия являются семьи, отношения между которыми поддерживаются из поколения в поколение. Но в роли джаджмана может выступать и община в целом. (Именно она содержит слуг и должностных лиц.) Права джаджманов и каминев передаются по наследству. Когда происходит раздел семей, то наряду с движимым и недвижимым имуществом разделу подлежали также камини и джаджманы. Права джаджмана могут отчуждаться. Но передача прав другим лицам непременно контролируется членами джати.

Отношения джаджман—камин исключительны в том смысле, что каждый джаджман мог иметь только одного каминя данной специальности, хотя количество клиентов у каминя не регламентировалось. Так, прачка мог обслуживать несколько семей земледельцев, тогда как земледелец мог иметь только одного прачку. Камин оказывал услуги своему джаджману и в производственном процессе, и в ритуале, но мог обслуживать только производственные нужды своего хозяина или только ритуальные, хотя, вероятно, такое расчленение функций в традиционном обществе было редкостью.

Как и другие отношения в индийской общине, роли джаджмана и каминя статусно ранжированы: у джаджмана статус выше, чем у каминя. И это связано, в частности, с тем, что, по традиции, считается унизительным принимать подарки от человека другой касты. Некоторые исключения делаются лишь для брахманов [Бейделман, 1959, с. 25].

К сожалению, мы не располагаем описанием джаджмани на примере одной деревни, в которой все стороны этой системы нашли бы достаточно полное освещение. Причин этому много. Во-первых, система джаджмани изучается на современном материале и потому представлена в том виде, в котором она дожила до наших дней. Естественно, что два столетия со времени английского завоевания внесли в нее существенные коррективы. Во-вторых, и в прежние времена она имела немало региональных особенностей, которые за последние два века усилились. В-третьих, на описаниях джаджмани оставили отпечаток профессиональные интересы исследователей и понимание ими этой системы. Поэтому обобщенную модель джаджмани нам придется строить на основе нескольких описаний, заранее оговаривая тот факт, что в реальной жизни она могла встречаться в таком полном виде довольно редко.

Экономическую сторону взаимодействия каст лучше всего описал У. Уайзер на примере деревни Каримпур (табл. 3).

В Каримпуре самые высокие в ритуальном отношении члены общины — брахманы были и главными землевладельцами. Они сами не обрабатывали землю, а сдавали ее в аренду земледельческим кастам. В то время, когда У. Уайзер жил в Каримпуре, только три брахманские семьи практиковали свои тра-

Таблица 3

Межкастовое взаимодействие в деревне Каримпур *

Каста	Статус (варна)	Традиционное занятие	Обслуживается	Обслуживает
1. Брахман	Брахман	Священник и учитель	1—24	1—19
2. Бхат	Приравнивается к брахману	Семейный бард, специалист по генеалогии	1—24	1—19
3. Каястха	Кшатрий	Счетовод, писец	1—24	1—24
4. Сунар	Приравнивается к кшатрию	Золотых дел мастер	1—24	1—24
5. Мали	Шудра	Садовник	1—24	1—24
6. Каччи	»	Овощевод	1—24	1—24
7. Лодха	»	Рисовод	1—24	1—24
8. Бархαι	»	Плотник, одна семья — кузнецы	1—24	1—24
9. Наи	»	Цирюльник	1—24	1—15, 22, 23
10. Кахар	»	Водонос	1—24	1—19
11. Гадария	»	Пастух	1—24	1—24
12. Бхарбхунья	»	Сушильщик зерна	1—24	1—24
13. Дарзи	»	Портной	1—24	1—24
14. Кумбхар	»	Горшечник	1—24	1—24
15. Махаджан	»	Торговец	1—24	1—24
16. Тели	»	Маслобойщик	1—24	1—24
17. Дхоби	Вне варновой системы	Прачка	1—24	1—19, 21—24
18. Дханук	»	Плетельщик матов	1—24	1—24
19. Чамар	»	Кожевник	1—24	1—24
20. Бханги	»	Мусорщик и ассенизатор (христ.)	18—24	1—24
21. Факир	»	Нищий (мус.)	4—24	1—16, 21—24
22. Манихар	»	Продавец стеклянных браслетов (мус.)	4—24	1—24
23. Дхуна	»	Чесальщик хлопка (мус.)	4—24	1—24
24. Таваиф	»	Танцовщица (мус.)	4—24	1—16, 21—24

* [Уайзер, 1969, с. ХХI—ХХII].

диционные, ритуальные занятия. Они осуществляли религиозное обучение молодежи, выступали в роли священнослужителей. Только они имели право читать вслух священные тексты и проводить религиозные церемонии по случаю одевания священного шнура на «дваждырожденных», свадеб, кремации, религиозных праздников.

Бхаты на ритуальной шкале находились на втором месте после брахманов. Они специализировались в области генеалогии, знания традиций, преданий; занимались земледелием. Во время свадеб играли важную роль устроителей церемоний, читали поэмы, восхваляли жениха и невесту.

Каястхи — единственная каста в Каримпуре, имевшая статус кшатриев. Прежде каястхи были служащими общины. У сунаров (ювелиров) ритуальный ранг чуть ниже, чем у каястхов. Они не имели постоянных джаджманов, обслуживая от случая к случаю все касты; занимались ростовщицеством, пользовались услугами других каст. Мали — самая высокая каста шудр в Каримпуре — поставляли для различных церемоний цветы (они обязательны там, где присутствует брахман), листья, употребляемые в качестве столовой посуды, топливо для ритуальных целей, натуральные красители. Мали обслуживали все касты. Каччи — сельскохозяйственная каста, специалисты по выращиванию овощей. Многие брахманы сдавали им свои земли. Вместе с брахманами, бхатами и каястхами каччи являлись джаджманами для многих каст.

Бархаи возводили постройки, изготавливали сельскохозяйственные орудия, повозки, домашнюю утварь, срубы для колодцев, и т. д., а также ремонтировали сельскохозяйственные орудия, жилые и хозяйственные постройки. Одна семья бархаи специализировалась на кузнечных работах.

Кумбхары изготавливали глиняную посуду для воды, молока, зерна, для варки пищи, резервуары для хукки (кальяна). Наи брили и стригли своих клиентов, обрезали им ногти на руках и ногах, делали прически и мыли головы женщинам, наносили краской различные знаки на лице, массировали и умащали тела, выполняли обязанности посыльных, свах. Дарзи шили мужские и женские рубашки, куртки, безрукавки, юбки и кофты. Дхоби обстирывали две трети населения деревни. Чамары снимали шкуры с павшего скота, выделывали их, шили и ремонтировали обувь, изготавливали бурдюки для воды, упряжь. Кроме того, они выполняли самые различные работы у своих джаджманов — работали на полях, ухаживали за скотом, заготавливали кизяк для топки, обмазывали стены хижин глиной и т. д.

Бханги подметали улицы, чистили мусорные ямы, сточные канавы и уборные. Незадолго до прибытия У. Уайзера в деревню они приняли христианство. Мусульманская каста дхунов кроме своей основной профессии практиковала изготовление одеял. Факиры, традиционные нищие, работали на полях в качестве сельскохозяйственных рабочих.

В литературе все еще продолжается спор о том, сколько каст должно участвовать в экономических отношениях джаджмани. Патанджали (приблизительно II в. до н. э.) писал, что в каждой деревне было пять ремесленников, а Нагеша (XVII в.), комментатор Патанджали, считал, что последний имел в виду горшечника, кузнеца, плотника, цирюльника и прачку. В средние века число специальностей росло. В надписях из Карнатака X—XIV вв. их упоминается восемь и двенадцать. Число «двенадцать» и закрепилось в литературе, когда речь идет о сово-

купности лиц, находящихся на содержании общины [см.: Алаев, 1981, с. 67, 130].

Однако нам представляется, что вопрос о числе каст — постоянных участников системы общинного экономического взаимодействия — не имеет принципиального значения. Скорее всего можно говорить о минимальном наборе профессий или занятий, без которых невозможно нормальное функционирование общины. Это земледелие, дававшее зерно — основной продукт питания и главное платежное средство, ремесла, обслуживавшие важнейшие нужды производства и быта (кузнечное, плотничье, гончарное), услуги в «нечистой» сфере занятий, оберегавшие «чистые» касты от осквернения (парикмахер, прачка, уборщик), отправление культа и управление. Что же касается количества каст — носителей этих занятий, то оно могло быть разным. Во-первых, община знала совмещение функций, например отправление культа и управление делами общины, бытовые услуги и охрана общинных границ и т. д. Во-вторых, община нередко пользовалась услугами «приходящих» специалистов. Многие зависело и от того, насколько крепкой в экономическом отношении была община.

В деревне Рампура (около г. Дели), обследованной О. Люисом, межкастовое взаимодействие включало в себя, например, банию (торговца-ростовщика). Его функция состояла в финансировании производственного процесса, в осуществлении экономических связей с внешним миром. Деревенские жители воспринимали банию как члена общины. Помимо торговли зерном и другими товарами бания осуществлял некоторые виды учета в деревне. В частности, он вел запись денежных дарений и займов жителей деревни друг другу. Прежде в обязанность бании входило также взвешивание зерна [Люис, 1958, с. 78]. Его отношения, по крайней мере с семьями брахманов, носили характер джаджмани; банию обслуживали также наи (парикмахер), дхоби (прачка), кумбхар (горшечник), чамар (кожевник) и бханги (уборщик).

В той же Рампуре в прежние времена не было чипи (портного). Одежду для жителей деревни шил портной из соседнего селения Гхеора. Жители убедили его переселиться в Рампуру. С тех пор уже два поколения его потомков жили в деревне. Чипи шили одежду для наи и дхоби в обмен на их услуги. Кумбхар снабжал чипи посудой и получал за это положенную плату зерном. Бханги также выполняли для чипи свою традиционную работу.

Эти примеры могут служить достаточно убедительным свидетельством тому, что в экономической системе джаджмани нет строго очерченного количества участвующих кастовых групп. Она достаточно гибка и при наличии материальных возможностей может найти место для любой кастовой группы.

В деревне Каримпур, обследованной У. Уайзером, в круг

джаджмани входили не только традиционные пять, восемь или двенадцать каст, а двадцать четыре, среди которых наряду с устоявшимся списком профессий фигурируют и те, которые некогда не считались обязательными, — золотых дел мастер, водонос, пастух, портной, торговец, маслобойщик, бард и т. д. Участницами джаджмани были даже две танцовщицы. В начале 80-х годов прошлого века эти женщины были привезены в Каримпур в качестве наложниц. В молодые годы они пели и танцевали на свадьбах и представлениях. Когда они состарились, спрос на их услуги, естественно, упал. Тем не менее одну из них, более привлекательную, продолжали приглашать на празднества [Уайзер, 1969, с. 42—43].

Примечательная сторона джаджмани состоит в том, что в ней принимают участие не только индусы. В Каримпуре в эту систему взаимоотношений входили мусульмане — таваифы, факиры, дхуны, манихары и христиане (бханги). Все эти группы имели своих джаджманов и сами выступали в качестве таковых. Так, джаджманами факиров деревни Каримпур являлись 20 каст, в том числе — брахманы, бхаты, каястхи, сунары, мали, каччи, лодхи; обслуживали их также 20 каст. Традиционным занятием факира, которое входило в систему джаджмани, как считает У. Уайзер, была игра на барабанах во время свадеб и других церемоний.

Манихары снабжали жителей Каримпура браслетами и бусами по случаю религиозных и семейных празднеств. Браслеты в Каримпуре пользовались большим спросом — все женщины (кроме вдов) и девушки носили от двух до шести пар браслетов. На свадьбу невесте требовалось семь пар. Когда рождался ребенок, мать должна была разбить свои стеклянные браслеты и вместо них заказать новые. Манихар снабжал незамужних дочерей своих джаджманов из брахманов, бхатов, каястхов, сунаров, кахаров, гадариев и бхарбхуньев парой браслетов в год «бесплатно».

Дхуна перерабатывал практически весь хлопок, выращиваемый в деревне. Он утеплял жакеты, изготавливал пряжу и фитили для ламп. Дхуны являлись джаджманами для большинства профессиональных кастовых групп.

«Могут ли мусульмане стать частью индусской системы джаджмани?» — спрашивает Уайзер и отвечает: «Теоретически не могут, но фактически сейчас, в 1932 г., они являются ее членами». Уайзер пытается объяснить этот феномен рядом обстоятельств [Уайзер, 1966, с. 40].

Участие мусульман и христиан в системе джаджмани отнюдь не является исключительным случаем. Это наводит на следующие мысли. Во-первых, джаджмани нельзя рассматривать только как продукт индуистской идеологии. Это прежде всего социально-экономическая система. Во-вторых, иноземные религии, привнесенные в Индию силой исторических обстоятельств, не

остались непримиримо чуждыми индийской традиции. Они не только не смогли изменить образ жизни обращенного населения, но сами должны были приспособиться к нему.

Экономика — только одна сторона взаимодействия каст в общине. Другая сторона — ритуальная. Как отмечалось, в традиционном иерархическом обществе человек трудится не только для того, чтобы получить средства существования, но и для того, чтобы исполнить дхарму. Между тем в жизни даже самого высокого брахмана имеются потребности, удовлетворить которые можно, только осквернившись: это стирка белья, уборка помещения, стрижка волос, ногтей и т. д. Количество таких потребностей возрастает в период празднеств и ритуалов, связанных с участием большого круга людей из разных каст, само общение с которыми также осквернительно. Поэтому в круг джаджмани входят и такие отношения и услуги, которые диктуются не только экономическими, но и сакральными потребностями. Кто-то должен оберегать человека от скверны, кто-то должен восстанавливать его чистоту, когда он силой обстоятельств осквернился. Низкие касты, выполняя «нечистую» работу, берут скверну на себя, как бы ограждая от этого высокие касты.

Чистота и осквернение влияют и на круг каст, участвующих в джаджмани. Как правило, высокие касты оказывают услуги меньшему числу каст, чем низкие. В Каримпуре бханги обслуживались только 7-ю из 24 каст. Крайним случаем является положение, когда высокая земледельческая каста пользуется услугами большинства других каст, но сама не оказывает услуг ни одной из них. Для уяснения церемониальной роли отдельных каст познакомимся с ритуалами, связанными с основными этапами жизненного цикла тхакура (каста кшатрийского статуса), используя работу Маджумдара [Маджумдар Д. Н., 1962]. Обратим лишь внимание на то, что материал, который был положен в основу этого труда, собран автором в деревне Мохана в конце 50-х годов XX в.

В деревне Мохана проживали 15 каст, которые располагались в следующем иерархическом порядке: брахманы, хакуры землевладельцы), ахиры (традиционное занятие — разведение крупного рогатого скота, производство масла), курми (земледельцы), гадарии (разведение овец и коз, изготовление ковров и покрывал), бархай (плотники), лохары (кузнецы), кумбхары (горшечники), наи (брадобреи), кальвары (ростовщики), катихи (танцоры и музыканты), паси (добыча пальмового сока — тодди), дхоби (прачки), чамары (кожевники) и бхаксоры (плетельщики корзин) [Маджумдар Д. Н., 1962, с. 19—35].

Рождение ребенка тхакура связано с рядом ритуалов. Прежде всего приглашается брахман, чтобы зарегистрировать время рождения и составить «джанампатри» — гороскоп новорожденного. Он же назначает благоприятную дату и час для

«чатти» и «барха» — церемоний на шестой и двенадцатый день после рождения. Курми не участвуют в церемонии по случаю рождения ребенка у тхакура, но присутствуют на празднованиях «чатти» и «барха». Они принимают только пищу «пакка», приготовленную на «гхи» (коровьем масле).

До отмены помещичьего землевладения типа заминдари лохары обычно приносили по случаю рождения ребенка у тхакура «чура», или «кара» (железные браслеты), «каджраута» (небольшой железный сосуд для хранения «каджаль» — ламповой сажи) и нож. Лохары могут присутствовать на трапезах по случаю «чатти» и «барха». Кумбхары не приходят на церемонии, но участвуют в трапезах на «чатти» и «барха», если приглашены. Кумбхары, занимающие более низкое положение в кастовой иерархии, чем тхакуры, также присутствуют на трапезах, но сидят не в одном ряду с тхакурами, а на некотором расстоянии от них.

При рождении ребенка в семье тхакура у наи и у найн (жены наи) много работы. Найн ухаживает за роженицей во время и после родов, от «чатти» до «барха»; она умащает тело матери горчичным маслом, при церемониальном омовении во время «чатти» натирает тела матери и ребенка мазью «убтан» (состоящей из пшеничной муки, куркумы и горчичного масла), употребляемой в деревне вместо мыла. Найн, кроме того, обмазывает пол и стены дома коровьим навозом и желтой глиной и моет «саур» — место, где происходят роды. Найн помогает готовить пищу для трапезы, во время которой подается пища «пакка». Наи используется как посыльный, приглашающий родственников и друзей на трапезу. На «пакки дават» наи подает гостям «пури», овощи и воду, а также помогает гостям мыть руки до и после трапезы. Паси приглашаются на церемонию в качестве глашатаев. Они приносят «паттал» — листья-тарелки для трапезы по случаю «чатти» и «барха».

Дхоби выполняет одинаковую работу при рождении ребенка в любой касте: стирает одежду матери и ребенка. Бхаксорин (жена бхаксора) выполняет роль повивальной бабки. Она перерезает пуповину и стирает грязную одежду после родов, массирует мать в течение четырех-пяти дней после родов до тех пор, пока к своей работе не приступает найн. Бхаксорин помогает также роженице совершить первое омовение после родов.

«Мундан», или первая стрижка головы ребенка, проводится следующим образом. Брахман назначает благоприятный день и час для церемонии. Наи стрижет волосы ребенка, в то время как брахман, взывая к богам, распевает санскритские шлоки, благословляющие ребенка на долгую счастливую жизнь. Он принимает участие в трапезе, сам себе готовит кушанье. После того как волосы острижены, брахман берет «лои» (шарик из теста) и прикладывает его к остриженной голове ребенка. Это

называется «лои пхерна». Ахиры не участвуют в церемонии «мундан» в доме тхакура, но они могут присутствовать на «пакки дават», если их пригласят. Курми присутствуют на церемонии «мундан», когда приглашены, и принимают только пищу «пакка». Лохары приносят в подарок зерно и присутствуют на трапезе, если их пригласят. Кумбхары приносят «кульхар» (глиняные стаканы) и другую глиняную посуду. Они также участвуют в трапезе. Наи и найн выполняют практически ту же работу, что и во время «чатти». Если по этому случаю устраивается «пакки дават», найн помогает приготовить пищу, а наи подает воду во время трапезы. Паси во время «мундан» выполняют те же функции, что и по случаю «чатти» и «барха». Они садятся за стол после того, как тхакуры и другие высокие касты уже поели. Дхоби не имеют работы на церемонии «мундан». Но они приходят за «инамом» (подарком), который и получают деньгами или натурой. У чамаров тоже нет работы на этой церемонии, но те из них, которые работают слугами в доме кого-либо из тхакуров, приходят за «инамом» и пищей. Если церемония «мундан» проводится на широкую ногу, с музыкой, то бхаксоры, захватив с собой музыкальные инструменты, устраивают концерт.

На свадьбе тхакуров брахман освящает церемонию «лаган», подношение подарков отцом невесты жениху. Подарки состоят из одежды, украшений и денег, а также кокоса и «супари» (орешков бетеля). Брахман совершает ритуал «чаук пурна». Он рисует сухой пшеничной мукой квадрат на земле — «чаук», который имеет магический смысл. Все подарки складываются в квадрате, перед которым садятся жених. Брахман читает санскритские шлоки из священных книг, а также сопровождает группу жениха к дому невесты, где брахманы со стороны жениха и невесты совершают религиозный ритуал «двар ки чар», приуроченный к первому посещению женихом дома невесты. Брахман также руководит церемонией «бхаорен», распевая мантры, пока невеста и жених делают семь кругов вокруг священного костра. После семи кругов он принимает от невесты и жениха клятву в том, что они будут жить в согласии, любить и уважать друг друга.

Во время церемонии «неутуи» (одна из свадебных церемоний, совершаемых в «джанваса», или «байтхка», — месте, где останавливается группа жениха в деревне невесты) брахман произносит имена предков невесты и жениха, вызывая к их душам, чтобы они заботились о молодых.

Если выходит замуж дочь тхакура, ахиры приглашаются на церемонию «двар ки чар» по случаю прибытия группы жениха в дом невесты. Они приносят в подарок деньги — примерно 1—2 рупии. Ахиры также присутствуют на «пакки дават» по этому случаю. Когда ахиров приглашают сопровождать группу жениха, они принимают только пищу «пакка», и, если устраивается

«каччи дават», им дают муку, рис, бобы и другие продукты, из которых они сами готовят себе пищу. На «пакки дават» они сидят вместе с тхакурами в одном ряду. Курми тоже приглашаются на свадьбу тхакуров, где они сопровождают группу жениха. Бархаи приносит глиняную масляную лампу.

Если женится юноша, лохары могут сопровождать группу жениха, когда их приглашают. К свадьбе юноши тхакура лохар изготавливает браслет и стрелу. Жених надевает браслет на руку, так как считается, что это приносит удачу. Когда группа жениха возвращается, жених складывает эти вещи под «мандап» (священный навес из соломы, сооружаемый для свадебной церемонии).

К свадьбе девушки лохар изготавливает четыре-шесть колец и браслет, который невеста надевает для церемонии «тель» (умащивание тела невесты). Она снимает их перед церемонией «бида» (отбытие в дом жениха). Лохар дает брахману подаяние — 6—12 пайс — от имени невесты. Лохары присутствуют на трапезах как «пакка», так и «качча», когда приглашены тхакуром. Если лохар дарит деньги на свадьбе тхакура, сумма запоминается и возвращается, как только празднуется свадьба в доме лохара. Кумбхары приносят необходимое число глиняных мисок и глиняных стаканов на свадьбу юноши тхакура, но не участвуют в свадебном шествии.

Во время свадьбы тхакуров со дня «лаган» до завершения свадебных церемоний и наи, и найн работают в доме невесты и в доме жениха. Найн выполняет всю домашнюю работу — обмазывает полы коровьим навозом и желтой глиной, обновляет стены, моет посуду, замешивает тесто и делает все, о чем ее могут попросить. Но к основной своей функции найн приступает со дня церемонии «тель», когда она натирает тело невесты маслом и мылом, помогая ей при омовении. Наин участвует также в песнопениях в ночь церемонии «тель». Она помогает в приготовлении различных блюд. Ее также могут попросить передать приглашения родственникам, живущим в той же деревне. Она раскрашивает ноги невесты красной краской и дает ей стакан воды перед отбытием в дом мужа. Наи сопровождает свадебное шествие, обслуживает гостей, стирает их одежду, приносит воду для омовений, выполняет другие обязанности. Он также следует за женихом, когда тот направляется на церемонию «бхаорен». Он связывает полу рубашки жениха и конец сари невесты, помогает брахману при «чаук пурна». Наи и найн прислуживают соответственно жениху и невесте. Найн приводит невесту в «мандап» и помогает ей совершать ритуалы. На «гаона» (поселение новобрачных в доме мужа) наи сопровождает жениха и прислуживает ему. Паси участвуют в свадебном шествии, присматривают за золотыми и серебряными украшениями. Они сопровождают жениха, когда тот направляется в дом невесты, и приносят также «паттал» для свадебного обеда. Па-

си дарят «бьохар» — 1—2 рупии — на свадьбе тхакуров. Последние должны вернуть деньги в двойном размере на свадьбе паси. На свадьбе дочери тхакура паси доставляют глиняную посуду «нанд» и «кульхар» из дома кумбхара и одежду от портного. Их посылают пригласить мали (садовника) для различных обрядов. На свадьбе юноши тхакура они выполняют такую же работу, что и на свадьбе девушки: приносят железную стрелу перед началом свадебной процессии и отдают ее жениху.

На свадьбе девушки из семьи тхакура дхоби и дхобин выполняют традиционную работу. Дхобин приглашают на второй день спеть «сохаг» (свадебную песню в честь невесты). Она закрашивает пробор в волосах невесты киноварью. У дхоби есть еще одна обязанность. В день бракосочетания, когда брат жениха держит над головами четы длинный кусок материи, дхоби поддерживает другой его конец, чтобы поджаренные зерна ячменя («кхиль»), которые кидают в новобрачных, падали на ткань. Дхоби, однако, не должны участвовать в свадебных процессиях тхакуров. Они дарят символическую сумму денег («бьохар») на свадьбе юноши и получают ее обратно в тот же день с некоторым добавлением. У чамаров нет никаких функций на свадьбе. Если их пригласят, они участвуют в свадебном шествии жениха.

Бхаксоры приходят со своими музыкальными инструментами и устраивают концерт на церемонии «майн» и «тель». Эти церемонии, хотя и происходят в связи со свадьбой, но задолго до брачного обряда. На свадьбу девушки бхаксор приносит веер, на свадьбу юноши он доставляет бамбуковую корзинку, в которую складывают вещи, приносящие счастье, чтобы отнести их в дом невесты. Бхаксоры могут сопровождать свадебное шествие, играя на музыкальных инструментах.

Когда умирает тхакур, брахман сопровождает погребальные носилки («тикти») с телом до места кремации («гхат») и совершает ритуал «тель дилана» — подношения горчичного масла предкам умершего. Он же руководит ритуалом «терахвин» на тринадцатый день после кончины, участвует в трапезе, приготовив сам себе еду и принеся ее в дом тхакура. Во время другой церемонии — «барси» (первой годовщины смерти) брахман принимает от семьи тхакура продукты, готовит себе пищу и ест ее в доме тхакура. На обряде «шраддха», продолжающемся 15 дней, душам всех умерших предков семьи делается подношение воды в то время, как брахман читает шлоку.

Ахирь не прощаются с умершим тхакуром и не участвуют в похоронной процессии. Они считают, что им не следует присутствовать на церемонии «барси». Если, однако, кто-либо из ахиров был в дружеских отношениях с тхакуром, он может принять участие в похоронной процессии. Курми сопровождают похоронную процессию и участвуют в похоронных обрядах, например в омовении в реке у места кремации и в оплакивании

покойника. Лохары обычно не присутствуют на похоронах тхакура. Но если лохары находились в личных отношениях с покойным, они могут принять участие в некоторых церемониях, во время которых подается еда «пакка», так как лохары не принимают еду «качча» от тхакуров. Кумбхары прощаются с умершим тхакуром, участвуют в похоронной процессии и в оплакивании покойника. Они также присутствуют на «терахвин» и «барси». Наи сопровождает носилки с телом, бреет голову старшему сыну покойного. Во время «барси» он выполняет всю домашнюю работу, разносит приглашения, подает воду гостям на «пакки дават». Паси всегда бывают на похоронных процессиях. Они участвуют в трапезе на празднованиях «терахвин» и «барси». На «шраддха» их кормят в тот день, когда на обед приглашаются брахманы. Дхоби обычно не принимают участия в похоронных процессиях. «Катха» — поминовение покойного проводится брахманом в доме умершего тхакура. Ахиры и курми присутствуют при чтении «катха». Кумбхар приносит для «катха» глиняную миску («калаш»), в которую наливают воду и зажигают лампу над ней. Наи делает домашнюю работу и разносит приглашения. Паси приносят «патталь» и тоже разносят приглашения. Бхаксоры приходят получить подаяние.

Как видно из приведенного описания, ритуалы — очень сложные процедуры, где требуется участие многих кастовых групп разного статуса. Участие одних каст в этих ритуалах не обязательно, но без услуг других обойтись невозможно.

Общины имели и свой аппарат управления, который также действовал в рамках джаджмани. Во главе его стоял староста. По сути дела, он ведал текущими делами деревни. В обязанности старосты входили сбор налогов, надзор за работой других должностных лиц и слуг общины, иногда ведение общинной статистики и отчетности. Староста представлял общину в ее отношениях с властями, размещал и принимал государственных чиновников, выделял рабочую силу для общественных работ при сооружении дамб, дорог и т. д. В его обязанности входило также разбирательство споров между общинниками. Старостами были, как правило, представители высоких каст, пост передавался по наследству.

Редкая община обходилась без счетовода, обязанностью которого было ведение земельных записей. Он был очень влиятельным лицом, поскольку относился к немногим в общине лицам, умеющим читать и писать, имел дело с документами, фиксирующими права на землю, был их составителем и интерпретатором. В деревне Каримпур счетовод вел записи размеров и стоимости урожая с каждого поля. Он отмечал движение земельных наделов — переход их из рук в руки в результате наследования, продажи, заклада, раздела и т. д. Грамотность, как условие профессиональной пригодности, почти автоматически обеспечивала занятие этого поста выходцам из высоких каст.

Если же грамотные люди не принадлежали к высокой касте, то престиж образования, который ассоциировался с брахманами, с течением времени делал возможным повышение статуса их касты. Именно это дало возможность каястхам (писцам) в средние века повысить свой ритуальный ранг до уровня кшатриев. К числу других служащих деревни принадлежали учитель и сельские слуги, сторож и др.

Джаджмани, как уникальный институт, привлекает внимание многих ученых. В индоведческой литературе появилось немало работ апологетического характера, восхваляющих «справедливость» и «сбалансированность» этой системы. У. Уайзер отмечал, что джаджмани приносит «мир и довольство» жителям деревни. Описания М. Е. Оплера и Р. Д. Сингха имеют тот же уклон: «В рамках индуистской системы каждый имеет свое место; важно также и то, что каждая группа от брахманов до чамаров включена в социальный церемониальный цикл общины и располагает поводом чувствовать себя незаменимой и испытывать гордость». М. К. Ганди писал о джаджмани, что «ее можно будет предложить всему миру в качестве закваски, лучшего лекарства против безжалостной конкуренции и социального распада, порожденных жадностью» [цит. по: Люис, 1958, с. 79].

Однако существуют и другие мнения. Т. О. Бейделман обращает внимание на «феодальный» характер системы джаджмани, а К. Гоу определяет ее даже как «отношения рабства» [см.: Хардгрейв, 1964, с. 1843]. О. Люис приходит к выводу, что джаджманы-землевладельцы эксплуатировали каминов. «Землевладение — основа власти в Рампуре, — пишет он. — Вся земля в деревне, включая землю под застройкой, принадлежит джатам. Остальные касты живут там в той или иной степени по их милости. Именно владение землей в сочетании с правом сгона с нее позволяло джатам в прошлом вымогать у чамаров исполнение бегара (неоплачиваемые работы. — А. К.) и все еще позволяет им господствовать над другими кастами» [Люис, 1958, с. 79]. К аналогичному выводу приходят Д. Н. Маджумдар и его коллеги, которые обследовали деревню около Лакхнау: «Тхакуры диктуют чамарам самые безжалостные условия аренды земли за долю урожая» [Люис, 1958, с. 80]. Н. С. Редди отмечает, что лохар, как правило, получает за работу значительно меньше от своего джаджмана, чем, если он реализует свою продукцию вне рамок джаджмани [см.: Люис, 1958, с. 80]. Даже У. Уайзер вопреки своей благожелательной оценке системы джаджмани в целом видел грубую реальность этих отношений: «Руководители нашей деревни настолько уверены в своей власти, что они не пытаются ее демонстрировать. Случайный посетитель едва отличит их от других земледельцев... Тем не менее, когда один из них появляется среди людей из обслуживающих каст, уважение и боязнь последних проглядывают в

каждом осторожном слове и жесте. Обслуживающие касты усвоили, что до тех пор, пока их подчиненность не ставится под сомнение, рука, которая управляет ими, остается легкой. Но стоит только сделать шаг в сторону независимости или даже безразличия, как отцовское прикосновение превращается в мертвую хватку» [Уайзер У. Х., Уайзер Ш. В., 1963, с. 14].

Что же представляет собой джаджмани на самом деле? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется познакомиться с общинной системой распределения и с положением в ней различных кастовых групп. Оплата услуг в джаджмани представляет собой сочетание натуральных и денежных форм, а сами отношения носят как личный, так и договорный характер. В каждом индивидуальном случае соотношение этих элементов различно даже в рамках одной общины. Нужно полагать, что эти различия будут еще большими, если сравнивать различные общины.

Рассмотрим, как производилась оплата услуг в деревне Каримпур. Доминирующим являлся обмен услугами, особенно характерный для взаимных отношений цирюльника, сушителя зерна, горшечника и прачки. Они обслуживали друг друга, не требуя дополнительных платежей. У. Уайзер полагает, что обмен услугами среди этих каст носил эквивалентный характер и что это присуще только отношениям этих каст между собой. Обмен услугами происходил также между одной семьей плотника, двумя семьями бардов и одной семьей мусульманина-нищего. Однако их отношения не эквивалентны. Уайзер считает, что плотник отдавал больше труда барду и нищему, чем получал от них. Мусульманин-нищий время от времени получал также подарки — несколько горшков от горшечника, немного масла от маслобойщика, зерно от сушильщика и т. д.

Существовали фиксированные ставки платежей как в натуральной, так и в денежной форме. Они производились один или два раза в год. Но эта форма расчетов являлась дополнительной по отношению к другим способам оплаты, главным образом сервитутным (или, как их называют в англоязычной литературе по Индии, концессионным). «Когда джаджман прибегает к наличной форме платежа, то он исходит не из стоимости полученных услуг, а из того, что эти платежи вместе с сервитутами могут обеспечить работникам (кам-карневала) средства существования» [Уайзер, 1969, с. 14]. Ставки наличных денежных платежей установлены традицией, они не изменялись в течение года.

В Каримпуре 14 семей из каст каччи, кахаров, гадариев, дхануков, чамаров и факиров привлекались в качестве батраков зажиточными семьями земледельцев постоянно, 44 семьи из каст каччи, бархай, кахаров, гадариев, дхануков, чамаров, бханги, факиров и дхунов — время от времени. Работодатели и рабочие связаны друг с другом традиционными отношениями

джаджмани. В свободное время они обслуживали и других земледельцев. Один кахар рассказывал Уайзеру, что он получал за свой труд две лепешки («чапати») и 2 аны в день. Плотники, когда они работали в доме джаджмана, получали 8 ан и пищу дважды в день. Когда же эти каминьы трудились за пределами деревни, они получали 10—12 ан и двухразовое питание.

Полугодовая форма оплаты производилась зерном и была приурочена к сбору урожая. Непривилегированные касты, которых в Каримпуре большинство, получали неочищенное зерно прямо в поле; привилегированные, к которым принадлежали плотник, кузнец, парикмахер, водонос, горшечник и прачка, — в доме джаджмана после того, как зерно прошло очистку. Джаджман обычно расплачивался со своими каминьями урожаем с одного определенного поля. Если он сеял несколько зерновых культур, каминь должен был сам решить, какое зерно и с какого поля он возьмет в качестве вознаграждения. Причем он должен был быть наготове в тот момент, когда снопы перевозятся на ток. Этот обычай отнимал много времени у каминьов в сезон сбора урожая. Плотник, кузнец, парикмахер, водонос, горшечник и прачка получали в зависимости от количества затраченного ими труда, которое устанавливалось по числу плугов у джаджмана (плотник и кузнец), по числу членов его семьи (парикмахер) и т. д. Если представитель привилегированной касты приходил на поле джаджмана, то он получал некоторое количество зерна в виде дара. Примерно таким же образом производилась оплата услуг каминьов и в период сбора других культур.

Сдельно оплачивался труд ювелиров. Ювелир получал 2 пайсы за каждую толу серебряных украшений, 2 аны за толу филигранных украшений из серебра; 6 ан за толу простых украшений и 2 рупии 8 ан за тонкие филигранные украшения из золота. Земледельцы, выращивающие незерновые культуры, получали рыночную цену за овощи, арбузы и табак. За каждое изделие, поставляемое джаджману сверх обусловленного обычая количества, горшечник также получал деньги. Цены колебались от 2 до 10 ан за сотню изделий в зависимости от их вида и размера. Прачка получал одну «чапати» (лепешку) каждый раз, когда он сдавал клиенту выстиранное белье. Мусульмане-нищие никого не обслуживали, но получали 0,17 фунта зерна от каждого хозяйства раз в две недели. «Постороннему эти расценки могут показаться несколько сложными, но они хорошо известны каждому мужчине, женщине и ребенку в деревне» [Уайзер, 1969, с. 53].

Оплата услуг в связи с чрезвычайными событиями осуществлялась в денежной и натуральной форме. К числу таких событий относятся рождение детей, свадьбы, похороны. Брахман в Каримпуре на свадьбе был занят от двух до четырех дней. За свою работу он получал от 5 до 25 рупий. Бард, который тру-

дился от двух до шести дней, получал 2—4 рупии, садовник — от 8 ан до 1 рупии за гирлянды из цветов и дополнительно 8 ан за цветы; плотник — от 2 рупий 8 ан до 5 рупий за изготовление «чарпай» (кровати) по случаю свадьбы девушки и 1 рупию за другие работы. За участие в свадьбе юноши плотнику причиталось от 8 ан до 1 рупии. Интересно отметить, что за колку дров для приготовления пищи ему не полагалось ничего. Парикмахер и его жена, занятые на свадьбе в течение 15 дней, получали около 8 рупий. Иногда жене прачки дарили гакже шарф или юбку. Водонос и его жена, которые были заняты все дни во время приготовления к свадьбе и на самой свадьбе, вознаграждались суммой около 8 рупий. Кроме того, обычно водоносы являлись владельцами паланкинов, в которых несут невесту и жениха. Хозяин паланкина получал сверх указанной платы еще 1 рупию.

Оплата церемониальных услуг в деревне Мохана принципиально не отличается от Каримпура. Так, брахман за услуги на свадьбе тхакура вознаграждался суммой в размере 15—20 рупий в зависимости от благосостояния клиента. Курми, которые сопровождают процессию жениха, обычно присутствовали на трапезе. Подарок, который они делали жениху, тхакуры возвращали в двойном размере. Лохары за браслеты, стрелу, кольца и другие предметы получали деньги, одежду, утварь и т. д. Если лохары дарили деньги, последние им возвращались. Кумбхары за глиняные миски получали деньги или зерно в зависимости от количества изготовленной посуды. Иногда им дарили одежду и утварь. Оплата наи и найн составляла 15—20 рупий, если женился юноша тхакур, и 5—10 рупий, если выходила замуж девушка. Паси получали немного денег, подарки, еду. Если они дарили молодым деньги, то деньги им возвращались в двойном размере [Маджумдар Д. Н., 1962, с. 43—49].

«Прочность индусской системы джаджмани,— отмечает У. Уайзер,— коренится в практике предоставления (джаджманими. — А. К.) сервитутов работникам (кам-карневала)» [Уайзер, 1969, с. 78]. Важной их формой являлась передача земли под застройку. В Каримпуре камини не могли продать или заложить дом, построенный на земле джаджмана, так же как владелец участка не имел права продать дом своего камини. Если хозяин дома выезжал из деревни и не возвращался в течение года, дом переходил в собственность землевладельца. В случае смерти хозяина при отсутствии наследников дом также становился собственностью землевладельца.

К числу сервитутов относилось также предоставление камину древесины для строительства и ремонта жилища, для изготовления инвентаря, домашней утвари. Часть древесины использовалась на дрова. Она необходима также для погребального костра. Камини Каримпура имели право пользоваться деревьями, которые росли на их приусадебных участках. Но только не-

многие семьи располагали достаточным количеством таких деревьев. Остальные должны были обращаться за древесиной к своим джаджманам.

Каминам предоставлялось право собирать дикорастущую зелень, а также остатки урожая некоторых культурных растений на земле джаджмана, подбирать опавшие фрукты, рвать с деревьев листья, которые используются в повседневной жизни в качестве тарелок. Камины, которые не имели специальных прав, могли прийти на ток в период сбора урожая и попросить у хозяина немного зерна. «Дарить зерно» — богоугодное дело, и поэтому каждый индус считает своим долгом выделить что-нибудь нуждающемуся. Камин мог рассчитывать на получение поношенной одежды своего джаджмана и имел право обращаться с соответствующей просьбой к хозяину. Особенно ценится одежда брахмана — она, по представлениям традиционного индийца, защищает человека от болезней, «дурного» глаза и «нечистой силы». С точки зрения деревенского жителя, большое значение имеют выпасы скота и заготовка сена на земле джаджмана. Немаловажный вид сервитутов — право сбора навоза, который идет на удобрение, топливо, на обмазывание очага, пола и стен дома.

Джаджман обычно предоставлял своим каминам кредит для приобретения земли, покупки семян, инвентаря и скота, для оплаты церемоний и празднеств. Стоимость кредита колебалась от 12 до 16% годовых за крупные ссуды и до 24% — за мелкие. В отдельных случаях она могла достигать 130%. Но джаджман не был заинтересован в том, чтобы портить отношения со своим каминем, вынуждать его обращаться за кредитом к иным источникам. В сущности, джаджман ничем не рисковал: долг, который не отработает должник, отработают его сыновья или внуки.

Камин и его семья пользовались преимущественным правом получения дополнительной работы у своего джаджмана. Если у джаджмана возникала потребность в каких-то работах, вызываемых чрезвычайными обстоятельствами, к выполнению их привлекались прежде всего его камины. В жаркое время года некоторые благочестивые брахманы Каримпура поручали своим каминам выносить воду на дорогу для утоления жажды путников. Жены каминев привлекались джаджманами для размола зерна. В Каримпуре некоторые ремесленники и слуги подрабатывали сельскохозяйственным трудом на правах арендаторов, издольщиков и т. д. Камины Каримпура обычно арендовали у джаджмана-брахмана около акра земли. Джаджман предоставлял им волов, инвентарь, семена. Три четверти урожая принадлежали джаджману, одна четверть — камину. Иногда джаджман сдавал в аренду камину засеянное поле, камин должен был обеспечить его прополку и сбор урожая. За это он также получал одну четверть урожая. При наличии у ка-

мина своего рабочего скота его доля в урожай могла достичь половины.

Сырье для производства корзин, циновок и т. д. на продажу ремесленники также брали у своих джаджманов бесплатно или по низкой цене. Шкуры павших животных, по традиции, являлись собственностью кожевников. Прежде чамары употребляли в пищу и мясо павших животных. Джаджманы опекали и защищали своих каминов перед властями, брали на себя их судебные издержки.

Из изложенного ясно, что джаджмани с точки зрения разделения труда, распределения продукта и оплаты услуг чрезвычайно сложная система. Разорванность актов оказания услуг и их оплаты, обилие форм платежей, разноразличия в размерах вознаграждения, наличие нерегулярных форм оплаты вроде даров исключают возможность точного учета трудовых затрат и степени их компенсации. Казалось бы, кое-что можно понять в отношении земледельцев и ремесленников, так как в этом случае размеры некоторых платежей зависели от количества изделий. Но это только часть дохода, который получал ремесленник. Неучтенными остаются сервитуты и другие формы оплаты труда каминов, на которые не существовало твердых ставок.

Поскольку в индийской общине отсутствует равенство в землевладении, то система распределения в целом безусловно носит эксплуататорский характер. Землевладельческие касты эксплуатируют касты, не имеющие основного средства производства — земли. Но владельцами средств производства являются и ремесленники. Поэтому они тоже могут выступать эксплуататорами каст, лишенных всех средств производства, хотя и сами являются объектом эксплуатации со стороны землевладельцев.

Но система распределения в общине связана также с качеством труда. Труд священнослужителя — наиболее квалифицированный. Брахман должен знать веды, сложную символику и церемониал ритуалов, что требует длительного обучения. Земледельцу, в свою очередь, необходимо располагать немалыми знаниями об особенностях почв, качестве семян, времени полива, об уходе за посевами, приемах жатвы, молотбы, хранения продукта и т. п. В принципе эти операции не отличаются большой сложностью, но они многообразны и варьируются в зависимости от природных условий. Ремесленный труд, особенно обслуживающий процесс производства, менее разнообразен, и достичь профессиональной пригодности здесь легче, чем в земледелии. Наименее квалифицирован труд батраков, слуг и т. д. Это простой физический труд, почти не требующий специальной подготовки.

В какой-то мере, видимо, можно считать, что система распределения в рамках джаджмани регулировалась законом тру-

довой стоимости. Но эта связь была не прямой, а опосредованной. Оплачивалась функция, а не сам труд. В Каримпуре одна семья брахманов обслуживала 27 семей, другая — 37, третья — 73 семьи. Но это неравенство в количестве клиентов уравнивалось их экономическим положением. Самая малочисленная группа — 27 семей — принадлежала к зажиточной части деревни (землевладельцы), группу из 37 семей У. Уайзер называет «средним классом», и оставшиеся 73 семьи относились к бедноте. Богатые чаще прибегали к услугам брахмана и лучше платили, бедные — реже и меньше, но их было больше. Таким образом, доходы трех семей каримпурских брахманов были примерно равны. Размер оплаты определялся не количеством и качеством труда непосредственно, а прожиточным минимумом «работника». Дело в том, что вне зависимости от конкретного вклада той или иной профессиональной группы в общие усилия общины данной функциональной группе для ее существования необходимо было обеспечить прожиточный минимум. Но прожиточный минимум — категория статусная. Каждой касте в зависимости от ее статуса предписан свой уровень и образ жизни. Брахману не положено работать физически, ему необходимо иметь свободное время для изучения вед и размышлений. Его минимум должен обеспечивать определенный уровень комфорта, поддержание нужной степени ритуальной чистоты и престижа, пользование услугами большого количества каст и возможность оплачивать их в размерах, приличествующих его статусу. Если вознаграждение брахмана окажется меньше необходимого для поддержания его статуса, он будет плохим брахманом. Его статус понизится, и он уже не сможет удовлетворять потребности общины. То же самое ожидает его, если он возьмется за плуг или начнет заниматься другим, несвойственным его касте трудом. Работник, особенно из неприкасаемых, чей удел тяжелый и грязный физический труд, должен обходиться крайней малостью. Ему положено существовать впроголодь, не иметь украшений, жить в лачуге. Досуг ему необязателен. Получить больше того, что необходимо для поддержания его существования, шудре не позволят, потому что его образ жизни должен соответствовать его статусу. Меньше минимума он также не может получить, иначе умрет с голоду.

Община в традиционной Индии была самоуправляющейся единицей. В древности и средние века «самоуправление нередко было единственным видом политической организации в сельской местности и потому имело жизненно важное значение для самого выживания общины» [Алаев, 1980, с. 42]. В качестве органов самоуправления выступали советы старейшин, или панчаяты. В общинных панчаятах традиционного типа нередко были представлены все кастовые группы деревни. Д. С. Гхурье отмечает, что решения панчаятов времен маратхских правителей содержат подписи представителей всех каст деревни, вклю-

чая неприкасаемых [Гхурье, 1969, с. 24, 25]. В деревне Кхалапур (Уттар-Прадеш), обследованной Р. Х. Ретцлафом, было три вида общедеревенских панчаятов. Панчайт типа общего собрания имел разный состав в зависимости от существа разрешаемой проблемы. Если вопрос был сложным, затрагивал интересы всех жителей, то на его заседание приглашались лидеры всех кастовых групп деревни. Среди вопросов, подлежавших обсуждению в панчаяте этого типа, были конфликты между кастами, имущественные споры. Д. С. Гхурье приводит случай, когда на заседании деревенского панчаята рассматривался вопрос о самосожжении вдовы брахмана. Покойный не имел сыновей, поэтому панчайт постановил, что, прежде чем совершить «сати», она должна усыновить кого-либо из членов своей касты [Гхурье, 1969, с. 25]. Второй тип панчаята разбирал конфликты между каминами. Землевладелец-джаджман часто играл роль арбитра в спорах между каминами. «Представьте себе случай, когда безземельный рабочий из касты чамаров, работающий на крестьянина А, поссорился с другим членом своей касты, работающим на крестьянина Б. Сначала спорящие стороны могут апеллировать к своему кастовому панчаяту. В случае, если панчайт окажется не в состоянии справиться с этой задачей, оба чамара обратятся к крестьянам, на которых они работают, и эти последние созовут панчайт, на который пригласят других крестьян-раджпутов и нескольких членов касты чамаров из того же района» [Ретцлаф, 1962, с. 22]. Третий тип панчаята Ретцлаф называет чрезвычайным. Под эту категорию подпадает множество разного рода встреч и заседаний представителей различных каст для решения проблем, затрагивающих их общие интересы.

В панчаятах существовала традиция единогласия. Заседания продолжались долго, выступали практически все присутствующие. Много усилий требовалось для выработки согласованного решения. Однако демократизм панчаятов был, в сущности, видимостью. Они в конечном счете принимали те решения, которые были в интересах наиболее влиятельных и авторитетных каст деревни. Последние всегда имели возможность навязать свою точку зрения низким кастам. «Это могло быть сделано или путем угрозы экономическими санкциями, или менее тонким, но не менее эффективным средством — угрозой физического насилия» [Ретцлаф, 1962, с. 23]. Р. Ретцлаф пишет, что панчаяты «не были демократическими организациями в современном смысле этого слова. Их деятельность отражала иерархическую природу социальной системы: поэтому правильнее их было бы назвать олигархическими организациями» [Ретцлаф, 1962, с. 23]. Олигархический характер традиционных общинных органов самоуправления проявлялся также в том, что членство в панчаяте передавалось по наследству по мужской линии — от отца к сыну, от старшего брата к младшему.

Традиционные панчаяты, пишет Р. Х. Ретцлаф, «были идеально приспособлены к потребностям ориентированной на традицию руководящей группы, которая стремилась свести до минимума или, во всяком случае, держать под контролем процесс изменений в деревенской жизни» [Ретцлаф, 1962, с. 25].

Важные функции касты выполняла и на межобщинном уровне. В литературе долгое время господствовало мнение о полной изоляции общин друг от друга. Эта точка зрения впервые была высказана Ч. Меткафом, который назвал общины «маленькими республиками», не связанными друг с другом. Более поздние исследования опровергли этот взгляд. В действительности между общинами существовали многообразные связи, а сами они входили в многоступенчатую систему государственных и административных образований, в которых главным связующим звеном выступала каста.

Как уже отмечалось, на территории общины проживала не вся каста, а только часть ее. Район расселения касты охватывал обычно более обширное пространство. У каждой касты оно было разным — крупные касты расселялись в пределах языковой области, тогда как малочисленные джати ограничивались сравнительно небольшой территорией. В любом случае внутри джати поддерживались разнообразные и интенсивные контакты. Прежде всего они касались матримониальных дел. В поисках брачных партнеров различные части джати должны были поддерживать друг с другом постоянный контакт. «Матримониальный круг» подчас бывал очень широким. Примером могут служить брахманы читрапуры-сарасваты. Их джати сформировалась в начале XVIII в. в Гоа, затем они расселились по многим крупным городам на всей территории Индии, при этом сохранив регулярные матримониальные связи в пределах джати [см.: Колон, 1977].

Жители различных деревень, принадлежащих одной джати, связаны ритуальной практикой. На религиозные праздники к храмам кастового божества обычно собираются члены джати из различных районов. Жители разных общин получают информацию не только о состоянии дел в своей общине, но и о жизни других общин, о взаимоотношениях между кастами, о политической обстановке и поведении властей.

Уже говорилось о том, что в условиях традиционной Индии редкие общины имели в своем составе весь набор профессиональных групп. Каждая община прежде всего стремилась обеспечить себя необходимым минимумом профессий, нужда в которых была каждодневной. Для удовлетворения потребностей, возникавших сравнительно редко, держать специалистов было экономически нецелесообразно. Многим общинам это было не по средствам. В этом случае они прибегали к помощи «приходящих» специалистов, обслуживавших не одну, а несколько общин. Эти отношения в значительной части тоже носили тради-

ционный характер и представляли собой второй, более широкий круг джаджмани, который связывал уже целую группу общин. Нужно думать, что этот круг не имел четких границ. В каждом отдельном случае он бывал разным. Можно думать, что ткач обслуживал меньшее число общин, нежели, скажем, ювелир, а ювелир — меньшее, чем астролог или специалист по генеалогии. Но именно это обстоятельство придавало межобщинным связям особую разветвленность. Связи, переплетаясь и накладываясь друг на друга, распространялись на большие географические районы, вовлекали отдельные общины в густую и сложную сеть взаимных контактов.

Общины были связаны между собой и посредством рынка. Деньги и торговля известны в Индии с незапамятных времен. «Часто говорят, что индийская деревня раньше была более или менее самообеспеченной. И хотя нельзя отрицать, что производство осуществлялось для местных и даже домашних нужд, в Индии с давних времен существовали деревни различных типов», — пишет Н. К. Бос [Бос, 1967, с. 169]. Были деревни кузнецов, горшечников, рыбаков и т. д. Концентрации ремесел и промыслов в рамках одного поселения способствовали природные условия — наличие сырья и ресурсов определенного вида. Но, чтобы удовлетворять свои потребности в продуктах, не являвшихся предметами их непосредственной производственной деятельности, жители специализированных деревень должны были вступать в рыночные отношения. На протяжении всего средневековья происходил процесс отделения от деревни некоторых ремесел, например ткачества, и перемещения их в города. И хотя город все еще оставался «государевым станом», здесь концентрировалась большая масса прибавочного продукта, притекавшего в виде натуральной ренты, часть которого также принимала форму товара.

Индия издревле принимала активное участие в международных экономических связях. Уже в средние века существовали ремесла, которые целиком или преимущественно работали на внешний рынок.

Торговля осуществлялась специализированными кастами. В функции деревенских бания входила скупка товарных излишков тех продуктов и изделий, которые производились в общине. С другой стороны, они доставляли сельским жителям продукты и изделия, не изготавливавшиеся на месте. Бания разъезжали по местным ярмаркам, скупая и продавая различные товары. Обследование современных сельских рынков, которые мало отличаются от средневековых, показывает, что радиус деятельности одного торговца простирается до 20 миль. Торговля в средние века была узко специализирована. Так, в Северной Индии она находилась в руках таких каст, как агарвала и шримали (общая торговля), бхатия (текстиль), карасвани (зерно, масличные семена, бронзовые изделия), лохия-бания (железо), сония (золо-

то), махурия-бания (сахар). В Южной Индии в роли торговцев подвизались четти, нагарты и лингаяты-банаджиги; в Андхре — комати; в Ориссе — сонар-бания и путли-бания [Бхаттачарья Д. Н., 1968, с. 158—178].

Роль связующего звена между различными общинами и даже областями страны играли бродячие касты. Их передвижения определялись скорее потребностями торговли, чем поисками пастбищ для скота. Оседлые жители деревень смотрели на эти касты с подозрением, им приписывались разного рода пороки вроде воровства. Во времена британского господства такие касты даже официально получили название «преступных». Это гоала, которые «встречаются по всей Индии», гуджары (бывшая Раджпутана), багди и баори (Бенгалия), дом и бинд (Бихар), рамуси, катха-кави, банджара, пиндари (бывшее Бомбейское президентство) и т. д. [Бхаттачарья Д. Н., 1968, с. 251—253]. Дж. Хаттон писал о банджара: «Банджара, или ламбади, — каста бродячих торговцев и скотоводов, известная своими преступными наклонностями. Их прежним занятием было снабжение зерном воюющих армий. Они передвигались по стране (как это делают многие из них и по сей день), используя быков в качестве вьючных животных для транспортировки зерна и проживая во временных лагерях. Прежде они нередко занимались воровством и похищением детей» [Хаттон, 1963, с. 21].

Сельские общины традиционной Индии, как известно, входили в систему государственных образований. Связь между первичными ячейками общества — общинами — и верховной властью осуществляли промежуточные территориальные подразделения — «областные общины», по Л. Б. Алаеву (на Декане они назывались «наду», «деша», «вишая», «бхуми», «стхала»). Руководство областных общин ведало сбором пошлин и налогов, распоряжалось некоторыми категориями земель, занималось строительством оросительных каналов. Областные общины имели свои панчаяты, в которые входили лидеры органов управления основных джати, проживавших на их территории.

Тесная связь касты с отношениями собственности, профессией, административными функциями делала ее важнейшей единицей социальной структуры. Коллективный характер собственности, ее иерархичность, связь с кастовым статусом придавали социально-классовой структуре Индии сложный и многоступенчатый характер. Поскольку верховным собственником земли было государство, то оно же со всем его военно-бюрократическим аппаратом выступало в качестве главного эксплуататора. Представители правящего класса существовали за счет государственного земельного налога-ренты. К эксплуатирующей части общества, таким образом, можно отнести в первую очередь государей с двором и свитой, административный аппарат чинов-

ников налогового ведомства, часть духовенства, верхушку армии, находившихся на постоянном содержании у государства. Непосредственным объектом эксплуатации выступала община. Но сам общинный коллектив был организован иерархически. В нем также существовали отношения эксплуатации, господства и подчинения. В общем и целом в роли эксплуатирующей части деревни выступали владельцы земли, верхушка общинных властей, которая в период средневековья имела тенденцию сращивания с государственным бюрократическим аппаратом, духовенство. Эксплуатируемую часть общины представляли ремесленники, безземельные крестьяне и слуги.

Но, как мы уже установили, место в системе собственности, власти и разделения труда — основных детерминантов социально-классового членения — было составной частью кастовой характеристики. Одно это придавало касте сословные черты, а всему обществу — сословный характер. В силу большей или меньшей замкнутости хозяйственных организмов, нерегулярности и слабой интенсивности их связей друг с другом, локализованного расселения отдельных джати, а также множества исторических случайностей кастовый состав основных социальных групп в разных местностях был разным. Да и местные подразделения одной и той же касты в разных районах могли занимать разное социальное положение. Так, в Кочине на протяжении средних веков социальная иерархия выглядела следующим образом. Княжеский клан, принадлежавший к кшатриям, был главным распорядителем земли и держал в своих руках высшие административные посты. Брахманы-намбудури и наиры выступали в роли крупных землевладельцев и составляли слой земельной аристократии. Касты неприкасаемых, рыбаков, лодочников, «низких» ремесленников представляли неимущую и эксплуатируемую часть [Маджумдар Д. Н., 1965, с. 303]. В Соединенных провинциях, согласно переписи 1891 г., земля находилась в руках раджпутов, тхакуров, брахманов, кое-где джатов, тьяги. Арендаторы были представлены кастами курми, ахиров (ахаров), лодха, гуджаров, гадариев. Чамары, паси, кори земли не имели и работали на полях первых двух групп. «Средние городские слои» — лица свободных профессий, чиновники, юристы, врачи были брахманами или каястхами, торговцы и предприниматели — агарвала, гупта, кхатри [см.: Брасс, 1965, с. 16—18].

И на Севере, и на Юге страны каждый социальный слой имел четко выраженный кастовый состав. Среди землевладельцев мы не найдем чамаров, коси, кори или лодочников и рыбаков, точно так же как не увидим среди работников физического труда брахманов, наиров, раджпутов или тхакуров. Но на Севере и Юге соответствующие социальные слои представлены разными кастами. Каждая отдельная каста, даже самая крупная, насчитывающая миллионы членов, недостаточно велика

для того, чтобы стать единственным представителем социального слоя в масштабах огромной страны. К тому же каст много больше, чем может быть сословий. Перепись 1891 г. насчитала в Соединенных провинциях более 14 тыс. кастовых единиц. Пусть не все они были джати. Но цифра говорит сама за себя. Поэтому между сословным характером касты и ее возможностью играть роль сословия в масштабах всего общества существовало определенное противоречие.

Это противоречие снималось в рамках варновой системы. В отличие от джати, социально-классовая принадлежность которой складывалась под воздействием стихийных обстоятельств и могла меняться от эпохи к эпохе, от района к району, варны — неизблемы, постоянны. Поэтому варна и служила основой сословного членения традиционного общества. Именно она находилась в центре правотворческой деятельности. С помощью варновых признаков распределялись привилегии, права и обязанности джати. Каутилья предписывал различные ставки процента на займы в соответствии с рангом касты. Так, он рекомендовал брать с брахманов 2%, с кшатриев — 3, с вайшьев — 4, а с шудр — 5% [см.: Гхурье, 1969, с. 95]. Д. С. Гхурье указывает, что в Махараштре в период пешв брахманы пользовались правом не платить определенные пошлины при ввозе товаров. В некоторых частях страны они платили за землю льготные ставки налогов. В Бенгалии размер земельного налога вообще зависел от касты земледельца [Гхурье, 1969, с. 15]. Кроме того, брахманам выносились более мягкие приговоры. Они не подлежали смертной казни.

Привилегии высших каст означали ущемление прав более низких каст. В особенно тяжелом положении находились касты неприкасаемых. Ритуальное и гражданское бесправие сопровождалось невыносимым экономическим гнетом и жестокой эксплуатацией. Рабство и крепостничество касались прежде всего этих категорий общества.

Приведем наблюдение аббата Дюбуа, относящееся к началу XIX в.: «Условия, в которых находятся парии, не являющиеся рабами в нашем смысле, напоминают в определенной степени положение крепостных Франции и других стран Северной Европы в прежние времена... Все парии, рожденные в стране, — пожизненные крепостные... Они являются неотъемлемой частью земли, на которой они родились. Землевладелец может продать их вместе с землей, может ими распорядиться любым способом, когда этого пожелает» [Дюбуа, 1959, с. 56]. «Каждый собственник земли имеет группу париев, которые обрабатывают его землю, они — фактически его рабы и неотъемлемая часть его собственности. Дети, рожденные от париев, являются крепостными от рождения, как и их родители. Их хозяин имеет право, если он пожелает этого, продать или передать другому любым способом и родителей, и детей» [Дюбуа, 1959, с. 57].

Каждая конкретная джати не могла принципиально изменить своего положения в обществе иначе, чем изменив статус. Если эти изменения в силу тех или иных обстоятельств происходили, они могли быть легализованы только в варновых терминах. Это объясняет, почему социальные амбиции каст были направлены прежде всего на то, чтобы поднять свой варновый статус.

История средневековой Индии полна примеров борьбы между кастами за место в варновой иерархии, что, кстати, опровергает миф о бесконфликтном характере кастового общества. Как и всякое классовое, эксплуататорское общество, оно имело свои антагонистические противоречия. Форма выражения этих противоречий была иной, чем в Европе. Единицей социального действия в Индии выступала каста, она формулировала классовые интересы и была организующим началом классовой борьбы.

Наконец, каста играла важную роль в обмене культурными ценностями, в формировании и сохранении общеиндийской культурной традиции. Конечно, для Индии с ее просторами, разнообразием природных условий, этнической пестротой, широким спектром религий и верований единство культуры не следует понимать буквально. Низшие звенья культуры — жизненные уклады отдельных общностей, т. е. то, что в современной социологии называют малой культурной традицией, могли сильно различаться между собой. Но это многообразие народных культур укладывалось в общие рамки паниндийской цивилизации, ее большой культурной традиции.

Показателем единой культуры служит широкое распространение основных доктрин индуизма. В перечне святых мест, которые содержатся в священных книгах индусов, отражена вся Индия, от Гималаев до мыса Коморин. Принцип, которым руководствовались при определении таких мест, заключался в том, чтобы рассматривать всю страну как одну священную единицу.

Это культурное единство было бы немыслимо без постоянного взаимодействия между малой и большой культурными традициями. С древних времен в Индии существовали специальные институты и механизмы передачи культуры, обмена культурными ценностями. Прежде всего, это были брахманы, хранители и проводники большой культурной традиции, главные агенты санскритизации местных этноплеменных культур. Это были и касты бродячих бардов, сказителей, артистов, которые давали представления на сюжеты из «Рамаяны» и «Махабхараты». Об одной из таких каст — бхатах — уже говорилось в связи с описанием джаджмани в деревне Каримпур. Эта каста широко распространена в Северной Индии. Традиционно бхаты обслуживали раджпутские кланы в качестве специалистов по генеалогии, знатоков традиций и преданий, поэтов и певцов.

Бхаты сопровождали правителей в походах. Их подсобным занятием была охрана торговых караванов и знатных путешественников. В Гуджарате такие же функции выполняли чараны [Хаттон, 1963, с. 33—37, 277, 279].

В традиционном обществе каста служила главной структурной и функциональной единицей. Она цементировала общество, обеспечивала его устойчивость, взаимодействие материальных и духовных, политических и идеологических, общественных и личностных компонентов. Без касты традиционное индийское общество немыслимо. Поэтому его с полным основанием можно назвать кастовым обществом.

ФАКТОРЫ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА КАСТОВОЕ ОБЩЕСТВО

КАСТА И СОЦИАЛЬНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Мы рассмотрели касту в системе традиционного общества. При этом мы приняли допущение, что само общество оставалось стабильным, неразвивающимся. Методологически такой подход оправдан тем, что докапиталистическое индийское общество характеризовалось устойчивостью форм всех его основных структурно-функциональных институтов — семьи, касты, общины, его основных базисных и надстроечных элементов. Изменения в этом обществе носили по большей части количественный характер. При заданных традицией формах и методах производства возможности развития были ограничены условиями природы, частью которой был и сам человек. Не случайно от начала нашей эры вплоть до середины XVIII в. численность населения Индостана оставалась более или менее постоянной, составляя, согласно современным оценкам, 100—120 млн. человек [Петров, 1978, с. 35]. Видимо, это был оптимум, который обеспечивал равновесие между человеком и природой.

Однако допущение, что индийское общество было не развивающееся, а исключительно функционирующее, может быть справедливым только в известных пределах. Как бы ни были медленны темпы перемен, как бы устойчиво ни было общество, в его недрах происходили и накапливались качественные изменения. Многие из них были результатом внутренних процессов, другие — следствием внешних влияний. В масштабе времени, исчисляемом почти двумя тысячелетиями, эти изменения были не столь уж и незначительными. Напомним главные из них, основываясь на исследованиях советских индологов.

1. Прежде всего — это сдвиги в развитии производительных сил. По данным К. З. Ашрафян, на всем протяжении средневековья в Индии происходила расчистка джунглей, распашка новых земель, улучшалась техника обработки земли. Уже в первые века нашей эры довольно широкое распространение в Индии получил плуг с железным лемехом, усовершенствовался сельскохозяйственный инвентарь — серп, мотыга и т. д. Пример-

но с IX в. н. э. существенный толчок земледелию дало появление новых оросительных приспособлений, что позволило обводнять ранее засушливые земли. С XI—XII вв. начали расширяться посевы технических культур — сахарного тростника, хлопчатника, масличных, садовых и огородных культур. К. З. Ашрафян считает, что с первых столетий нашей эры до XVII в. производительность труда в крестьянских хозяйствах выросла примерно на 60% [Ашрафян, 1969, с. 70—78]. Происходил процесс коммутации денежной ренты. Продукты, концентрировавшиеся в руках государства, земельной аристократии, торговцев и ростовщиков, в значительной своей массе становились товаром, предназначенным для сбыта на местных и иностранных рынках [Ашрафян, 1969].

2. В этот период происходили важные сдвиги формационного характера. По мнению многих советских исследователей, индийское общество первых веков нашей эры основывалось преимущественно на рабовладении, на эксплуатации труда несвободных работников в хозяйствах землевладельцев и государя. В средние века характер эксплуатации меняется — объектом эксплуатации становились земледельцы, ведущие собственное хозяйство на земле, принадлежавшей частным или коллективным владельцам, на условиях аренды.

3. Наблюдались перемены в социальной сфере, в составе и положении важнейших сословий — варн. Многие старинные брахманские роды приходили в упадок, оставляли свои традиционные занятия, становились земледельцами, чиновниками, военачальниками. Д. Н. Бхаттачарья приводит длинный список «деградировавших» брахманов, которые по своему социально-экономическому положению сближались с кшатриями, вайшьями и даже шудрами [Бхаттачарья Д. Н., 1968, с. 94—104]. В изнурительных войнах и междоусобицах гибли роды воинского сословия — кшатриев, земли многих из них, особенно после мусульманских завоеваний, перешли в руки завоевателей. В связи с распространением института наемничества роль кшатриев еще более принижается. Многие оставшиеся джати кшатриев переходили к «подлым» занятиям. Еще более существенные перемены наблюдались в двух других варнах. Рост товарно-денежных отношений вел к разложению варны вайшьев. Богатые вайшы выбивались в верхние страты общества, тогда как бедные сближались с шудрами. Некоторые группы шудр с выгодой использовали политическую и экономическую конъюнктуру для улучшения своего социально-экономического положения.

4. Не менее драматические сдвиги происходили и в сфере культуры. Последние два с половиной тысячелетия индийской истории — это период постоянных «возмущений» в религиозно-культурной области под влиянием оппозиционных течений (джайнизма, буддизма, бхакти, сикхизма и т. д.), внешних идейных воздействий (христианства, ислама), которые бросали

серьезный вызов ортодоксальному брахманизму и индуизму. Шел процесс поглощения и включения в социально-идеологическую систему тысяч различных этноплеменных культур с их верованиями, обычаями и образом жизни. Все это стимулировало напряженную интеллектуальную деятельность — развивались науки, философия, литература, искусства, которые по-своему расшатывали вековые устои жизни.

И все же эти перемены не подорвали основ традиционного общества, его важнейших институтов. В наши дни, когда традиционные институты резко активизируются, мы можем говорить об этом с еще большей уверенностью. Традиционное общество, несмотря на его кажущуюся жесткость, оказалось достаточно гибким, чтобы поглотить, ассимилировать эти изменения, не нарушая своей целостности и своей природы. Это обстоятельство хорошо подметил Л. Б. Алаев в характеристике североиндийских общин: «Североиндийская община отличается прежде всего отсутствием динамичности. Ее устройство, рисуемое дхармашастрами, поразительно напоминает то, с которым столкнулись англичане в XIX в.: такое же сочетание областных и деревенских объединений; такое же преобладание индивидуального хозяйства и кастовое единство коллектива землевладельцев как основное содержание его общинности; та же социальная и экономическая гетерогенность населения, наличие внутриобщинной эксплуатации» [Алаев, 1981, с. 213]. Думается, что это положение можно было бы распространить и на районы Южной Индии, а среди конкретных институтов, устройство которых сохраняет свое постоянство, наряду с общиной можно назвать большую семью и касту.

О главной причине устойчивости традиционного общества — господстве коллективных форм собственности — говорилось ранее. Другая, связанная с этой главной, причина кроется в большой адаптивной способности его основных социальных ячеек и институтов, прежде всего общины. «В земледельческой общине, — писал Д. С. Зак, — история как бы запрограммировала потенции и предпосылки всех высших форм ее отрицания (рабство, феодализм и т. д.)... Дуализм земледельческой общины сообщает ей свойство совместимости с любой более развитой исторической и социально-экономической средой. Отсюда вытекает ее большая адаптивная способность и жизнестойкость» [Зак, 1979, с. 241]. Дуализм общины — сочетание коллективной собственности на землю с частным владением и частным использованием земель — позволяет ей вместить в себя практически все добуржуазные и отчасти даже буржуазные формы производства, собственности и эксплуатации, правда, до тех пор, пока они существуют в недифференцированной или слабодифференцированной форме [Зак, 1979, с. 263].

Высказанные соображения относятся к земледельческой общине вообще. Сравнительно более высокая, чем в общине евро-

пейского типа, локализация процессов производства и обмена, бóльшая замкнутость и самостоятельность, разнообразие типов отношений между производителями продуктов и услуг, существование густой сети межобщинных связей придавали индийской общине еще большую способность приспособления к самым различным экономическим и политическим условиям и обстоятельствам.

Не меньшей гибкостью обладает и каста — этот, казалось бы, синоним жесткости, бескомпромиссности и консерватизма. Кастовая система фиксирует не только правила жизни каждой касты, но и правила нарушения этих правил. Наибольший либерализм она допускает именно в сфере производства, занятия. «Дхармашастра Ману», которая по праву рассматривается как самый ортодоксальный катехизис кастовых норм, допускает перемену занятия даже для брахманов. Если брахман умирает с голоду, говорится в ней, он может выполнять работу кшатрия и даже вайши. Известно, сколь строго каста охраняет закон эндогамии. Но кастовые правила допускают гипергамию. Осквернение — один из страшных грехов касты. Однако существуют правила очищения от скверны. Ритуалы и церемонии — составная часть образа жизни касты. При этом каста достаточно равнодушна к тому, как человек представляет себе свое божество и даже какие отношения он с ним устанавливает. Наряду с общекастовым божеством каждая семья, линидж, клан, готра поклоняются своим богам и т. д.

Иными словами, при всей регламентации образа жизни и поведения кастовый человек располагает известной свободой отклонения от общих стандартов. Но, разумеется, только в известных пределах, в тех пределах, которые обозначены все теми же кастовыми правилами.

Однако общественное развитие нельзя уложить в рамки правил, даже относительно либеральных, но установленных раз и навсегда. Кастовое общество обезопасило себя и с этой стороны. Установив принцип неизменности законов касты, оно в то же время никогда не фиксировало числа самих каст. Если какая-то группа внутри касты переступала порог допустимого, она отторгалась родственным коллективом и становилась самостоятельной кастой. Нехитрый механизм расщепления и слияния каст оказался счесь эффективным средством выражения основных экономических, социальных и культурных процессов в традиционном обществе.

Появлением новых каст сопровождалась сдвиги в производительных силах, такие, как расширение номенклатуры изделий и услуг, возникновение новых профессий, усовершенствование старых и создание новых орудий труда. Так, джати синхария, когда-то бывшая частью касты кахаров (водоносов по традиционному занятию), перешла к выращиванию сельскохозяйственных культур; фансия до того, как их занятием стало садо-

водство, были частью касты паси (свиноводов). Однако показательнее всего в этом отношении касты горшечников, которые, по мысли Бланта, в Северной Индии в прежние времена представляли единую джати. В 30-х годах кумбхары Северной Индии уже имели пять самостоятельных джати — бардхия (использовали в качестве тягловой силы быков), гадхере (использовали ослов), хатерия (лепили горшки руками), касгар (изготавливали чашки для питья) и интпаз (делали кирпичи) [Блант, 1969, с. 236—238]. Рост разделения труда, который отмечался на всем протяжении средневековья, сопровождался появлением десятков и сотен новых каст. Блант приводит обширный список «промысловых» каст, поражающий многообразием и порой узостью специализации. В этом списке мы находим, например, изготовителей гребешков (канхигар), специалистов по прочистке ушей (канмаил), рытью колодцев (гхогар), парфюмеров (гандхи), птицеловов (гирдхия), бортников (банманус), дрессировщиков зверей (каландар) и т. д. [Блант, 1969, с. 236—238].

По мере вовлечения в торговый оборот все новых и новых продуктов росло число специализированных торговых каст, джати ростовщиков и банкиров по финансированию внутренней и внешней торговли, каст, занимающихся погрузкой и разгрузкой, извозом и морскими перевозками.

Под воздействием политических факторов (войны, перевороты, изменение государственных границ), а также экономических причин (ограниченность свободных земель в обжитых районах страны) в средние века усиливается географическая подвижность населения. Этот важный фактор социальных перемен также находил выражение в появлении новых каст. В названиях многих каст присутствует элемент, указывающий на место их прежнего проживания. Так, в названиях каст дохаров, сонаров, чаранов и брахманов Северной Индии встречается элемент «качала» (от слова «Кач»), в названиях джати гханчи, мочи, дхедов — «сурати» (слово «Сурат») [Блант, 1969, с. 119]. Если численность отселившейся части была невелика или в ее составе не было экзогамных единиц, она вступала в брачные отношения с какой-нибудь местной джати равного ритуального ранга. Примером может служить Кумаон, о котором уже шла речь.

Перемены в социальной структуре общества также происходили и закреплялись в кастовых формах. Часто расщепление каст, отмечает Д. Хаттон, было результатом «попыток зажиточных элементов низкой касты бросить на произвол судьбы своих бедных собратьев и подняться самим в социальном отношении» [Хаттон, 1963, с. 51]. Социальные различия внутри каст в традиционном обществе не всегда адекватно осознавались. Этому мешали и сила родственных связей, и инерция мышления. Поэтому социальные противоречия чаще всего выливались в конфликты по поводу культа, обычаев, ритуалов. Перемены в обра-

зе жизни обязательно вели к расщеплению каст. Например, касты басор, бансхор, домар и дхаркар образовались из племени дом, когда оно оставило кочевой образ жизни и перешло к оседлости. Многие джати сформировались в результате нарушения какой-то частью касты брачных обычаев. Так, в Ситапуре каста дхуния дала начало трем джати — мехтария, кваджа-мансури и квассая. Кваджа-мансури утверждают, что прежде мехтария входили в их джати, но кто-то из их дедов или прадедов женился на женщине из касты уборщиков.

Процессом образования новых каст сопровождалось и нарушение табу в отношении пищи и межкастового общения. Блант рассказывает поучительный случай расщепления двух каст каястхов на шесть новых джати. Во время правления Насир уд-Дина Махмуда в Дели каястхи-гауры, служившие при дворе императора, однажды пригласили каястхов-бхатнагаров на совместную трапезу. Бхатнагары приняли приглашение: хозяева и гости имели примерно одинаковый ранг, между двумя кастами существовали дружеские отношения. Возможно, из дальнейшего сближения бхатнагары, учитывая положение гауров при дворе, рассчитывали извлечь какие-то выгоды. Как бы то ни было, но обед состоялся. Когда настало время для ответного визита, большая часть гауров отказалась сесть за один стол с бхатнагарами. Более того, гауры наказали исключением из касты тех, кто принял участие в первой трапезе. Глубоко оскорбленные таким обращением, бхатнагары обратились к императору с просьбой заставить гауров отобедать с ними. Чтобы весомее обосновать свой отказ на предстоявшем объяснении с правителем, делегация гауров срочно отбыла в Будан и ухитрилась женить новорожденного сына женщины из своей касты, которая жила в доме брахмана в Будане, на дочери хозяина. Тем не менее гаурам, находившимся в Будане, было приказано немедленно вернуться в Дели и отобедать с бхатнагарами. Некоторые брахманы Будана, пытаясь спасти их, объявили их своими родственниками. Тогда хитроумные чиновники двора — мусульмане, неплохо знавшие кастовые правила, настояли на том, чтобы брахманы — «родственники» гауров поели из одной тарелки со своими протеже и тем самым доказали свое родство с ними. И гаурам и брахманам ничего не оставалось, как выполнить распоряжения властей.

Но к этому времени Насир уд-дин Махмуд разобрался в ситуации и отказался удовлетворить просьбу бхатнагаров. В итоге последовал кастовый взрыв — бхатнагары распались на хас-бхатнагаров (которые не ели вместе с гаурами) и гаур-бхатнагаров (которые участвовали в трапезе с гаурами). Гауры разделились на джати: а) «подлинных» гауров, кто не принимал участия в затее с обедом; б) гауров, которые ели вместе с бхатнагарами; в) гауров, которые сотрапезничали с брахманами Будана и г) родственников женщины, жившей у брахмана.

Традиционное общество однозначно реагировало и на идеологические изменения. «Если в любой касте какая-то группа примет новую и необычную веру, которую не одобряют остальные ее члены, можно ждать, что эта группа отделится от касты и станет эндогамной подкастой», — пишет Е. А. Х. Блант [Блант, 1969, с. 56]. (Напомним, что Блант за касты принимал не джати, а группы джати одной профессии.) Различно происхождение религиозных сект и течений, различны и мотивы их последователей. Одни секты и религии можно рассматривать как пережитки более древних родо-племенных культов, которые так и не доросли до брахманской ортодоксии, другие — как отражение различных направлений в самом индуизме (шиваиты, вишнуиты, лингаиты и т. д.), третьи возникли в результате социального протеста против брахманизма и кастовой системы (джайнизм, буддизм), четвертые появились в результате распространения иноземных религиозных систем — христианства и ислама, есть и смешанные случаи, например, сикхизм можно рассматривать как результат совместного действия третьего и четвертого факторов. Оппозиционные брахманизму религиозные системы и культы, а также иноземные религии, кроме, конечно, самых общих гносеологических представлений, характерных для любого религиозного мировоззрения, имеют подчас мало общего с индуистским оправданием касты и кастовой системы, их доктрины могут противоречить кастовой философии. И тем не менее каста сумела придать свою специфическую форму этим течениям. Разгадка этого парадокса состоит в том, что переход в новую веру не менял сколько-нибудь существенно образ жизни простых людей и их функции в обществе, не изолировал неофитов от традиционного окружения. Индийское общество, привычное к разнообразию культов и воспринимавшее социальную действительность в кастовых образах, рассматривало новообращенных как еще одну касту и вело себя по отношению к ним соответствующим образом.

В результате каждое религиозное течение в истории Индии оставило свои следы в виде каст, возникших на религиозной основе. Многие касты индусов образовались на почве поклонения «неортодоксальным» божествам. Так, у раджпутов есть джати канхпурия, члены которой почитают Махиша Ракшаса, или Бхайнс-асура, — демона в образе быка, раджпуты-баис поклоняются богине Матоте, которая, по преданию, была женщиной, совершившей «сати» [Блант, 1969, с. 285]. Блант описывает четыре касты в Соединенных провинциях, образовавшихся на базе сектантских движений, — атитх, госайин, бишнон и садх. Каста атитх состоит из двух подразделений: саньяси-атитх (аскеты) и гхарбари-атитх (домохозяева). Они не кремируют, а бросают трупы покойников в Ганг и носят одежду, окрашенную охрой. Госайины — духовные потомки Шанкарачарьи. Они также состоят из двух частей — аскетической, под названием

«асандхари», или «матдхари», и мирской — «грихастха». Принятие в касту осуществляется посредством прохождения через два ритуала. Первый ритуал делает человека «грихастха», и он продолжает мирскую жизнь. В возрасте 40—50 лет проводится второй ритуал — «виджая хома», символизирующий превращение человека в полного госайина, который должен оставить семью и принять обет безбрачия. Каста садх, или сатмиа, возникла в 1543 г. Она осуждает богатство, проповедует эгалитаризм. Члены ее живут и питаются вместе. Эту секту характеризует простота жизни и ритуалов. Садхи отличаются трудолюбием, склонностью к благотворительности, высокой нравственностью. Членом секты может стать любой человек вне зависимости от касты, но сама секта эндогамна.

Мелкие сектантские движения обычно развивались на базе одной кастовой группы. Но крупные движения (это в еще большей мере относится к крупным религиозным течениям и религиозным системам) вовлекали в свою орбиту широкий круг каст. Этот процесс сопровождался появлением параллельных каст. Примером такой многокастовой секты могут служить бишной. Секта была создана святым Джхамбаджи (1450—1500) в период мусульманского правления. Последователями святого были члены различных каст. Со временем бишной образовали свои джати, отделившиеся от материнских: бишной-джаты, бишной-бания, брахманы, ахиры, сонары, чауханы, касиби и сетхи (или шейхи). В старину бишной называли себя шейхами и приветствовали друг друга словами «салам алейкум». Этот странный для индусской секты обычай объясняют следующим образом. Когда-то члены секты убили мусульманского гази, наложившего запрет на самосожжение вдовы. Чтобы смягчить наказание, секта сделала вид, что принимает ислам, и некоторые атрибуты ислама вошли в ее обиход.

Помимо индуистов в Индии проживают джайны, буддисты, христиане и мусульмане. Согласно переписи 1971 г., численность джайнов в Индии составляла менее 3 млн. человек. Зоной распространения джайнизма является запад Индии, где джати джайнов встречаются среди агарвалов, освалов, джайсвалов, кхаттри, бхатия и т. д. В таком же положении оказался и буддизм, число последователей которого в Индии оценивается в 3,8 млн. человек. Например, в Ориссе имеется «пучок» каст сарак, традиционным занятием которых является земледелие и ткачество. Этот «пучок» состоит из одноименных джати индусов и буддистов [Хаттон, 1963, с. 294].

Община христиан Индии в 1971 г. насчитывала 14,2 млн. человек. Расколы, соперничество европейских церквей, отразившее борьбу колониальных держав за влияние в Индии, вероятно усложнили вероисповедную структуру общины, в которой сегодня можно выделить по крайней мере семь больших групп: несторианцев, якобитов, последователей церкви святого Фомы,

сиро-малабарской церкви, сиро-маланкарской церкви, римских католиков и протестантов. Протестанты, в свою очередь, разделяются на англикан, методистов, баптистов, лютеран, пресвитериан-меннонитов, конгрегационалистов, членов Армии спасения [см.: Панкратова, 1982].

Оказавшись на индийской почве, христианство, эта, по словам К. Маркса, «специфическая религия капитала», не было и не могло быть адекватно воспринято традиционным обществом. Идеи единобожия, равенства перед богом, индивидуализм христианства были чужды социальной практике и культуре традиционного общества. Многочисленные деноминации христиан приняли форму своего рода кастовых «пучков». Но самое главное, обращенные, принадлежавшие к различным кастам, привнесли касту и ее важнейшие элементы — иерархию, эндогамию и сегрегацию в среду своих деноминаций. В итоге общину христиан, как и другие религиозные общины, можно рассматривать в качестве своеобразного кастового «сверхпучка», в котором каждая деноминация состоит, в свою очередь, из множества джати, имеющих индусские параллели. Среди джати христиан соблюдаются кастовые правила эндогамии, сотрапезничества, кастовый этикет общения «высоких» с «низкими». Кастовая сегрегация распространяется и на сферу культа. «Низкие» и «высокие» христиане имеют свои, отдельные храмы. Там, где нет отдельных храмов и молебны служат в общих зданиях, «высокие» и «низкие» сидят раздельно. У «высоких» и «низких» христиан по аналогии с высокими и низкими кастами свои священники. «Кастеизм является одной из самых серьезных проблем, с которыми сталкиваются церкви Кералы... — пишет известный христианский социолог Нинан Коши в работе „Каста в церквях Кералы“. — Для различных кастовых групп внутри церковных деноминаций в различных частях Кералы существуют отдельные места для молений, отдельные конгрегации, отдельные кладбища и т. д.» [Коши, 1968, с. 23].

Из неиндусских религий и культов ислам насчитывает самое большое число приверженцев — 61 млн. человек. Мусульманская община Индии также разбита на множество групп. Среди них выделяются ашрафы («благородные»), потомки «настоящих» мусульман, пришедших в Индию в период завоеваний, и аджлафы, потомки обращенных индусов. В свою очередь, ашрафы разделяются на сайидов, шейхов, моголов и патанов. Между сайидами и шейхами, между моголами и патанами допускаются — хотя и не одобряются — браки. В среде ашрафов нет ограничений на сотрапезничество, но ашрафы и аджлафы не вступают между собой в браки и не могут принимать совместно пищу. Кастовые правила эндогамии и сотрапезничества соблюдаются особенно строго у аджлафов, среди которых можно встретить практически все касты, характерные для индусов данной местности.

Приведем несколько примеров функционирования мусульманских каст. Мопла составляют одну из крупных мусульманских общин Южной Индии, встречаются по всему западному побережью, от Мангалура до мыса Коморин. Большая их часть проживает в пределах штата Керала и дистрикта Южная Канара штата Карнатака. Своим происхождением мопла обязаны арабам — морякам и купцам, — которые женились на местных женщинах, а также мусульманским проповедникам, которые обращали в ислам коренное население побережья. Среди мопла есть потомки арабов и потомки обращенных в ислам местных каст и племен. И хотя ислам создал некое подобие уз, объединяющих всех мопла, он не смог преодолеть традиционных кастовых различий между ними. На Малабаре у мопла насчитывается пять эндогамных групп — малбари, или малабари, тангалы, араби, пусалары и оссаны, занимающих разные статусные позиции. Тангалы, согласно преданию, ведут свое начало от дочери пророка Фатимы. Мусульмане называют потомков Фатимы сайидами, но мопла зовут их тангалами — титул, который носят самые «чистые» брахманы-намбудури. Тангалы имеют наивысший статус среди мопла. Араби — потомки арабов и местных женщин, сохранившие память о своих родословных связях с Аравией. Поскольку Аравия — святая земля мусульман, они занимают второе место в иерархии после тангалов. Основная же масса мопла, имеющих местное происхождение, составляет общину малбари. Пусалары и оссаны — тоже группы местного происхождения. Первые не включены в общину малбари, так как являются потомками касты неприкасаемых рыбаков — муккуванов: их статус ниже, чем у малабари. Вторые из-за их занятия (они цирюльники) считаются самыми низкими среди мопла.

От ислама мопла восприняли, пожалуй, только обычай «махара», т. е. обязанность мужа при браке делать денежный подарок жене. В остальном по своему образу жизни они мало отличаются от каст индусов. Мопла состоят из эндогамных джати. «В редких случаях между группами, придерживающимися обычаев эндогамии, происходят смешанные браки. Но эти браки строго гипергамны», — отмечает В. Д'Суза. [Д'Суза, 1973, с. 51].

Тангалы и араби на общественных мероприятиях сидят отдельно, им оказывается повышенное внимание. Статус у мопла, как и у индусов, выражается в различных символах. Только люди высокого ранга имеют право на публичных церемониях держать в руках декорированный зонтик, пользоваться коврами во время брачной церемонии «никах» и т. д. В случае большой разницы в рангах не допускаются не только браки, но и все виды бытового и даже религиозного общения. Пусалары живут изолированными группами, наподобие неприкасаемых.

Обычно мусульмане совершают ежедневные молитвы дома, по пятницам они должны присутствовать на богослужении в об-

щей мечети. Но в Телличерри и других городах побережья малбари и пусалары имеют не только свои собственные мечети для ежедневных молитв, но и отдельные мечети для «джума» — молебнов по пятницам. Каждая джати мопла имеет своего «кади» (судью), свое кладбище [Д'Суза, 1973, с. 54]. М. Майнс относит мопла к числу общин, которые больше всего заражены кастовыми пережитками. Он противопоставляет мопла мусульманам Тамилнаду, социальная организация которых отличается большим эгалитаризмом, отсутствием социальных рангов, неприкасаемости. Однако он не может отрицать, что эндогамия по-прежнему сохраняет свою силу и среди этой группы мусульман [Майнс, 1973, с. 62—71].

Но не только эндогамия и социальный ранг сближают общины мусульман с кастами. Уже У. Уайзер обратил внимание на то, что мусульмане выполняют сугубо кастовые функции в рамках джаджмани. Мусульманская каста мео, насчитывающая более 400 тыс. человек, расселена на территории, известной под названием Меват, на границе Раджастхана и Харианы. В прошлом мео были индусами. Их обращение произошло в XIV в. Перемена религии отразилась на экономической и социальной жизни мео в незначительной степени [Аггарвал, 1973, с. 43]. Ритуалы и церемонии мео носят индуистский характер, проводятся индусами-брахманами. Большинство каст индусов и мусульман обслуживают их в рамках джаджмани. Интересный образец функционирования общины, состоящей преимущественно из мусульманских каст, приводит З. Бхатти на материале деревни Касаули (название вымышлено), находящейся в 25 милях от г. Лакхнау. Здесь земля принадлежит группе, относящейся к ашрафам-шейхам, тогда как безземельная часть деревни (18 каст) относится к аджлафам. Аджлафы обслуживают шейхов в рамках джаджмани. Каждая каста имеет свой панчаят. Однако роль общедеревенского панчаята узурпирована доминирующим кланом шейхов — Кидвай, членов которого называют саркарами (господами) [Бхатти, 1973, с. 89—106].

Кастовое общество подавляет личность, держит ее в жестких оковах. Но если появлялся человек, осознавший свое рабское положение, если его не устраивал конформизм, если обязанности, налагавшиеся обществом, становились для него невыносимыми, он мог порвать узы с обществом, «выйти» из него и жить так, как считал нужным. Но делать это человек должен был тоже «по правилам», став отшельником, святым, «саньяси». Институт саньяси предусмотрен традицией, он — одна из четырех ашрам брахманизма. По существу он представлял собой средство отторжения от общества «нежелательных» элементов, бунтарей и диссидентов. Правда, саньяси становился для окружающих неприкасаемым. Но это была уже не его забота. И, наконец, существуют свидетельства того, что в некоторых районах Индостана в средние века существовали касты для исключен-

ных из каст. Они вбирали в себя всех изгоев в зависимости и вне зависимости от их прежнего кастового статуса. В Кумаоне, как мы уже видели, распределение изгоев по кастам было даже прерогативой государства.

Одним словом, любое изменение в сфере производства, в системе распределения, социальной структуре, идеологии традиционного общества оформляло в кастовых терминах. По способности адсорбции перемен каста оказалась уникальной структурой. И трудно сказать, когда традиционное общество, развиваясь оно эволюционным путем, исчерпало бы ее возможности. Ведь ко времени английского завоевания каста еще была сильным и жизнеспособным институтом.

КОЛОНИАЛИЗМ И КАПИТАЛИЗМ: ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВОЗДЕЙСТВИЯ

Принципиальное отличие английского завоевания от всех предшествующих иноземных нашествий на индийскую территорию состояло в том, что оно привело в соприкосновение две стадially разнотипных цивилизации. Англия представляла собой в то время капиталистически наиболее развитую страну мира. В формационном отношении она стояла на порядок выше докапиталистической Индии. Вся структура английского общества — отношения собственности, социальные институты, политическая система, идеология, культура, тип и положение личности в обществе — кардинально отличалась от устройства индийского общества. Неудивительно, что Индия не смогла ассимилировать английскую культуру и цивилизацию. Она сама должна была по необходимости испытать на себе их воздействие.

Колониализм ввел в действие множество новых факторов влияния на традиционное общество. Анализ этих факторов может объяснить одну из загадок современной Индии: почему экономические и политические потрясения, вызванные английским завоеванием, рост капиталистических отношений, ставший определяющей тенденцией развития Индии со второй половины прошлого века, не разложили касту? В советской историографии ход общественного развития Индии в период колониализма нередко трактуется несколько односторонне — главным образом в плане его разрушительного воздействия на традиционное общество. При этом остаются нераскрытыми противоречивость, двусмысленность и консерватизм этого воздействия. Для нашей проблемы эта сторона особенно важна, и на ней мы намерены сконцентрировать внимание.

Прежде чем приступить к этой части нашего изложения, необходимо сделать одно методологическое пояснение. То, что мы называем факторами развития, т. е. силы и обстоятельства, воздействующие на различные институты традиционного обще-

ства, чрезвычайно многообразны и сложны. Они включают в себя как базисные, так и надстроечные явления. Одни из них — первичны, другие — вторичны, одни — более, другие — менее элементарны, одни имеют длительную историю, другие — сравнительно недавнего происхождения. Действие одних носило кратковременный характер, другие продолжают функционировать с большей или меньшей интенсивностью на всем протяжении рассматриваемого периода, т. е. от времени английского завоевания и до наших дней. Ни один из этих факторов не действует изолированно — все они связаны друг с другом цепью причинно-следственных зависимостей. Во избежание ненужных повторений мы будем рассматривать главные из этих факторов в проблемном плане, придерживаясь, насколько это возможно, исторической последовательности их возникновения.

Итак, завоевание капиталистической Англией докапиталистической Индии представляло собой качественно новый рубеж индийской истории, и это обстоятельство не вызывает сомнения. Но насколько радикальным оказалось воздействие западной буржуазной цивилизации на индийское традиционное общество? Известно, что в течение длительного периода английская колониальная власть в Индии принципиально не отличалась от традиционных деспотий. Англичане начали с того, что узурпировали все права восточных деспотий — верховное право собственности на землю, право присвоения ренты-налога и даже регулирования кастовых отношений. Как и при традиционных деспотиях, главной сферой взаимных отношений властей и подвластных им людей было взимание дани. Колонизаторы по праву завоевателей обирали покоренное население, реквизировали собственность традиционной аристократии, присваивали ее богатства. С течением времени формы ограбления менялись — военная и налоговая дань дополнялись прибылями, получаемыми от неэквивалентной торговли, от эксплуатации труда индийцев посредством экспорта капитала и т. д. Однако и обретение политической независимости не избавило индийцев от империалистической эксплуатации, хотя, возможно, несколько облегчило ее тяжесть.

Каждая из форм грабежа, военного или экономического, по-своему сказывалась на положении различных слоев индийского общества — его верхушки и низов. В конечном счете вся его тяжесть ложилась на плечи тружеников деревни, составлявших подавляющее большинство населения Индостана. Факт эксплуатации общинного населения не представлял собой ничего принципиально нового. Общины всегда служили объектом эксплуатации для восточных деспотий. Отличие заключалось в масштабах изъятия произведенного продукта. И в этом смысле цивилизованная Англия превзошла все самые свирепые деспотии. Ни стихийные бедствия, ни недороды, ни смерть миллионов подданных короны от голода не служили основанием для

уменьшения колониальной дани. Поведение англичан объяснимо: эксплуататором Индии выступало не примитивное средневековое государство, а капитал, который не знает насыщения.

Колониальный грабеж, особенно на первых порах, слабо затрагивал основы традиционного общества, но ограничивал возможности его саморазвития. Иными словами, он не столько разлагал традиционное общество, сколько низводил его на более низкую, примитивную ступень и тем самым способствовал его консервации.

Реформаторская деятельность англичан в Индии начинает разворачиваться с конца XVIII в., когда они приступили к преобразованию земельно-налоговых отношений. Система заминдари («постоянное землеустройство»), получившая первоначально распространение в Бенгалии, наделяла правами собственника земли бывших посредников между государством и общинами. В то же время крестьянские права на землю не были законодательно обеспечены. На части земель Мадрасского президентства была введена система райатвари, где собственниками земли признавались мирасдары (общинники) и другие категории крестьян, платившие земельный налог непосредственно государству. К моменту английского завоевания мирасдары уже превратились в феодальных держателей земли. Низшие, неполноправные слои деревни, которых раньше нельзя было сгонять с земли до тех пор, пока они исправно выполняли свои обязанности и платили ренту со своих участков, теперь лишались своих прав и становились бесправными арендаторами-издольщиками. В Верхних провинциях (ныне Уттар-Прадеш) была введена система «временного землеустройства», или маузавар. При этой системе фискальной единицей и владельцем земли признавалась община, но сумма налога распределялась между всеми общинниками, причем нарушение срока внесения налога даже одним членом общины давало право продать с аукциона земли всей деревни [Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973, с. 284—288].

Формальное превращение земли в частную собственность расширило сферу товарно-денежных отношений. Преобразования способствовали подрыву позиций некоторых землевладельческих каст, социальному возвышению отдельных ритуально более низких каст, дали толчок к постепенному расстройству сложившейся системы кастовой иерархии.

Однако воздействие этих мероприятий на основы кастового строя было ослаблено рядом обстоятельств.

Во-первых, расширив права владельцев земли, придав им статус собственников, английское законодательство поначалу укрепило власть традиционной земельной аристократии, землевладельческих каст и уменьшило права обслуживающих и зависимых от них кастовых групп. Это нарушило веками складывавшийся баланс взаимных обязательств между джаджманами

и каминами в ущерб последним, дало новые стимулы верхушке кастового общества к сохранению традиционной системы производства и распределения. Новые собственники земли из служащих Ост-Индской компании, а в дальнейшем — колониального государственного аппарата, выходцев из торговых каст, которые в ряде случаев заменяли традиционных, как правило, жили в городах, образуя слой помещиков-абсентеистов. Они имели слабую связь с сельским хозяйством, не вмешивались в экономику и социальные отношения деревни. По мере концентрации земли в руках новой земельной аристократии возрождалось некое подобие феодальной многоступенчатой системы землевладения, существовавшей до переустройства земельных отношений [Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973, с. 285]. Для общины и составляющих ее групп всё — методы, организация производства — осталось прежним.

Во-вторых, «частная собственность» на землю, введенная англичанами, при ближайшем рассмотрении оказалась вовсе не такой уж и частной. Установив формально институт частной собственности на землю, колониальные власти сохранили в неприкосновенности традиционное личное право. Вопросы брака, собственности, наследования были отданы на усмотрение соответствующих традиционных групп. Индусам было предоставлено право жить по правилам дхармашастр, получившим, правда, большую стройность после кодификации в ряде «Индусских законов», мусульманам — по правилам шариата и т. д. «Объединенная» семья и каста были признаны юридическими лицами, которые могли иметь собственность, представлять интересы своих членов и т. д. Касты сохранили свои органы управления и правосудия, решения которых не могли быть оспорены. Английские суды принимали к рассмотрению только те дела, которые выходили за рамки кастовой автономии, и только в случаях: а) если кастовый «суд» принял «недобросовестное» решение; б) если решение было принято на основе ошибочной посылки; в) если решение противоречило правилам и обычаям самой касты и г) если оно нарушало «естественную справедливость», т. е. если ответчику не предъявлялось четкого обвинения или отказывалось в праве на защиту.

До 1864 г. при английских судах существовал даже специальный институт брахманов-шастри, или пандитов, которые давали толкование соответствующим нормам традиционного права. С 1864 г. эти функции взяли на себя сами суды. Но положение «обычай сильнее текста закона» оставалось неизменным. «Законы, которые применялись к европейцам, не применялись к индийцам, — отмечает Д. Р. Мадан. — К индийцам применялось старое индусское и мусульманское личное право. Это имело своим результатом то, что новые идеи, которые проникали в общество, не могли влиять на его институты и социальную структуру. Политика консерватизма насаждалась жестоко»

[Мадан Д. Р., 1967, с. 68]. У. Уайзер приводит выписку из решения Бомбейского суда, в котором резко осуждаются любые действия властей, «угрожающие основам деревенских общин, существующих с незапамятных времен». «Балутедары (работники), — гласит решение, — имеют право на долю урожая любого жителя деревни в соответствии с правилами деревенских общин. Даже если деревенские жители отклонят закрепленные за балутедарами услуги, они все равно должны предоставлять им причитающуюся долю урожая» [Уайзер, 1969, с. XVIII]. У. Уайзер считает, что в результате придания нормам обычного права силы закона система джаджмани за «последние 150 лет укрепилась еще больше» [Уайзер, 1969, с. XVIII].

Это обстоятельство послужило одной из причин консервации «объединенной» семьи, касты и других традиционных общностей, а вместе с ними и пережитков коллективных форм собственности. Новые виды капиталистической собственности (денежный капитал, акции, облигации и т. д.) тоже приобретали семейную форму. Не случайно крупные монополии в современной Индии имеют семейно-клановый характер.

Индийские и зарубежные социологи, справедливо считая «объединенную» семью оплотом традиции, в послевоенные годы провели большую работу по изучению форм семейной организации. Самое обширное исследование было проделано Паулин Колендой. Взяв за основу 32 конкретных обследования по Западной Бенгалии, Уттар-Прадешу, Дели, Раджастану, Кашмиру, Мадхья-Прадешу, Гуджарату, Махараштре, Андхра-Прадешу, Ориссе, Тамилнаду, Карнатаке и Керале, она сгруппировала их по двум категориям; а) семьи из одного человека, поднуклеарные (часть бывшей нуклеарной семьи, образовавшаяся в результате смерти одного из родителей или развода, с неженатыми и незамужними детьми или незамужними, овдовевшими или разведенными сиблингами, проживающими вместе) и нуклеарные (родители и неженатые и незамужние дети) и б) «объединенные» и «расширенные» семьи (нуклеарная плюс другие овдовевшие, разведенные и незамужние и неженатые родственники). Она обнаружила, что соотношение между типами семьи, которые ею были отнесены к нуклеарным и «объединенным», резко колеблется от района к району. Причем П. Коленде не удалось найти объяснение этого разброса ни в экономических, ни в социальных, ни в правовых различиях. Вывод, к которому она пришла, состоит в том, что преобладание того или иного типа семьи объясняется особенностями движения цикла ее развития. Но раздел семьи, как было показано раньше, отнюдь не означает распада «объединенной» семьи. Большая патриархальная семья продолжает функционировать и как объединение нуклеарных семей, имеющих общую собственность и представляющих культовое единство, независимо от того, проживают они совместно или нет.

Поэтому скорее прав Йогендра Сингх, который считает, что «единство объединенной семьи продолжает оставаться главным социологическим феноменом социальной структуры Индии. На него не оказывают влияния различия в религии, уровне урбанизации касты и занятия» [Сингх И., 1973, с. 177]. Одинаково крепкая внутренняя спайка и прочность этого типа семьи сохраняется и в условиях сельскохозяйственного производства, и бизнеса, и других занятий. И даже длительное проживание в городе не приводит к ее распаду. Сравнительное исследование г. Навасари и 15 деревень, в различной степени охваченных влиянием города, показывает, что «объединенная» семья не только является преобладающей формой семейной организации и в городе и в деревне, но вопреки установившемуся мнению в городах она подчас прочнее, чем в деревне. Опрос, проведенный Индийским институтом общественного мнения среди жителей Западной Бенгалии, обнаружил, что в 1955 г. 60,5% горожан и 54,5% сельских жителей предпочитали жить в «объединенной» семье [см.: Сингх И., 1973, с. 177].

Сохранение большесемейной организации позволяет сделать вывод о том, что ее экономическая база — общесемейная собственность — также сохранила свое значение. Вместе с тем было бы неправильным полагать, что на протяжении последних двух веков в отношении собственности в семье ничего не изменилось. Напротив, множество косвенных данных говорит об обратном. Прежде всего это стихийный процесс замещения коллективистских начал личными, частными. Помимо общей собственности, которая распространялась на основные ее объекты и прежде всего на средства производства, в большой индийской семье издревле существовала и личная собственность, принадлежавшая отдельным ее членам. Основанием для ее возникновения было дарение, наследование, приобретение за счет личных средств и т. д. Борьба коллективистских и личных начал в традиционном обществе породила и два подхода к собственности семьи, две основные школы традиционного права — «Митакшары» и Даябхаги. Школа «Митакшары» — более древняя, основанная на комментариях к «Дхармашастре Яджнавалкьи» — стоит на страже общесемейной собственности. Школа Даябхаги — более позднего происхождения, она в большей степени отражает интересы индивидуума. «По мере постепенного разрушения патриархального натурального и полунатурального хозяйства в индусских семьях неуклонно возрастает значение индивидуальной собственности в ущерб общесемейной совместной», — пишет В. Н. Мозолин [Мозолин, 1979, с. 86].

К сожалению, мы не располагаем точными данными о соотношении этих двух форм собственности в современной семье. Однако косвенные свидетельства подтверждают правоту В. П. Мозолина. Во-первых, это законы, принятые в колониальный период и после получения независимости Индии. Многие из

них шаг за шагом расширяли права членов «объединенной» семьи, особенно женщин, на их долю в общесемейном имуществе. Разумеется, в этом законодательстве отражались экономические интересы сначала колониального государства, стремившегося вовлечь накопления индийцев в сферу деятельности капитала метрополии, затем интересы индийской буржуазии, для которой связанность собственности коллективистскими началами означала ограничение ее мобильности, а следовательно, и возможностей мобилизации капитала. Как бы то ни было, это законодательство безусловно оказывало и оказывает стимулирующее действие на процесс индивидуализации собственности. Во-вторых, нарастание противоречий и напряжений в индийской семье. Многие специалисты обращают внимание на то, что вековой порядок семьи подвергается сегодня суровым испытаниям. В ней нарастают эгоистические мотивации: домочадцев все меньше заботит судьба ближайших родственников и семьи в целом, каждый думает о себе и свой собственный интерес ставит выше интересов других. Уходят в прошлое святость и теплота отношений, слабеет власть старших, молодое поколение стремится вырваться из-под контроля семьи и скорее обрести самостоятельность. Анализ семейных конфликтов свидетельствует о том, что поводами для них чаще всего служат требования детей о выделении их имущества и споры вокруг собственности.

Индивидуализация собственности, как отмечалось, представляет собой самый могучий и самый действенный фактор разложения кастового общества. Это та «кислота», которая разъедает материальные, культурные и духовные основы традиции. Индивидуализация собственности пробуждает личную инициативу, рационализирует сознание человека, обращает его ориентацию в сторону материальных, посюсторонних ценностей. Она отрицает основополагающие принципы традиции — харизматическую иерархию, целостность материального и духовного. Она переносит конкуренцию с группового на личностный уровень, обособляет личные интересы от интересов группы, расшатывает, ослабляет связи, которые привязывали человека к первичному коллективу.

Вопрос лишь в том, в какой мере и как далеко этот процесс зашел в сегодняшней Индии. За неимением более точных данных обратимся к законодательству Республики Индии, к Кодексу индусского права, вступившему в силу в 1961 г.

Кодекс признает большую семью и большесемейную собственность. Квалифицирующими признаками правового режима общесемейной совместной собственности в соответствии с Кодексом индусского права и разъяснениями Верховного Суда Индии являются:

1. Право на собственность приобретается рождением. К числу собственников относятся прямые потомки по мужской ли-

нии, включая третью степень родства. 2. Каждый собственник имеет право на все имущество совместно с другими собственниками. 3. Общее имущество находится в совместном владении и пользовании всех собственников. 4. Общее имущество не может быть отчуждено, за исключением случаев правовой необходимости или общего согласия всех собственников. 5. Право собственности умершего собственника не передается по наследству, а переходит к живым собственникам. 6. Каждый собственник может в любое время требовать выделения своего права из права общесемейной совместной собственности [Мозолин, 1979, с. 81—82].

Полномочиями по управлению общесемейным имуществом наделен старший из собственников — так называемый карта (санскр. «деятель», «тот, кто делает»). Обычно «карта» является и главою семьи. Он осуществляет общий контроль за доходами и расходами семьи. В определенных случаях он может отчуждать общее имущество. К таким случаям относятся уплата государству налогов и иной задолженности, содержание родственников и членов их семей, возмещение расходов, связанных с браком собственников и их дочерей, погребение умерших членов семьи и религиозные обряды, судебные расходы по делам, относящимся к общесемейной собственности, и уголовным делам против «карты» и других собственников, уплата долга. В остальных случаях «карта» не имеет права отчуждать имущество без согласия всех собственников.

Как видно из изложенного, правовая борьба коллективистского и индивидуального начал в рамках общесемейной собственности не принесла последнему ощутимых побед. И наличие большой семьи (напомним, что эта форма организации характерна не только для индусов), и кодифицированное право современной Индии свидетельствуют о том, что процесс индивидуализации собственности еще далеко не завершен.

Формирование частной индивидуальной собственности упирается не только в наличие легализованных пережитков коллективной собственности, но и в живучесть норм обычного права, которые, будучи даже не признаны законом, тем не менее продолжают регулировать отношения между людьми. Кодифицированное право — сравнительно новое явление в индийской общественной жизни. В современной Индии оно вступает в действие в основном только тогда, когда стороны обращаются в суды. Но в повседневной жизни люди руководствуются теми же нормами, которые регулировали их жизнь на протяжении тысячелетий. Обычное право консервативно, теснее связано с религией. Его нормы менее эгалитарны: оно в значительной мере сохраняет свой сословный характер. Его сила состоит в том, что оно базируется на образе жизни, мышления и правосознании массы. Оно знакомо всем, тогда как законы известны немногим. В вопросах собственности нормы закона и обычая мо-

гут расходиться очень далеко. Как уже говорилось, английское законодательство ввело институт частной собственности на землю. Теоретически ее мог приобрести любой человек, имеющий деньги. Но нормы обычного права рассматривают владение землей как статусную принадлежность — землей могут владеть далеко не все касты, а только «дваждырожденные». Из этой коллизии закона и обычая нередко возникают конфликты, в ходе которых обычай проявляет свою подлинную силу.

Примером могут служить кастовые беспорядки в Рамнаде в 1930 г. В ответ на отход ади-дравидов (неприкасаемых) от своих традиционных функций и нарушения ими своих кастовых обычаев местная землевладельческая каста калларов применила насилие, в результате чего многие хижины хариджанов были сожжены, уничтожены их запасы зерна, угнан скот и т. д. Каллары Рамнада на своей конференции сформулировали «11 требований» низшим кастам. Помимо запрещения им носить одежду ниже колен, золотые украшения, употреблять для воды медную или бронзовую посуду, давать образование своим детям, слушать музыку на свадебных церемониях и т. д. в решении калларов говорилось:

«а) они (т. е. ади-дравиды. — А. К.) не должны обрабатывать землю мирасдаров на условиях варама (аренды);

б) они должны продать свою землю мирасдарам по очень низкой цене, а если не сделают этого, им не будут давать воду для орошения. Даже если на их полях и вырастет что-то в результате дождей, урожай будет изъят, как только настанет время жатвы;

в) они должны работать в качестве кули у мирасдаров с 7 часов утра до 6 часов вечера. За эту работу мужчины должны получать 4 аны, а женщины — 2 аны в день» [Хаттон, 1963, с. 206].

Характерно, что с точки зрения кастового общества даже аренда земли неприкасаемыми является незаконной, не говоря уж о собственности на нее. Помимо экономических причин — стремления обеспечить себя дешевой рабочей силой — действиями калларов руководили ритуально-престижные мотивы. Низкое положение ади-дравидов в экономическом взаимодействии согласовывалось с их низким ритуальным рангом. Улучшение же социального положения требовало пересмотра места ади-дравидов в священной иерархии, а вместе с этим и всей установившейся веками системы социальных отношений в деревне.

Рамнадский документ интересен тем, что он четко обрисовывает методы обеспечения действенности обычного права. Они включают не только моральное давление, но также экономическое принуждение и физическое насилие.

Коллизия закона и обычая могла бы быть разрешена в пользу закона нормальной легальной процедурой — решительной защитой гражданских прав низких каст (с применением санкций

«со стороны государства»). Но кастовые обычаи сами имели силу закона, а их толкование было делом высоких каст, стоявших на страже своих привилегий. К тому же из описанных судебных дел можно видеть, как отмечает М. Галантер, что «местные официальные лица были почти поголовно настроены враждебно к требованиям низких каст. И хотя невозможно сказать, насколько типичны были эти дела, они дают основание предположить, что на уровне судов магистратов претензии со стороны групп, испытывающих традиционное бесправие, встречали неодобрительное, если только не враждебное отношение» [Галантер, 1963, с. 548].

Законы об аграрных реформах, принятые правительствами индийских штатов в годы независимости, предоставили крестьянам право выкупа земли у землевладельцев на общих основаниях вне зависимости от касты. Но на пути реализации этих законов вновь встал обычай. «Кастовая война», как называют в Индии столкновения между «чистыми» и «нечистыми» кастами, принявшая в современных условиях угрожающий характер и сопровождаемая неслыханными жестокостями, лишний раз подтверждает силу обычного права, и в частности в вопросах собственности.

Относительная неразвитость института частной собственности и устойчивость докапиталистических ее форм накладывают сильный отпечаток на формы и темпы капиталистического развития. Однако, несмотря на все препятствия, капиталистические отношения прокладывают себе дорогу. Этот процесс ускорился со второй половины XIX в., когда в Индии появились современные средства сообщения и связи, возникла фабричная промышленность, когда она была вовлечена в систему международного разделения труда. В период после первой мировой войны в Индии окреп национальный капитал, появились даже национальные монополии.

Развитие капитализма, особенно национального, ввело в действие много новых факторов, каждый из которых разлагающе действует на традиционное общество. Прежде всего, это означало конец безраздельного господства сельского хозяйства, экономической основы традиционного общества. Рядом и наряду с традиционным сектором хозяйства появился и расширяется другой сектор, качественно отличный от первого. Сама возможность приложить свой труд и получить средства существования вне сферы традиционных отношений подрывает устои традиции. Отныне обязательное выполнение кастовых правил и предписаний перестало быть безоговорочным условием существования человека. Святость традиции тем самым стала утрачивать свою экономическую базу.

Новые сферы приложения труда означали и новые возможности для социальной мобильности. Традиционное общество знало только один способ повышения социального статуса — ис-

пользование традиционных ценностей, копирование ритуалов и образа жизни более высоких каст — то, что в современной Индии получило название санскритизации. Конечно, санскритизация, означающая несогласие социальной группы со своим положением в кастовой иерархии, содержит в себе элемент вызова традиции, сомнение в справедливости кармы, в законности общественного устройства и т. д. Но в целом это — протест в рамках традиции. Капитализм открыл новые пути социальной мобильности, не связанные с традиционными отношениями, нормами и ценностями. Это — включение в капиталистический сектор экономики, в государственно-бюрократическую структуру.

При капитализме усиливается структурообразующая роль экономических отношений. Роль семейно-родственных и вообще личностных связей между людьми отходит на задний план. Капитализм в принципе несовместим с хозяйственной, социальной и культурной замкнутостью общественных организаций.

Самое сильное воздействие на кастовое общество оказывает индустриализация, развитие фабрично-заводской промышленности. Крупная машинная индустрия, будучи, по выражению В. И. Ленина, «квинтэссенцией современных общественных отношений», определяет характер и направление социальных изменений в обществе. Крупная промышленность вносит в застойное традиционное общество динамическое начало. На базе ручного производства «прогресс способов производства неизбежно отличается большой медленностью». Крупная же промышленность «заменила прежний застой быстрым преобразованием способов производства и всех общественных отношений» [Ленин, т. 3, с. 544, 546]. Изменения, которые в традиционном обществе носили экстраординарный характер, становятся фактом повседневной жизни, что само по себе противоречит мировоззренческим основам традиции. Значение крупной промышленности состоит в том, что она придает капиталистическому укладу структурную завершенность. Она оформляет классы и социальные группы современного типа — буржуазию и пролетариат, техническую и научную интеллигенцию, объективные условия общественного бытия которых несовместимы с традиционными представлениями о мире, об обществе, о человеке. Машинное производство, поточные линии, характер производственных операций делают в большинстве случаев ненужными профессиональные навыки каст, их производственные секреты и приемы, передававшиеся из поколения в поколение и потому ставшие второй натурой человека. На поточной линии и член касты курми, и джат, и бывший бард выполняют одну и ту же операцию, а это значит, что они утрачивают, по крайней мере в заводских стенах, одно из важнейших своих кастовых отличий. Их положение, статус, престиж в цехах завода определяются уже не их «гуной», не праведностью образа жизни и не десятками других качеств, которые лежат в основе кастовой иерархии, а слож-

ностью выполняемого труда, квалификацией, размером заработной платы, чертами характера и т. д.

Фабрика доводит до предела специализацию труда. Каста, которая в докапиталистических условиях сама была носителем этого процесса, сегодня не в состоянии адекватно на него реагировать. Постоянный прогресс производства меняет взгляды человека на профессию как на нечто раз навсегда данное. Если в традиционном обществе орудия труда были продолжением физической и духовной субстанции работника, то фабрика разрывает эту связь. Орудия труда здесь выступают как нечто внешнее и даже враждебное по отношению к работнику. Они не ему принадлежат, они служат средством его эксплуатации и угнетения. Труд на современном производстве очищается от сакрального элемента, материальное отделяется от духовного, профанное от священного. Значение фабрики состоит и в том, что она выносит производственную деятельность человека за пределы его семьи и «мохалла», освобождает его на известное время от их контроля, допускает существенные отклонения от кастовых правил поведения, а подчас и побуждает к этому. «Отделение места труда от места жительства, которое развивается с ростом современной промышленности и урбанизации, представляет собой нечто большее, нежели физическое разъединение. Оно символизирует также разделение сфер и норм поведения», — пишет М. Сингер [Сингер, 1968-II, с. 438—439].

Условия труда на фабрике складываются таким образом, что рядом с брахманом может оказаться выходец из самой неприкасаемой касты. В процессе обработки изделие бывает во множестве «чистых» и «нечистых» рук. Машины, приспособления и инструменты содержат в себе части, например кожаные прокладки, прикосновение к которым и даже соседство с которыми совершенно недопустимы для «чистых» каст. Рабочим вне зависимости от касты приходится обедать в одной и той же столовой, есть из одной и той же посуды, пользоваться одними и теми же кранами для питья. По традиции, например, прежде чем приступить к трапезе, брахман должен совершить ряд «очистительных» действий, одеть свежевystиранное белье и т. д. Соблюдение этих условий на современном производстве невозможно из-за краткости обеденного перерыва и отсутствия соответствующих условий. Нужно иметь в виду и то, что по пути на работу и с работы многие пользуются городским транспортом, переполненным в часы «пик», когда соблюдение дистанций между «чистыми» и «нечистыми» фактически невозможно. Одним словом, фабрика создает новый мир, с иными нормами и этикой поведения, где традиция во многом теряет свою силу.

Рост производительности общественного труда в фабрично-заводском секторе неизбежно ведет к преобразованию методов производства и в докапиталистических секторах экономики. В сельском хозяйстве растет применение современных орудий и

методов агротехники. Сегодня многие земледельцы и сельские ремесленники используют фабричные инструменты и даже механические двигатели. Приобретение этих орудий, а также материалов, которые обеспечивают их бесперебойную работу, требуют наличия свободных денег, которые можно получить только продажей своей продукции на рынке. Потребности производства служат поэтому стимулом развития товарно-денежных отношений, которые ускоряют имущественную и социальную дифференциацию в обществе. Фабричное производство обрушило на традиционное общество поток дешевых товаров и услуг. Это сказалось в первую очередь на городских кастовых профессиях и ремеслах, которые уже давно были втянуты в сферу товарного обращения. Но с развитием товарно-денежных отношений конкуренция фабрик затрагивает и другие традиционные занятия.

Традиционное общество характеризовалось отсутствием миграции населения. Для капитализма характерна территориальная подвижность населения. Миграция вырывает человека из его привычной среды, переносит его в иное социальное и культурное окружение, ставит перед ним проблему адаптации к новым условиям. Экономическая необходимость заставляет человека идти на гораздо большие уступки, чем это допускает кастовый кодекс. Обширное социологическое обследование, проведенное индийскими социологами в Агре, показало, что среди постоянных жителей города нетрадиционные занятия практиковали только 50%, тогда как среди мигрантов доля лиц, занимающихся несвойственными их касте профессиями, составила 70% [Чаухан, 1966, с. 147—148].

Современная экономика вызвала к жизни потребности в человеке иного склада, иного типа образования, иного мироощущения. Начала светского образования были принесены в Индию колонизаторами, которые нуждались в специалистах из местного населения. Вплоть до недавнего времени образование в Индии оставалось привилегией немногих. После завоевания политической независимости народное просвещение делает крупные успехи. Согласно переписи населения, в 1971 г. грамотные составляли 29,3% жителей страны против 16,7% в 1951 г. и 9,52% в 1931 г.

Ликвидация неграмотности, школьное обучение являются важной, хотя и не единственной предпосылкой секуляризации. Секуляризация находит выражение в изменении образа жизни, в разговорной речи, в манере одеваться, в типах жилищ и т. д. Устанавливаются языковые стандарты, общие для всех каст. Постепенно теряют свою строгость и кастовые предписания. Например, горшечник в Рамкхери (Мадхья-Прадеш) случайно убил корову, т. е. совершил один из тягчайших грехов, осквернив этим всю деревню. В прежние времена его изгнали бы из общины. В лучшем случае он должен был бы совершить па-

ломничество за 150 миль от родной деревни, а по возвращении поселиться в шалаше за околицей и совершить множество очистительных ритуалов. После «очищения» ему пришлось бы поджечь свой шалаш и проползти через огонь, устроить угощение для своей касты и уплатить штраф в пользу храма. В наши дни жители деревни ограничились требованием, чтобы преступник ушел из деревни на одну ночь и уплатил штраф [Зинкин, 1962, с. 18].

Религия теряет позиции даже в своей собственной сфере. Замечено сокращение или даже выпадение целых ритуалов из жизни индусов. Раньше свадьба брахмана справлялась в течение пяти-семи дней, сегодня нередко для этого достаточно одного дня, а то и нескольких часов [Сринивас, 1967, с. 125—126]. Крестьяне — арендаторы храмовых земель в одном из самых святых городов — Пури вступают в борьбу с храмами за улучшение условий аренды и т. д.

Важным аспектом секуляризации является рост гражданского самосознания низких каст. «Сегодня становится слишком много людей, сомневающих в своей социальной неполноценности и хотя бы на словах претендующих на более высокое социальное положение и статус», — отмечает А. Х. Сомджи. С другой стороны, утверждает он, «претензия высших каст на то, что их высокий статус определен самой природой, уже не признается всеми... Предписание низких занятий низким кастам часто рассматривается как результат нечестной игры высших каст, стремящихся монополизировать все привилегии» [Сомджи, 1963, с. 326].

Рассматривая воздействие капитализма на кастовое общество, мы до сих пор говорили о достаточно изученной — разрушительной — стороне этого воздействия, о воздействии, которое оказывает капитализм в принципе. При этом мы абстрагировались от конкретно-исторических особенностей индийского капитализма. Между тем его специфика очень важна для понимания масштабов и характера социальных перемен в Индии. Во-первых, необходимо отметить, что развитие капитализма в Индии, особенно его высших форм, в силу неразвитости социальных и культурных предпосылок, целенаправленной политики колониальных властей и т. д. происходило замедленными темпами. Индустриализация страны, по существу, развернулась только после достижения Индией политической независимости. Во-вторых, это развитие долгое время носило анклавный характер, было ориентировано прежде всего на внешний рынок, а потому его воздействие на традиционное общество было ограниченным. Поэтому многие факторы общественного развития, присущие капитализму вообще, в Индии не были достаточно четко выражены и оказывали противоречивое воздействие: размывая одни элементы традиционного общества, они одновременно содействовали консервации и даже усилению других.

Начнем с того, что на сектор современной промышленности приходится еще незначительная часть работающего населения. Преобладающей отраслью экономики и основной сферой занятости населения остается сельское хозяйство — цитадель традиции. Кроме того, в силу неравномерности развития капитализма высшие формы капиталистического производства сосредоточены в немногих центрах, а это значит, что на обширных просторах территории Индии до сих пор остаются целые районы, жизнь которых не претерпела существенных изменений.

По данным переписи 1961 г., 67% населения Индии вообще не покидало места своего рождения, 33% составляли мигранты. Из этих 33% большинство (21%) родилось в том же дистрикте, 7% назвали местом своего рождения другие дистрикты этого же штата, немногим более 3% — другие штаты (2% родились за пределами страны) [Десаи И. П., 1969, с. 168]. Поскольку штаты в Индии сформированы в основном по лингвистическому принципу, а пределами распространения касты является языковой район, становится понятной причина этой привязанности к родному штату. Покидая отчий дом, мигрант предпочитает поселиться в знакомой ему социокультурной среде, а подчас и среди членов своей собственной касты.

Таким образом, в индийских условиях миграция еще не стала действенным средством разложения традиционного общества. Притягивая из деревни «избыток» рабочей силы, миграция частично снимает внутриобщинные напряжения, а при наличии «объединенной» семьи даже способствует сохранению традиционных институтов там, обеспечивая приток средств из города в деревню.

Социологи предостерегают также от упрощенных оценок сущности и последствий культурного процесса, происходящего в современной Индии: по крайней мере сегодня он весьма неоднозначен. Многообразие ценностей, норм и образцов поведения всегда было отличительной особенностью индийского общества. Но между большой (общендийской) и малыми традициями многочисленных религиозных, этнических, социальных, кастовых и других групп, при всем их различии, имелось немало общего, обусловленного единым экономическим базисом, формами социальной организации, взаимным влиянием и т. д. Это универсальное начало, распространявшееся на самые общие мировоззренческие и ценностные принципы индийской цивилизации, и было тем «языком», который обеспечивал взаимопонимание и коммуникацию в традиционном обществе.

Капитализм внес принципиально новые ценности и нормы, противоречащие всему тому, на чем базировалось традиционное общество, тем самым нарушив целостность индийской культуры. Появились антитезы для каждого из ее основополагающих принципов. Но неразвитость индийского капитализма и относительная кратковременность его воздействия не позволили культуре

капитала заменить культуру традиционную. В «чистом виде» буржуазная культура была воспринята лишь тончайшей прослойкой вестернизированной элиты, оторвавшейся от родной почвы. Это отнюдь не значит, что сама индийская «сверхтрадиция» не претерпела изменений, избежала влияния культуры капитала. Какие-то ее стороны оказались более модернизированы, приспособившись к новым условиям, другие — менее. В итоге традиции отдельных кастовых групп, тяготевшие в традиционном обществе к единому для всех набору главных ценностей, утрачивают общность своего языка. Одни из них в качестве ориентиров избирают более рационалистические ценности вестернизации, другие — тот или иной вариант собственно индийской культурной традиции.

В сочетании с другими факторами эти процессы порой оказывают консервирующее и даже укрепляющее воздействие на кастовое общество. Так, победа национально-освободительного движения привела к росту интереса к индийской культуре, к культурному наследию, а вместе с тем и к идеализации традиций, традиционных институтов. Распространение грамотности делает религиозную литературу доступной широким массам населения и облегчает религиозную пропаганду. При росте образования, секуляризации, вестернизации и других процессов, которые принято называть модернизацией, в сегодняшней Индии усиливается так называемый ривайвализм — возрождение традиций, обострение общинного чувства вообще и кастового в частности, возврат к обычаям, которые, казалось бы, давно ушли в прошлое (например «сати»), распространение норм, ценностей и символики большой культурной традиции на новые сферы и области.

РОЛЬ БУРЖУАЗНОЙ РЕФОРМАЦИИ РЕЛИГИИ

Среди многочисленных факторов воздействия на кастовую систему важное место занимает буржуазная реформация религии, которая содействовала осмыслению кастового феномена различными секторами общественного мнения Индии.

Реформация индуизма прошла несколько этапов и играла различные роли [Рыбаков, 1973, с. 125—168]. Одна из ее особенностей состояла в том, что на значительном отрезке своего развития она опиралась на слабую социальную базу — капитализм, вплоть до обретения Индией независимости так и не сложившийся в господствующий тип общественных отношений. Кроме того, буржуазия Индии, формирование которой происходило значительно позднее, чем формирование европейской буржуазии, была более осмотрительна в своем радикализме, чем последняя. Она, по существу, не создала просветительства как самостоятельного направления общественной мысли, растворив

его в религиозном реформаторстве. И третье, уже в прошлом веке реформация оказалась подчиненной общеиндийской цели — избавлению от иноземного ига. Главной ее задачей стало привлечение масс под свои знамена. Засилье религиозного сознания и традиционный образ жизни масс ставили свои пределы буржуазному радикализму. Забегание вперед, выдвигание требований, к которым широкие массы не были подготовлены, могли оттолкнуть их и тем самым нанести ущерб главной цели — освобождению страны от колониального господства.

Поэтому каста, как таковая, — самый древний и священный институт — занимала сравнительно мало места в идеях реформаторов. Но это, конечно, совсем не значит, что реформация ничего не сделала для ее идейного развенчания.

Первые предпосылки реформации сложились в Индии в результате соприкосновения с Западом, в частности деятельности европейских миссионеров, подвергавших резкой критике различные стороны индуистской и мусульманской ортодоксии, ритуальной практики, кастовую систему, древние и подчас жестокие обычаи жертвоприношений. И хотя христианство не находило широкого отклика в массах, отдельные представители интеллигенции, особенно из тех, кто был связан с английской Ост-Индской компанией, не могли не признать с горечью справедливость многих аргументов христианских проповедников. Почва для неудовлетворенности расширилась с возникновением слоя индийцев — служащих Ост-Индской компании, получивших европейское образование. С отменой торговой монополии Ост-Индской компании в 1813 г. экономические связи Индии с Англией получили новый импульс. Увеличился торговый оборот между ними, возросла прослойка индийских торговцев и ростовщиков, занимавшихся посредническими операциями и находившихся в постоянном контакте с английскими предпринимателями и колониальной администрацией. Эта социальная группа положила начало индийскому капиталистическому предпринимательству. Молодую индийскую буржуазию сковывали кастовые ограничения, препятствовавшие естественному переливу труда и капитала. Все, что шло с Запада, воспринималось ею как откровение. Среди европейски образованной верхушки кастового общества, первой включившейся в процесс капиталистического развития, резко усиливается интерес к христианству и тяга к западному просветительству. Кризис индуизма и традиционной культуры, оказавшихся в резком противоречии с потребностями времени, рождает у патриотической части общества стремление к реформации индуизма, к приспособлению его к новым условиям.

Отцом индийской буржуазной реформации считают Рам Мохон Рая (Рам Мохан Роя) [1772 (?) — 1883]. Он происходил из знатной брахманской бенгальской семьи, разбогатевшей на земельных сделках. В детстве Рай получил хорошее традиционное индуистское образование, изучал также ислам, джайнизм, хри-

стианство, иудаизм. На его мировоззрение большое влияние оказали работы европейских просветителей — Дидро, Гольбаха, Кондорсе, Бэкона, Бентама и др. Социальным идеалом Рая был британский путь развития. Он видел в английском господстве путь возрождения страны, полагая, что, чем больше англичан будет жить в Индии, чем шире будут их контакты с индийцами, чем больше английских капиталов будет вкладываться в индийскую экономику, тем быстрее будет происходить процесс возрождения страны.

Откликаясь на смутные проявления национального чувства у зарождавшейся индийской буржуазии, Рай главной целью своей деятельности считал объединение индийцев под знаменем единой религии, важнейшими чертами которой должны быть монотеизм, вера в существование души и загробную жизнь, в которой каждому должно воздаться по заслугам. Впрочем, два последних условия Рай, возможно, выдвигал из утилитарных соображений сохранения общественной морали. Религиозная система Рая носила синкретический характер. Трудно было понять, кто он — индус, мусульманин или христианин. Рай сам как-то сказал, что после его смерти на его тело будут претендовать все три религиозные общины. Однако он утверждал, что в основе его религиозной системы лежит веданта. По его убеждению, веданта содержит концепцию единобожия и выражена эта идея лучше, чем в «иудейско-христианской» Библии. Христианство, говорил Рай, требует тяжелых жертв для искупления греха, тогда как веданта видит путь к спасению и победе над злом «в раскаянии и глубокой медитации» [см.: Копф, 1975, с. 27]. Есть свидетельства, что в частных беседах Рай подчеркивал абсурдность кастовых предписаний. Но в своих публичных выступлениях он избегал прямых нападок на касту и в повседневной жизни придерживался многих ее правил. Так, отправляясь в Англию, он взял с собой повара-брахмана. Тем не менее основные направления его реформаторской деятельности подрывали касту косвенно, разрушали ее основу. В частности, он резко выступал против политеизма и иерархии божеств индуизма, чем ставил под сомнение законность земной иерархии каст, против «идолопоклонства», т. е. одухотворения предметов и вещей, окружающих человека. Он не признавал ритуальной чистоты и тем ставил под вопрос необходимость ограничений в общении между людьми из разных каст, разоблачал лицемерие священнослужителей-брахманов. Будучи, по воспоминаниям современников, мягким и обходительным человеком, Рай становился неузнаваемым, когда горячо доказывал вред детских браков, абсурдность запрета вторичного замужества вдов, варварство обычая «сати».

Рам Мохон Рай заложил основные направления реформации индуизма, ее принципы и методы. Критерием истины он провозгласил разум. Перед разумом не может быть никаких автори-

тетов — даже божественное откровение должно выдержать проверку разумом. «Если ребенок говорит что-то разумное, это разумное нужно принять. Но если сам Брахма утверждает глупость, это следует отбросить как пучок соломы», — любил повторять он слова легендарного древнеиндийского мудреца Ва-сиштхи [цит. по: Хеймзат, 1975, с. 153]. Рационализм был вы-зовом обычаям, ритуалам и нормам кастового общества, где огромное место занимали обряды, запреты и предписания, зна-чение которых подчас не могли объяснить самые ученые брах-маны.

Призывая к рационализму, Рай имел в виду прежде всего сферу культа. Сам принцип оценки идей и действий людей с точки зрения целесообразности содержал в себе зародыш про-тивопоставления сакрального мирскому.

Рай провозгласил и обосновал ценность отдельной челове-ской личности, ее право на индивидуальное поведение. Это пра-во относилось прежде всего к сфере религии. Вера, утверждал он, дело сугубо индивидуальное, дело совести человека. Рели-гиозность не в механическом заучивании текстов или маши-нальных движениях, но в глубине постижения истины. Поэтому людям не нужны посредники для общения с богом. В отрица-нии посредничества предощущался буржуазный индивидуализм и буржуазное понятие равенства как равенства возможностей. По справедливому замечанию Р. Б. Рыбакова, реформаторы, «выступая против посредничества между верующими и богом, противопоставляя ему внутреннюю религиозность, внутреннюю духовность каждого человека... вели борьбу и с брахманизмом, и с храмовым индуизмом, и с идолопоклонством». Рай шел «вразрез со сложившимся пониманием взаимоотношений верую-щего и божества: в ортодоксальном индуизме без помощи про-фессионального жреца невозможно ни совершение обряда, ни принесение жертвы, причем жрец воспринимается как лицо, тождественное богу» [Рыбаков, 1973, с. 130].

Рай дал реформаторству и его метод «борьбы изнутри» — критику и осуждение отжившего не с позиций абстрактного разума или просвещенного наблюдателя, а с позиций самой ре-лигии, проповедь новых идей через посредство традиционных ценностей. Иными словами, он использовал одни традиции для изменения других [Хеймзат, 1975, с. 153]. Основными методами реформации стали «очищение» первоначальных учений, подчер-кивание в них тех или иных положений и тенденций в качестве главных, или магистральных, при одновременном отказе, явном или неявном, от некоторых других черт учения и практики ин-дуизма, переосмысление традиций в реформаторском духе [Ры-баков, 1973, с. 133—134]. Основная мысль Рая состояла в том, чтобы вернуться к ведам и упанишадам, идеи которых легче интерпретировать применительно к требованиям современности, и отбросить все более поздние наслоения в индуизме.

Идеи и деятельность Р. М. Рая были восприняты как потрясение основ и встретили решительную оппозицию со стороны ортодоксального индуизма. Да и не только индуизма. Христиане и мусульмане не могли простить ему критики Христа и Мухаммеда, в которых Рай видел «идолов», против которых нужно страстно бороться. Мусульмане не могли примириться также с его осуждением абсолютизма мусульманских правителей и тиранических методов их правления, с одобрением английского завоевания, которое лишило ислам положения господствующей религии. Учение Рая было идеологией просвещенной элиты. Круг его сторонников при его жизни оставался очень узким. Созданная им организация «Брахмо самадж» одно время насчитывала всего шесть членов. А самое главное заключалось в том, что его идеи резко расходились с мировоззрением и образом жизни народных масс, они были слишком радикальны, непонятны им и даже казались кощунственными. Позднее другой крупный деятель реформации, Свами Даянанда Сарасвати, назвал брахмоизм религией, лишенной национальных черт (букв. «денационализированной» религией).

В учении Рая имелось еще одно противоречие, которое обнаруживалось особенно явно по мере становления индийского национализма,—конфликт между просветительством западного толка и колониальной действительностью. Брахмоисты так и остались тончайшей пленкой на толще народной культуры. Со временем они сами стали своего рода кастой [Хеймзат, 1975, с. 155].

По смелости постановки вопросов, по радикализму выдвинутых идей Рам Мохон Рай явил собой вершину индуистской реформации. Но в таком виде она не могла претвориться в жизнь —слишком был велик разрыв с социальной действительностью. Чтобы стать массовым движением, реформация должна была вернуться назад, стать более «почвенной» и только после этого двинуться дальше.

Этот отход начали преемники Р. М. Рая, члены общества «Брахмо самадж». Дебендронатх Тагор (1817—1905) ввел ритуалы брахмоистов, слегка видоизменив древние церемонии. Другой видный деятель брахмоизма, Кешобчондро Шен (Сен) (1838—1884), восстановил массовые процессии, идолопоклонство, магию слова, обряды, подношения богу [Рыбаков, 1973, с. 136].

Крупной религиозной фигурой XIX в. был также Рамакришна Парамahanса (1835—1886). Его учение явилось попыткой синтеза реформаторства и традиций индуизма. Рамакришна выдвинул концепцию стадий познания бога. Для каждой стадии правомерно свое видение божества, свои методы воздействия на него. Концепция стадий, по существу, означала право каждого индийца жить в соответствии с его представлениями и привычками. Массы могли следовать своим традиционным куль-

там и кастовым обычаям — это и был их путь к познанию бога, элита могла верить в абстрактный абсолют и придерживаться иного образа жизни, и это тоже путь к богу, соответствующий индийской духовной традиции. Снимая противоречия, развившиеся в индуизме, Рамакришна в то же время способствовал консолидации индуизма, поглощению им реформации.

За внешним откатом движения, как справедливо замечает Р. Б. Рыбаков, «крылось другое, поступательное движение вперед. Вот это движение вперед и было, собственно, реформацией» [Рыбаков, 1973, с. 137]. Сложная взаимосвязь этих двух потоков состояла в том, что «любое реформаторское положение имело свое контрположение в ортодоксальном индуизме; в ходе реформации последователи Р. Рая возвращались от реформаторского положения к ортодоксальному контрположению, но при этом переосмысливали его так, что, будучи по форме ортодоксальным, оно, по существу, становилось реформаторским» [Рыбаков, 1973, с. 137].

Сближение с «почвой», с народом в какой-то мере удалось обществу «Арья самадж», созданному в 1875 г. Свами Даянандой Сарасвати (1824—1883). По мнению многих современных индийских историков и социологов, Даянанда «занимает уникальное положение в истории политических идей Индии» [Маджумдар Б., 1967, с. 247]. Он не знал европейских языков и не мог черпать идеи в политической философии Запада. Он вообще отрицательно относился к заимствованиям с Запада и перенесению политических институтов Англии на индийскую почву. «Он был воплощением индийского инстинкта самосохранения», — так аттестует его Б. Маджумдар [Маджумдар Б., 1967, с. 247]. Даянанда считал, что все идеи реорганизации экономической, политической и социальной жизни Индии содержатся в ведах. Задача любого просветителя и реформатора состоит в том, чтобы правильно их понять. Его основные работы представляют собой комментарий к ведам, поражающий современников смелостью толкований и аналогий. В них Даянанда создал модель идеального государства, образ идеального правителя, определил структуру власти, обязанности чиновничества, организацию общественной и семейной жизни, воспитания детей и т. д. Все это — чистая утопия, хотя многие наблюдения и мысли отличаются пронизательностью и глубиной.

Даянанда был противником английского владычества, считая, что даже хорошее колониальное правительство не может заменить самоуправления: «Каковы бы ни были преимущества иноземного правления, власть сограждан всегда лучше» [цит. по: Маджумдар Б., 1967, с. 247]. Даянанда, по-видимому, не признавал каст, поскольку упоминаний о них не было в ведах. Когда его спросили о джати, он ответил со свойственным ему юмором, что на свете существует три джати: «люди, звери и птицы». Но необходимость четырехварнового деления общества

не вызывала у него сомнения. Даянанда считал, что в основу деления людей на варны следует положить не наследственный принцип, а личные качества людей. Он говорил: «Классы всех людей должны определяться в возрасте 25—26 лет в зависимости от их качеств, достижений и характера, в зависимости от того, являются ли они мужчинами или женщинами» [цит. по: Маджумдар Б., 1967, с. 260]. Классификация людей, их разбивка на варны-классы должна быть, согласно Даянанде, одной из важнейших функций государства. «Обязанностью государя и других добрых и образованных людей является внимательное изучение всех граждан и распределение их по четырем классам — брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр — в соответствии с их качествами и достоинствами». В задачи правителя и правительства входит и наблюдение за тем, чтобы классы выполняли свои обязанности [см.: Маджумдар Б., 1967, с. 260]. Правительство должно регулировать также брачные отношения и рождаемость. В идеальном государстве Даянанды сохранялись различия между «дваждырожденными» и «единождырожденными», причем для первых вторичные браки были недопустимы.

Общество «Арья самадж» оказало на индийскую культуру влияние «большее, чем любое другое религиозное или реформаторское движение нашего времени» [Хеймзат, 1964, с. 292]. Оно стало «самой активной организацией социальных реформ в Индии» [Хеймзат, 1964, с. 299].

В начале XX в. под влиянием роста реформаторских течений более радикального характера «Арья самадж» пересматривает свою программу. До этого основным направлением его деятельности была пропаганда среди образованных людей из высоких каст. Начиная с 1900 г. «Арья самадж» развернуло массовую агитацию среди низких каст. Оно привлекало их к участию в церемониях и ритуалах высоких каст и тем самым поднимало их статус до уровня «дваждырожденных». Новые начинания снискали обществу массовое признание, движение стало быстро распространяться, особенно широкий размах оно приобрело в Панджабе, Кашмире и Соединенных провинциях. В 1891 г. «Арья самадж» насчитывало около 40 тыс. членов, в 1901 г. — 92 тыс., в 1931 г. — около 1 млн. [Хеймзат, 1964, с. 301—303].

Рост успеха «Арья самадж» в массах объяснялся, конечно, не только доступностью его программы. К концу XIX в. значительно расширилась социальная база реформаторских движений в связи с проникновением капиталистических отношений в глубь общества. Подтверждением этому может служить развитие движений «снизу», на местах. По свидетельству исследователей, в конце прошлого — начале нынешнего века эти местные движения «процветали» и были «уникально организованы» [Хеймзат, 1964, с. 276]. Правда, реформация «снизу» еще меньше покушалась на кастовую систему. В соответствии с духом времени борьба шла за отмену некоторых изживших себя кастовых огра-

ничений, препятствовавших социальной мобильности. Примером могут служить движения в Махараштре. К началу первой мировой войны в Махараштре существовало три движения, которые ассоциировались с тремя основными кастовыми группами. Первое — «Прартхана самадж» (букв. «Молитвенное общество») — было распространено среди высших каст и охватывало в основном городское население; второе — «Нешнл соушл конференс» — представляло движение средних каст (особенно маратхов) и носило антибрахманский характер; третье — движение неприкасаемых-махаров. Прогрессисты из среды высших каст требовали отмены запретов на зарубежные поездки морем, затруднявшие международные торговые контакты и получение образования за рубежом, и ограничений на некоторые профессии, которые мешали их приспособлению к условиям капитализирующейся экономики. Последние два движения боролись за повышение статуса представляемых ими каст в кастовой иерархии. В то же время в программах всех этих движений содержались определенные общесоциальные требования: эмансипация женщин, ослабление запретов на пути общения между близкими кастами, расширение возможностей образования и т. д.

Беря за основу своих социально-философских воззрений веданту, «Арья самадж» как бы отказывалось от того, что было создано индийской мыслью в послеведический период. Этот вакуум пытались заполнить различные другие общества, в числе которых следует упомянуть «Теософское общество», созданное американским полковником Олкоттом и русской дворянкой Е. П. Блаватской. И хотя это общество не получало широкого распространения в Индии, его деятельность оказала влияние на взгляды более поздних реформаторов, таких, как Свами Вивекананда.

Процесс социально-экономического развития страны поставил на повестку дня проблему национального освобождения от колониального угнетения. В борьбу начинали постепенно вовлекаться широкие массы трудящихся. Реформация уже не могла ограничиться религиозными проблемами. Жизнь выдвигала на передний план социальные и политические вопросы.

Помимо веданты индийская реформация обращалась и к иным пластам культурного наследия страны. Основой для некоторых реформаторских учений послужила «Бхагаватгита» — религиозный текст, входящий в «Махабхарату». Сторонники этих учений находили в «Бхагаватгите» обоснование необходимости активного общественного действия.

Заслуга новой интерпретации «Гиты» принадлежит прежде всего Балу Гангадхару Тилаку (1856—1920) — выдающемуся представителю индийского национализма. Его книга «Гита рахасья» («Тайны Гиты») открыла индийскому обществу «позитивный динамизм» этого религиозного произведения [Паниккар, 1963, с. 38]. «Гита», утверждал Тилак, трактует общество как

живой развивающийся организм, который имеет периоды своего детства, зрелости и старости. На определенном этапе этой эволюции может наступить упадок отдельных общественных институтов или всего общества в целом. Для восстановления гармонии общественной жизни необходимо действие. «Для статичного общества, скованного обычаями и традицией, задавленного вековыми наслонениями, учение, утверждающее, что социальное изменение в периоды общественного упадка является религиозным долгом, было животворным откровением», — пишет К. М. Паниккар [Паниккар, 1963, с. 42].

Тилак считал, что «Гита» отвергает ведическую концепцию жертвоприношения и выдвигает на передний план общественные интересы. Целью жизни человека, целью его действий может быть только всеобщее благо. Этого не было в ведах, не было и в более поздних упанишадах. Наконец, «Гита» содержит образ идеального человека — гражданина, борца. Это — человек уравновешенного ума, мотивом деятельности которого должен быть не эгоистический интерес, а интересы всего общества [см.: Паниккар, 1963, с. 39—40].

Огромный вклад в изучение и интерпретацию «Гиты» внес также Ауробиндо Гхош.

«Гита» и ее интерпретации дали реформации новое оружие, сблизив ее с освободительным движением. Многие индийские мыслители приняли «Гиту», по выражению Паниккара, как «учебник революции» [Паниккар, 1963, с. 37].

Попытку по-новому интерпретировать религиозную традицию, придать ей активное гражданское начало предпринял Вивекананда (Норендронатх Дотто, 1862—1902). Индия находится в упадке, говорил Вивекананда, потому что она замкнулась в себе: «Мы никогда не будем делать того, что авторы шастр не написали в своих книгах, поэтому мы движемся в одной и той же старой колее, не пытаюсь найти что-то новое и оригинальное. Мы даже утратили способность к этому. Целая нация оглашает небеса мольбами о пище и спасении от голодной смерти. Но чья это вина? Наша! Что мы делаем для того, чтобы выйти из этого жалкого положения? Ничего! Своими длинными и пустыми речами мы производим шум, и только. И это все, что мы делаем» [Вивекананда, 1971, с. 33]. Вивекананда считал, что Индия должна заимствовать у Запада его технику, технологию, хорошие стороны его прагматизма и рационализма, динамизм, деловитость и трудолюбие. Но Запад не может быть образцом для Индии во всем. Тех, что преклонялся перед Западом, смотрел ему в рот, ожидая откровения, он называл «дурачками». Хваленая наука Запада, как говорил Вивекананда, только сейчас доходит до понимания единства мироздания, а ведь это было известно еще древним индийцам. Запад бездуховен, он ориентирован на достижение сиюминутных, низменных интересов. Им управляют жадные и себялюбивые люди.

«Могу ли я спросить вас, европейцы, в какой стране вы улучшили положение, какую страну подняли, возвысили? Если вы встречаете более слабые расы, вы уничтожаете их под корень. Так было всегда. Вы селитесь на их землях, а они исчезают навсегда. Какова история вашей Америки, вашей Австралии, Новой Зеландии, ваших тихоокеанских островов и Южной Африки? Где сегодня коренные народы? Все они уничтожены, вы убили их, как диких животных. Другие нации сохранились там и только там, где у вас не хватило силы их убить» [Вивекананда, 1971, с. 106].

Каждая нация, каждая цивилизация, утверждал Вивекананда, имеет свою «душу», расставшись с которой нация погибает. Душа Индии, ее цивилизации — религия. Благодаря ей Индия сохранила себя «на протяжении десяти тысяч лет» [Вивекананда, 1971, с. 22]. Но религия вед искажена, неправильно интерпретируется. Она должна снова стать движущим началом общества, средством решения его проблем. «Я, — писал он, — не верю в религию, которая не может осушить слезы вдовы, дать кусок хлеба ребенку» [цит. по: Паниккар, 1963, с. 31]. Одно из зол, которое довело Индию до ее нынешнего состояния, — кастовая система. Она не имеет ничего общего с религией вед. «Начиная с Будды и кончая Рам Мохон Раем, каждый ошибался, считая касту религиозным институтом... Несмотря на уверения священников, каста представляет собой устоявшийся социальный институт, который сыграл свою историческую роль и наполняет Индию зловонием», — писал Вивекананда [Вивекананда, 1971, с. 33]. Чтобы спасти Индию, нужно вновь вернуться к истокам ее религии, понять ее подлинный смысл. Основа индийской религиозной и духовной традиции — концепция мукти, говорил он. Согласно ей, «даже счастье в нынешней жизни есть рабство, рабством будет и следующая жизнь, потому что ни этот мир, ни следующий не выходят за рамки законов природы». Поэтому человек должен стремиться стать «мукта» («освобожденным»), он должен выйти за пределы своих телесных уз [Вивекананда, 1971, с. 7]. В ведах мукти и дхарма, говорил Вивекананда, органически увязаны друг с другом. Но с распространением буддизма идея мукти уступила место концепции мокши и тем исказила содержание дхармы. Мокша лишила индийский дух инициативы, полноты земной жизни. «Если вся нация внезапно станет саньясинами, она никогда не достигнет того, чего хочет, но она утратит то, что уже имеет, — птичка улетит, а другую нужно еще будет поймать» [Вивекананда, 1971, с. 8]. Подлинная концепция дхармы — активна. Она воплощена в обязанностях различных каст, в дхарме каждого, в обязанностях человека, предписанных ему его способностями и положением. Только такое понимание джати-дхармы («дхармы [своей] джати») и сва-дхармы («личной дхармы») есть «путь к процветанию всех обществ» [Вивекананда, 1971, с. 17].

Современное понимание дхармы — зло, против которого нужно бороться всеми силами, считал Вивекананда. Высокие касты мотивируют законами дхармы право присвоения всех привилегий в обществе. Этим же целям служит и кастовая система. Нужно разрушить наследственность каст. Но касты не должны исчезнуть: они будут основываться на качественных различиях людей. «Если правильно понять джати-дхарму, нация никогда не придет в упадок» [Вивекананда, 1971, с. 18]. Идеи борьбы во имя блага общества, равенства людей вне зависимости от касты, ликвидации межкастовых ограничений получили дальнейшее развитие в учении М. К. Ганди. Индия обязана Ганди прежде всего тем, что он создал действительно массовое движение национального освобождения. Секрет успеха Ганди кроется в том, что он мастерски соединил достижения и цели реформации с задачами национально-освободительного движения. Борясь за современные цели, он говорил языком, понятным массам, взывал к дорогим для них идеалам, использовал близкие им образы.

Индийский народ, испытывавший все ужасы колониального гнета, первоначального капиталистического накопления и оказавшийся перед угрозой распада привычного для него мира, мечтал о возврате «золотого века» сельской общины с ее порядком и строгой моралью. Выражая эти настроения, Ганди осудил капитализм, вернее, его воплощение — капиталистический город, провозгласил своей целью возврат к общине, но общине нового, модернизированного типа. «Если исчезнут деревни, исчезнет Индия, Индия не будет больше Индией», — писал он [Ганди, 1962, с. 104]. Вместе с тем Ганди понимал, что общинное ремесло является слишком слабым противником капиталистической фабрики. Поэтому, чтобы выжить, сельское ремесло должно использовать механическую силу [Ганди, 1962, с. 97].

Ганди, как и Вивекананда, не отвергал четырехчленное деление общества. Но в отличие от Даянанды, Вивекананды и других реформаторов он не покушался на наследственный принцип варн. «Я рассматриваю варнашраму (деление общества на варны. — А. К.) как здоровое разделение труда, основанное на рождении», — писал Ганди [цит. по: Бос Н. К., 1957, с. 263]. Варнашрама «с экономической точки зрения когда-то была очень ценна, она обеспечивала наследственное мастерство, ограничивала конкуренцию, она была лучшим средством против пауперизации» [Ганди, 1962, с. 250]. По мнению Ганди, закон варнашрамы с течением времени деградировал и привел к упадку всю Индию. Но он был убежден в том, что «идеальный социальный порядок будет достигнут только тогда, когда будет полностью понят смысл этого закона и он будет проведен в жизнь» [Ганди, 1962, с. 248]. Для Ганди варнашрама — это прежде всего путь к профессиональному и духовному совершен-

ствованию человека. Если дети наследуют качества отцов, если ребенок употребляет свои силы в том же направлении, в каком действовали его предки, он сбережет свою энергию и высвободит силы и время для духовного совершенствования. «В этом состоит доктрина варнашрама-дхармы, которую я всегда принимал» [Ганди, 1962, с. 263].

В четырехварновом членении общества Ганди видел универсальный путь разрешения социальных противоречий, который вполне применим и к условиям капиталистического общества, поскольку труд и капитал одинаково являются занятиями. «Что же такое варнашрама, как не средство достижения гармонии между высокими и низкими, равно как между капиталом и трудом», — утверждал он [цит. по: Бос Н. К., 1957, с. 95]. Великий практик политической борьбы, Ганди видел в касте готовую организацию сопротивления и противодействия угнетению со стороны существующей власти.

Принимая варнашраму как функциональное членение общества, Ганди в то же время отвергал, правда с оговорками, неравенство между варнами и кастами. «Я часто говорил, что не верю в касту в современном смысле; это — пережиток и препятствие прогрессу. Не верю и в неравенство между людьми, мы все абсолютно равны, но равенство это — равенство душ, но не тел» [Ганди, 1962, с. 249].

Какой же путь предлагал Ганди для того, чтобы возвратиться к тому изначальному порядку, в котором он видел идеал социальной организации общества? Прежде всего путь ликвидации отдельных джати, объединения их в единые варновые группы [Ганди, 1962, с. 248, 249]. Варны, как их понимал Ганди, не имеют ничего общего с теми запретами, которые налагают на человека сегодняшние касты. Брахман, берущий в жены женщину из варны шудр, не совершает преступления против закона варны, писал он [см. Ганди, 1962, с. 250].

Основные свои усилия Ганди сосредоточил на борьбе против неприкасаемости. Неприкасаемость, считал он, это — грех перед богом и людьми, это — яд, который убивает индуизм. Неприкасаемость не имеет оправдания в священных текстах. Она может существовать лишь в качестве гигиенического предписания и не более того. Ганди выступал против неприкасаемости, апеллируя к человечности индуизма. «Индуизм не дает санкции на то, чтобы обращаться с человеком как с неприкасаемым» [цит. по: Каушик, 1964, с. 143]. Более того, неприкасаемость — это отрицание индуизма. В своей знаменитой речи на заседании комитета по меньшинствам второй конференции Круглого стола 13 ноября 1931 г. он заявил: «Я скорее предпочел бы, чтобы исчез индуизм, чем осталась жить неприкасаемость» [Ганди, 1962, с. 250]. Неприкасаемость представляет серьезную угрозу индийской культуре. Индуизм очистится, если исчезнет неприкасаемость. И самое главное, программа борьбы с неприкасае-

мостью в интерпретации Ганди стала важнейшей составной частью его борьбы за национальное освобождение. «До тех пор, пока массы индусов считают грехом прикосновение к части своих собратьев, достижение свараджа невозможно», — писал Ганди [цит. по: Каушик, 1964, с. 143].

Выдвигая программу борьбы с неприкасаемостью, Ганди меньше всего придавал значение словам, программам, прокламациям и даже законам. Законы сами по себе ничего не значат, неоднократно повторял он, если в стране нет людей, которые хотят их претворить в жизнь. Поэтому все усилия Ганди употребил на то, чтобы донести свои идеи до миллионов простых людей. Он говорил своим последователям, что единственное средство борьбы против неприкасаемости — это сила примера. Кастовые индусы должны идти в народ, должны выполнять работу неприкасаемых и называть себя их кастовыми именами.

Идеи Ганди оказали огромное влияние на социальную программу партии Индийский национальный конгресс (ИНК). До вступления Ганди в эту партию Конгресс стоял в стороне от социальных проблем. По мнению лидеров Конгресса того времени, социальные проблемы должны были решаться после получения страной независимости. Ганди в корне изменил эти воззрения. Он заявил в 1920 г., что нерешенные социальные проблемы затрудняют продвижение Индии к независимости. «Откладывать социальные реформы — значит не понимать смысла свараджа» [цит. по: Каушик, 1964, с. 141].

Под влиянием Ганди Конгресс на своем съезде в Ахмедабаде в 1921 г. постановил, что членом партии Национальный конгресс может быть лишь тот, кто поклялся бороться против неприкасаемости. На сессии Рабочего комитета Конгресса в Бардоли было заявлено, что ликвидация неприкасаемости является частью конструктивной программы партии. В 1929 г. в рамках Рабочего комитета была создана Комиссия по делам неприкасаемых, которая развернула кампанию за доступ неприкасаемых в храмы, к общественным колодцам и т. д.

Формирование конгрессистских министерств в 1937 г. в некоторых индийских провинциях дало наконец Конгрессу возможность провести в жизнь некоторые из намеченных мероприятий. В провинциях, где Конгресс стоял у власти, некоторые выходцы из неприкасаемых каст получили посты в государственных учреждениях, стали выделяться деньги на расширение образования среди хариджанов. В Центральных провинциях для неприкасаемых было даже введено бесплатное обучение вплоть до университетского уровня.

На дальнейшее развитие политической и социальной мысли Индии огромное влияние оказали идеи Джавахарлала Неру. Его идеи, более чем идеи любого другого лидера, легли в основу гражданского законодательства независимой Индии. Неру

рассматривал касты как институт, который сыграл в свое время положительную роль в становлении и развитии индийской цивилизации. «Созданная для определенной эпохи, эта кастовая система, которая должна была упрочить тогдашнюю социальную организацию и придать ей силу и равновесие, превратилась в тюрьму для последующего общественного строя и для человеческого разума. Стабильность была куплена в конечном счете ценой будущего прогресса» [Неру, 1955, с. 89]. Сыграв свою историческую роль, каста превратилась в серьезное препятствие прогрессу. Именно она ответственна за застой и упадок индийского общества. «Кастовая система несла в себе семена гибели», — утверждал Неру [Неру, 1955, с. 236].

Под влиянием условий современной жизни, писал Неру, каста — эта древняя и живучая реликвия прошлого — должна в конце концов отмереть. «В социальном устройстве настоящего времени для нее нет места» [Неру, 1955, с. 572]. Каста разрушается в ходе исторического прогресса. Какой должна быть позиция социального реформатора, какие цели должна преследовать его социальная политика? Нужно ли ускорить разрушение каст или предоставить истории делать свое дело без постороннего вмешательства? Читателя, уже знающего резкие и негативные оценки роли касты в социальной жизни современной Индии, ответы Неру на этот вопрос ставят в тупик. Хорошо, говорит Неру, допустим, мы вырвем с корнем касту, а что будет вместо нее? Вакуум может наполниться «таким содержанием, что нам придется пожалеть об этом» [Неру, 1955, с. 259]. По мнению Неру, каста до сих пор играет важную общественную роль в Индии. Являясь социальным пережитком, она тем не менее представляет собой объективную реальность, которая оказывает воздействие на жизнь сотен миллионов людей, дает им организацию, выступает в качестве единицы в социальном механизме общества. Разрушение касты может вызвать хаос. Поэтому в плане практической политики Неру не шел дальше того, что предлагал в своем учении Ганди. Ликвидация кастовой системы, говорит Неру, это прежде всего проблема ликвидации тяжелого положения низших каст.

Вместе с тем в программе Неру есть нечто такое, что отличает ее от программы Ганди. Если Ганди делал упор на моральные качества человека и видел путь к ликвидации кастовой системы в моральном совершенствовании, то для Неру ликвидация неприкасаемости — это прежде всего социальная проблема. Путь решения этой проблемы — мобилизовать людей, не развитых в социальном и экономическом отношении.

Анализ взглядов крупнейших деятелей индийской буржуазной реформации на касту обнаруживает их робость и крайнюю осмотрительность. Никто из социальных философов не решился даже поставить вопрос о ликвидации касты.

Современная буржуазная мысль Индии, напуганная ростом

влияния идей социализма, укреплением международных позиций рабочего класса, готова мириться с кастой, несмотря на все препятствия, которые она ставит на пути развития капитализма. И все это потому, что в касте она видит не только средство смягчения социальных противоречий, «стабилизации» и интеграции общества, но и препятствие на пути консолидации рабочего класса, всего демократического движения.

В современных условиях знамя борьбы против касты берет в свои руки индийский пролетариат и его авангард — коммунисты. Воздействию марксизма-ленинизма на развитие общественной мысли Индии посвящено немало работ советских и зарубежных исследователей. В своей книге «Основы новой Индии» К. М. Паниккар отмечал: «В 30-е годы главное воздействие на молодое поколение в Индии оказал социализм. Но в период борьбы за независимость влияние социализма было ограничено группой интеллектуалов. С получением независимости он стал растущим фактором, особенно в области экономической мысли» [Паниккар, 1963, с. 179]. По мнению Паниккара, наибольшим влиянием в Индии пользуется социализм фабианского толка, вместе с тем он вынужден был также отметить и то, что марксистско-ленинское учение находит в стране все большее число сторонников. «После завоевания независимости в числе главных факторов воздействия на выработку индийской политики стали идеи Маркса» [Паниккар, 1963, с. 189].

Марксизм-ленинизм и реальный социализм, по признанию Паниккара, оказали огромное влияние на социальное законодательство в Индии. «Не будет преувеличением сказать, что рост профсоюзного движения, законы о безопасности рабочих, ограничение рабочего времени — вся сумма прогрессивного законодательства в интересах рабочего класса была принята под воздействием идей социализма» [Паниккар, 1963, с. 194]. Огромное значение марксизма, идей Октября для развития индийской общественной мысли подчеркивает и Б. Куппусвами [Куппусвами, 1972, с. 30].

Идеи научного социализма в современной Индии стали фактором огромного революционного воздействия на развитие общественной мысли. Индийские коммунисты исходят из того, что каста является тормозом общественного развития, что борьба против нее не должна быть изолирована от борьбы против феодальных пережитков вообще. Проблема ликвидации кастового неравенства — это прежде всего проблема преобразования социальных и экономических условий в стране, это составная часть общедемократической и классовой борьбы. Нет сомнения в том, что формирование и консолидация рабочего класса Индии, рост его политического сознания, его идейной зрелости, повышение его роли в общественной жизни будут иметь своим следствием формирование более решительной и более радикальной позиции в отношении касты. Ибо совершенно ясно, что об-

щественный прогресс Индии, достижение социалистических идеалов, которые уже стали программой жизни и борьбы многих индийцев, возможен лишь через преодоление касты, через избавление сознания людей от кастовых предрассудков.

ИЗМЕНЕНИЯ В ПРАВОВОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМАХ НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ

Итоги экономического и социального развития Индии, идеи реформации нашли воплощение в основных положениях Конституции независимой Индии и законодательных актах, которые были приняты в их развитие. Конституция независимой Индии, введенная в действие 26 января 1950 г., провозгласила Индию суверенной демократической республикой и сформулировала основные ее политические и правовые институты. К числу важнейших из них следует прежде всего отнести равенство граждан, всеобщее право голоса, представительность органов власти сверху донизу. Высшая законодательная и исполнительная власть в Индии принадлежит парламенту, президенту и правительству, на уровне штатов — законодательным ассамблеям и кабинетам министров. Избрание депутатов парламента Индии и законодательных ассамблей штатов происходит путем выборов, в которых может принять участие любой совершеннолетний гражданин Индии. Партия, победившая на выборах, формирует правительство. Правительства в центре и на местах подотчетны парламенту. Президент Индии или губернатор штата избираются соответствующими представительными органами.

В основу местного самоуправления положена идея Ганди о децентрализации власти, в соответствии с которой города и деревни Индии также управляются избранными органами. В крупных городах ими стали муниципальные корпорации, в мелких — муниципальные комитеты. Система деревенского самоуправления состоит из трех звеньев. Низшим является «деревенский панчаят» (грам-панчаят), ведающий делами крупной деревни или нескольких деревень. «Деревенские панчаяты», находящиеся на территории административного района — талука, или тахсила, выбирают представителей в панчаят-самити. Члены панчаят-самити избирают по представителю в орган самоуправления области (дистрикта, зила) — зила паришад.

По идее органы местного самоуправления должны со временем стать низовым звеном государственной системы [Нараян Ш., 1958, с. 26]. Им должно быть передано решение всех местных проблем, на них должна быть возложена ответственность за выполнение государственных программ развития, за осуществление социальных реформ. Они должны обеспечить мобилизацию масс и организацию их усилий на достижение общенациональных целей. Пока же реальная власть на уровне

тахсиллов и дистриктов находится в руках чиновников — тахсилдаров и коллекторов. Система сельского самоуправления призвана выполнять не только административные, но и судебные функции: так называемые адалят-панчаяты вершат правосудие в сельской местности, принимая к рассмотрению мелкие гражданские и уголовные дела [Индия, 1967, с. 48—49].

Разработка уставов деревенских панчаятов стала прерогативой штатов. К 1953 г. законы о «власти панчаятов» (панчаяти-радж) были приняты во всех индийских штатах. В настоящее время в стране действует свыше 200 тыс. панчаятов, которые охватывают 98% сельского населения. Законодательство штатов о статусе панчаятов не унифицировано — каждый штат вырабатывает нормы в соответствии со своими местными условиями.

Выборы стали неотъемлемой частью общественной жизни индийца. Каждые пять лет взрослые граждане Индии идут к урнам, чтобы избрать состав парламента и законодательных ассамблей штатов. Между всеобщими выборами происходят промежуточные, дополнительные выборы для замещения освободившихся вакансий в парламенте и законодательных органах штатов, выборы панчаятов. Подготовка к выборам, их ход и итоги широко освещаются и комментируются на страницах печати и по радио.

Нормы и институты буржуазной демократии внесли в иерархическое кастовое общество, общество всеобщего неравенства, противоположный принцип — всеобщего, хотя бы и формального, равенства. Политическая демократия помогает понять рядовому индийцу, что власть — это не врожденное качество человека, а приобретаемое им, что решающую роль для занятия места в системе власти играет не каста, не возраст, а личные достоинства. В 1960 г. во время выборов в панчаяты в Раджастхане 57,4% сарпанчей были не старше 40 лет. Система буржуазной демократии в корне ломает традиционную систему принятия решений. В традиционном обществе решения принимались представителями высших каст. С ними молчаливо соглашались низкие касты. На поверхности это выглядело как единогласие сельских традиционных панчаятов — предмет особого умиления апологетов традиционализма. Сегодня решающую роль играет мнение большинства. Характерно, что на выборах в панчаяты в 1960 г. в штате Раджастхан только 38,8% сарпанчей было избрано единогласно [Манешвари, 1962, с. 847].

Система выборов создает у рядового индийца чувство сопричастности судьбе своей страны, ее политике, внутренней и внешней. Она втягивает его в политическую жизнь и способствует превращению человека касты в гражданина страны. Через участие в формировании выборных органов власти рядовой индеец приучается к мысли, что от принятого им решения зависит его личная судьба и судьба окружающих его людей.

Демократическая система придала новое значение числен-

ности той или иной группы. В условиях конкуренции за власть высшие касты, ранее считавшие своей обязанностью и долгом «ставить на место» низкие и «нечистые» касты, сегодня вынуждены прислушиваться к их мнению, поскольку они представляют большинство. Низкие, вчера еще бесправные касты в каком-то смысле почувствовали себя полноправными членами общества.

Через участие в выборах в законодательные органы власти, а также в органы местного самоуправления деревня и деревенские жители втягиваются в политическую жизнь. Погоня за голосами пробудила интерес к деревне у различных общественных сил и политических партий, она заставляет их активнее проводить политическую работу среди крестьян, разъяснять деревенским жителям их интересы и цели, их права и обязанности. Одно лишь это выводит рядового индийца за круг привычных ему понятий и интересов.

Разумеется, забитый, неграмотный крестьянин представляет собой соблазнительную добычу для разного рода политических демагогов и манипуляторов. Итоги многократных выборов в Индии показывают, что крестьянские массы чаще всего и выступают в роли жертв политического обмана, но это, видимо, также один из этапов политического пробуждения деревни. Только пройдя через ошибки, разочарования, приобретя опыт политической борьбы, индийский крестьянин сможет стать активным и сознательным участником политической жизни своей страны.

В законодательстве страны предусмотрены и специальные меры для борьбы против касты и кастовых пережитков. Сразу же после получения Индией политической независимости в августе 1947 г. центральное правительство подтвердило действие принятых ранее законов, защищающих права низших каст. Было объявлено, что за «регистрируемыми кастами» резервируется 12,5% административных постов, замещаемых в порядке конкурса, для обычных видов найма за ними закреплялось 16 $\frac{2}{3}$ % вакансий.

Конституция Индии обращает особое внимание на ликвидацию кастового неравенства. Статья 14 провозглашает право граждан на равенство перед законом. Согласно статье 15, запрещается дискриминация граждан по причинам, связанным с религией, расой, кастой, полом и местом рождения. Ни одному гражданину не может быть запрещен или ограничен доступ к пользованию магазинами, ресторанами, гостиницами, увеселительными заведениями, колодцами, водоемами, местами купания и личного туалета, дорогами и местами отдыха, полностью или частично содержащимися за счет государственных фондов или предназначенных для публичного пользования. Статья 16 гарантирует гражданам равные возможности при устройстве на работу в государственном секторе. Статьи 17 и 18 объявляют

вне закона неприкасаемость. С целью создания дополнительных условий и возможностей улучшения положения «зарегистрированных каст и племен» и социально отсталых слоев государства получило право на претворение в жизнь специальных мероприятий [Мозолин, 1979, с. 38—39].

Акты 1955—1956 гг., принятые на основе Конституции, резко ограничили возможность применения кастовых законов и обычаев в гражданском праве. Закон 1955 г. запрещает неравенство на почве неприкасаемости во всех сферах общественной деятельности, за исключением частной жизни, частных религиозных церемоний и частного найма. Практика неприкасаемости рассматривается в качестве уголовного преступления и подлежит наказанию вплоть до тюремного заключения. Судам запрещено принимать во внимание обычаи, оправдывающие кастовое неравенство. Закон наказывает не только прямое выражение кастовой дискриминации, но и косвенную поддержку неприкасаемости. Любые незаконные действия в отношении члена «регистрируемой касты» рассматриваются как действия, совершенные на почве неприкасаемости. Запрещаются и караются все проявления социального бойкота лиц, выступающих против неприкасаемости.

В ноябре 1976 г. вступил в силу новый закон о защите гражданских прав. Он предусматривает создание специальных трибуналов и проведение показательных судебных процессов по делам неприкасаемости, усиливает меры наказания виновных.

В соответствии с нормами индийской Конституции в системе государства были созданы специальные органы, которые должны следить за благосостоянием «регистрируемых каст». Комиссарият по делам «регистрируемых каст» в составе главы и 17 его заместителей обязан изучать выполнение норм Конституции и законов в отношении «регистрируемых каст» и докладывать об этом президенту [Индия, 1967, с. 119]. Советы по благосостоянию хариджанов с совещательными функциями созданы практически во всех штатах [Индия, 1967, с. 120].

Государство взяло на себя финансовые затраты, связанные с программами улучшения положения неприкасаемых. Так, по первому пятилетнему плану на улучшение положения «регистрируемых каст» было ассигновано 59,7 млн. рупий, в 1974—1978 гг. — 8 млрд. руп., в 1978—1983 гг. они составят 42,8 млрд. рупий [«Таймс оф Индия», 23.III.1980].

На основании статей 330 и 332 Конституции за «регистрируемыми кастами и племенами» резервируется определенное число депутатских мест в народной палате индийского парламента, в законодательных ассамблеях штатов и союзных территорий. Резервирование производится пропорционально численности этих групп в населении страны в целом и отдельных штатов. Выборы депутатов из «регистрируемых каст» на резервируемые места производятся по общим избирательным округам.

Статья 335 Конституции предусматривает право представителей «регистрируемых каст и племен» на занятие определенной доли должностей в правительственном аппарате республики, штатов и союзных территорий с оговоркой, что это не должно снижать уровень эффективности в деятельности учреждений. Конституция подтверждает резервирование за ними 12,5% вакансий, замещаемых по открытому конкурсу, и 16²/₃ % вакансий, замещаемых в порядке обычного найма. Законы предусматривают льготы в отношении возраста, образовательного ценза, опыта работы и т. д. [Индия, 1967, с. 118]. В период первого пятилетнего плана представителям неприкасаемых каст было выделено 37 тыс. мест в средних специальных и высших учебных заведениях. В период второго плана — 161 тыс., в период третьего плана — 315 тыс. мест [Индия, 1967, 120—121].

В 1954 г. правительство Индии начало оказывать регулярную финансовую помощь различным общественным организациям, борющимся против неприкасаемости. Проводятся дни, недели хариджанов, издаются брошюры, книги, организуются агитационные поездки и т. д.

Однако, как видно из норм Конституции и законов, принятых на их основе, законодательство о кастах главным образом ограничилось проблемой неприкасаемости. Ни Конституция, ни последующие законодательные акты не ликвидировали касту, как таковую. Более того, положения, направленные на защиту интересов религиозных и культурных групп, содержат немало лазеек, которые позволяют касте сохранять свою власть над людьми. Статьи Конституции предоставляют религиозным и культурным группам право владеть и распоряжаться собственностью, ограждать свой язык, письменность, культуру, принимать дисциплинарные меры в отношении своих членов, создавать благотворительные и учебные учреждения, воспитывать детей по своим собственным программам. Эти статьи с успехом могут быть использованы и используются кастой для оправдания такого распространенного вида дискриминации, как запрет доступа низших каст в храмы, для борьбы против антикастовых мероприятий, которые время от времени предлагаются в Индии, например, введения налогов на общинные предприятия, ликвидации кастовых школ и благотворительных учреждений.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что нормы и институты буржуазной демократии в условиях капиталистического развития сами по себе оказываются малоэффективными для борьбы с кастой. Нововведения в области права и демократических свобод упали на традиционную социальную почву. Для большинства сельского населения смысл демократических нововведений понятен далеко не всегда. Примером может служить панчаяти-радж. Новые панчаяты не отменили традиционных, кастовых панчаятов. С образованием новых панчаятов во многих деревнях возникло своего рода двоевластие — наряду с но-

выми существуют и кастовые панчаяты, причем вторые подчас пользуются большим доверием у жителей деревни. Неэффективность новых панчаятов объясняется также сложностью законодательства, которое регулирует их деятельность [Ретцлаф, 1962, с. 4].

Несмотря на то что при разработке этого законодательства правительства штатов стремились учитывать местные особенности, даже в пределах одного штата этого достичь не удалось из-за разнообразия типов деревень. Структура, функции и состав традиционных панчаятов, как известно, не регулируются никакими законами. Они сложились в каждой деревне и в каждой касте в зависимости от конкретных условий. Когда панчаяти-радж делал свои первые шаги, многие лидеры ИНК предостерегали от этой опасности всеобщего уравнивания. С. Нараян писал о недопустимости общей мерки ко всем типам деревень. Он предлагал разбить индийские деревни по крайней мере на три категории в зависимости от системы землепользования [Нараян, 1958, с. 26—28]. Но индийские деревни различаются не только системами землепользования, но и своими размерами, кастовым составом, культурой и т. д.

Руководящую роль в новых панчаятах захватила традиционная элита, которая меньше всего заинтересована в нововведениях. «Каста, община и родство играют важную роль в выборах в панчаяты. Большинство членов панчаята представляют доминирующие землевладельческие высокие касты, а сарпанчи неизменно выходят из их среды» [Панчанадикар К. Ч., Панчанадикар Д., 1970, с. 142]. Поэтому неудивительно, что индийская общественность, политики и ученые пока еще скептически оценивают эффективность новой системы местного самоуправления. «Обследования показывают, что влияние на массы сельского населения панчаятов, которые должны быть представительными органами деревенских жителей, весьма незначительно. Жители не понимают, чем должны заниматься эти институты, каковы их задачи. Обладая широкой юрисдикцией, панчаяты оказались очень неэффективны в выполнении длинного перечня своих функций, охватывающих широкую сферу гражданского управления, социального и экономического развития деревень» [Панчанадикар К. Ч., Панчанадикар Д., 1970, с. 140].

Более того, буржуазная демократия, введя принцип политической борьбы за власть, способствовала укреплению касты. Демократическая процедура формирования органов власти в центре и на местах расширила сферу политической борьбы и узаконила цель политики — достижение доступа к материальным ресурсам, повышение авторитета и престижа в обществе.

Чтобы составить представление о том, какими материальными ценностями располагает рядовой индийский панчаятский комитет блока, воспользуемся отчетом панчаят-самити блока Ганнаварам, любезно предоставленным автору этих строк его руко-

водителями. Ганнаварам-панчайт-самити создан в конце 1956 г. в штате Андхра. Он представляет 40 деревень с населением 18,8 тыс. семей. Обрабатываемая площадь составляет 56 тыс. акров. В 1961—1964 гг. панчайт затратил только на строительство дорог, колодцев и мостов свыше 180 тыс. рупий. Для улучшения системы ирригации панчайт собрал среди местных жителей 120 тыс. рупий, к тому же государство обещало предоставить кредит в размере 1,5 млн. рупий. На цели развития животноводства и птицеводства собрано 50 тыс. рупий и 160 тыс. рупий предоставило государство. Панчайт располагает 46 начальными школами, в которых занято 223 учителя. За время своего существования панчайт израсходовал на школьную мебель и оборудование 12 тыс. рупий. Он содержит 40 библиотек и читальных залов, для которых было закуплено литературы на 8 тыс. рупий.

Панчайт занимается распределением кредитов, удобрений, семян, оборудования для ремесленников. Только в 1963/64 г. он предоставил кредиты на сумму 896 тыс. рупий. В период после третьего пятилетнего плана панчайт рассчитывал израсходовать только на строительство различных объектов 2,6 млн. рупий [Ганнаварам, 1965, с. 1—33].

Чей участок будет обводнен первым, кто получит подряд на строительство, чей сын устроится на работу в школу, кто получит кредит, лучшие семена и удобрения — эти вопросы, затрагивающие жизненные интересы деревенского жителя, зависят в конечном счете от того, кто будет стоять во главе самити. Можно с достаточной долей уверенности предположить, что в блоке Ганнаварам в первую очередь эти блага попадут в руки сорока с лишним семей, возглавляющих сельские панчайты и занимающих руководящие посты в панчайт-самити.

Следствием обострения борьбы за власть в условиях буржуазной демократии является сплочение касты. «Поразительно, насколько сильно выборы пробуждают кастовые чувства», — писал корреспондент «Таймс оф Индия» 2 января 1952 г., анализируя итоги первых всеобщих выборов. Тридцать лет спустя положение в этом отношении не изменилось.

Что касается хариджанов, то мероприятия по оказанию им помощи способствовали некоторому улучшению положения бывших неприкасаемых. Около 3,2 млн. семей сельскохозяйственных рабочих, принадлежащих к «регистрируемым кастам», получили землю для строительства жилищ, более 100 тыс. закабаленных работников (фактически крепостных) обрели свободу. Заметно выросла грамотность. Только в Уттар-Прадеше с 1951 по 1971 г. она возросла с 3,3 до 10,2%. Среди бывших неприкасаемых увеличилась прослойка предпринимателей и интеллигенции.

Однако перемены в положении хариджанов далеко не соответствуют масштабам проблемы и тем ожиданиям, которые «регистрируемые касты» связывают с принципами демократии

и обещаниями правительства. Плоды экономического и социального развития за годы независимости достались в первую очередь зажиточным слоям общества, к которым в основном принадлежат «чистые» касты. 11,5 млн. семей хариджанов все еще не имеют участков для строительства домов и в любой момент могут быть изгнаны хозяевами земли из их жилищ. По данным министерства внутренних дел, 66% членов «регистрируемых каст» все еще находятся в «полукрепостной зависимости» от кастовых индусов [«Таймс оф Индия», 21.III.80]. Законодательство о труде и минимуме заработной платы не применяется к хариджанам. «У него (хариджана.— А. К.) нет земли для обработки. Его принуждают работать на полях индусов более высоких каст, а его требования платить ему даже ту скудную плату, которая предусмотрена Актом о минимальной зарплате, отвергаются как наглость»,— писал репортер газеты «Стейтсмен» Датта Рей (11.III.80).

Неудовлетворительно выполняются постановления о резервировании мест для хариджанов в органах власти. Так, по данным Комиссии по делам «регистрируемых каст и племен» за 1978—1979 гг., в аппарате центрального правительства среди высшей категории служащих 1-го класса выходцы из «регистрируемых каст» составили 31% квоты, 2-го класса — 50, 3-го класса — 78%. И только среди самой низкой и малооплачиваемой категории — 4-го класса — фактическая численность хариджанов несколько превысила квоту. Не лучше положение и в штатах. Если в Бихаре, Гуджарате и Мизораме Комиссия сочла положение более или менее удовлетворительным, то в Ориссе, Мадхья-Прадеше, Западной Бенгалии, Дели и на Андаманских островах бывшие неприкасаемые используют от 9 до 36% квоты [«Таймс оф Индия», 17.III.80].

Вопреки Конституции и нормам законодательства хариджаны подвергаются социальной дискриминации. Их заставляют выполнять унизительные обязанности в отношении высоких каст, на них по-прежнему смотрят как на граждан «второго сорта». «Хотя закон о защите гражданских прав и равенстве граждан был принят еще в 1955 г., практика неприкасаемости продолжается»,— отмечал корреспондент газеты „Таймс оф Индия“ К. Ч. Кханна.— Обследование за обследованием показывает, что хариджаны и выходцы из племен не имеют доступа в большинство храмов и чайных в индийских деревнях. В большинстве сельских школ они должны сидеть в специальном углу. Сельские парикмахеры часто отказываются их обслуживать. Они не могут брать воду из общих колодцев» (13.II.80). В докладе министра внутренних дел констатируется, что «в некоторых местностях (Тамилнаду.— А. К.) хариджанам не разрешают носить сандалии и прикрывать верхнюю часть тела. В панчаятах хариджаны — члены советов не имеют права сидеть и должны стоять во время заседаний» [«Пэтриот», 13.XII.79].

В демократической стране хариджаны не всегда могут пользоваться даже правом голоса. Корреспондент газеты «Таймс оф Индия» Д. Д. Сингх писал об обстановке в избирательном округе Багхпат, штат Хариана, накануне шестых всеобщих выборов (1980): кандидаты доминирующих каст, полагает он, получают часть голосов хариджанов благодаря «принуждению, которое стало обычным явлением в Багхпате и которое применяется обеими доминирующими кастами — джатов и гуджаров. Голоса меньшинств (имеются в виду хариджаны и мусульмане. — А. К.) в районах, где доминируют джаты, пойдут в пользу кандидата-джата, а там, где доминируют гуджары, — в пользу кандидата-гуджара. Хариджаны... строго предупреждены на будущее, что им нет нужды затруднять себя явкой к избирательным урнам, их голоса используют агенты кандидатов. Ожидается, — заключает Д. Д. Сингх, — что большинство хариджанов вообще воздержится от голосования» (18.XII.79). И здесь нельзя не вспомнить М. К. Ганди, который говорил, что для проведения в жизнь хороших законов нужны люди, которые хотели бы их провести. Массовое общественное мнение Индии до сих пор еще не выступило активно против неприкасаемости. Нормы Конституции еще не стали нормами, которыми живет рядовой индеец. «Индийская печать всегда на высоте, если идет речь о негритянской проблеме в Соединенных Штатах, о конфликте во Вьетнаме, о германском вопросе, о различных антиколониальных движениях в Азии и Африке. Но по вопросу, который интересует 64 млн. наших граждан, индийская печать хранит упорное молчание», — писал журнал «Экономик Уикли» (март 1965, с. 476].

Беда не в том, что принято недостаточное количество хороших законов, а в том, что эти законы не проводятся в жизнь. В докладе члена парламентской Комиссии по «регистрируемым кастам» за 1961—1962 гг. отмечено 2898 случаев нарушения закона о неприкасаемых. Из них только треть разбиралась в суде, многие дела ждут своей очереди в течение шести или семи лет. «Как указано в предыдущих докладах, — говорится в отчете, — количество зарегистрированных случаев не может служить показателем изменений в жизни неприкасаемых. Вследствие экономической зависимости от кастовых индусов представители зарегистрированных каст не рискуют обращаться в полицию. К тому же полиция не всегда правильно рассматривает эти дела» [Айзакс, 1965, с. 476].

В нынешних же условиях система защиты «регистрируемых каст» или, как ее еще называют, «позитивная дискриминация», направленная на изживание неприкасаемости и других крайностей кастовой системы, часто приводит к обратным результатам. Она не только утверждает общественное мнение в том, что в Индии существует два «класса» людей — полноценных и неполноценных, — но и подчас создает заинтересованность среди

самых неприкасаемых в существовании такого деления. Стремление доказать «чистоту» своей касты отмечалось издавна и сейчас усилилось. Но наряду с этим появилась и обратная тенденция: неприкасаемые и даже некоторые «чистые» касты, чтобы получить государственные льготы, стремятся попасть в число «регистрируемых». «Происходит жестокая борьба между кастами за право быть отнесенными к числу отсталых», — с горечью отмечает М. Н. Сринивас [Сринивас, 1964, с. 89].

Право и политика — это области общественной жизни, где больше, чем в какой бы то ни было другой сфере человеческой деятельности, проявляется сознательный элемент. Изложенное дает основание сделать вывод о том, что и нормы существующего в Индии права, и практические мероприятия правительства, осуществляемые в рамках этого права, не имеют цели уничтожения касты. Да это, вероятно, было бы просто невозможно без коренных, социальных преобразований в силу живучести этого института. Цель государства на данном этапе состоит лишь в устранении крайностей кастовой системы. Но практическая реализация этих целей при существующей общественной системе порождает и обратные результаты: каста получает новые стимулы для своего укрепления.

УРБАНИЗАЦИЯ

Среди факторов общественного развития, особенно активно воздействующих на традиционное общество, важное место занимает урбанизация. Современный город является средоточием новейших средств производства и самых передовых для данного общества производственных отношений. Здесь складывается самый зрелый тип социальной структуры. Через города происходит общение страны с внешним миром. Города представляют собой центры политической и идейной жизни. «Большие города — очаги рабочего движения: в них рабочие впервые начали задумываться над своим положением и бороться за его изменение, в них впервые выявилась противоположность интересов пролетариата и буржуазии, в них зародились рабочие союзы, чартизм и социализм... — писал Ф. Энгельс о роли городов в Западной Европе. — Большие города положили конец последним следам патриархальных отношений между рабочим и работодателем» [Маркс, Энгельс, т. 2, с. 354]. Урбанизация в современном обществе является концентратом процессов и результатов общественного развития, она оказывает многостороннее прогрессивное влияние на общество; смысл этого влияния сводится к тому, что «город неизбежно ведет за собой деревню, деревня неизбежно идет за городом» [Ленин, т. 40, с. 5].

Многочисленные исследования индийских и зарубежных специалистов подтверждают большое влияние урбанизации на пре-

образование традиционного общества. К сожалению, в этом вопросе нельзя оперировать точными показателями. Можно лишь выявить основные направления и тенденции этого воздействия.

В сфере экономики контакты с городом стимулируют товарные отношения, вводят в торговый оборот деревни новые продукты, ранее не служившие предметом купли-продажи или бывшие таковыми в ограниченных масштабах. Так, в деревне Ранджана солома раньше не была предметом регулярной деревенской торговли. Ее изредка покупали некоторые жители деревни для кровли. После того как шоссеная дорога связала Ранджану с городом Чатал, жители стали продавать солому в городе по цене примерно в два раза более высокой, чем она прежде продавалась в деревне [Чаттопадхья С., 1964, с. 39].

Общение с городом стимулирует товарное земледелие, расширение технических культур. Подобный случай описывает М. С. А. Рао на примере деревни Ламипур, которая находится в 7 милях от Дели. По мере роста Дели и превращения его в крупный промышленный центр в структуре производства этой деревни произошли существенные изменения. В прежние времена выращивание фруктов и овощей в ней никто не практиковал. Но около 40 лет назад местная каста ахиров научилась этому занятию у деревенского водоноса (кахара) и в наши дни эта каста стала главным производителем овощей. Новое занятие ахиров вызвало сначала оппозицию со стороны остальных каст деревни, особенно джатов, которые дали им в связи с этим обидное прозвище «кахар». Однако спрос рынка заставил в конце концов и джатов перейти к производству овощей [Рао М. С. А., 1962, с. 1545].

Контакты с городом способствуют появлению в деревне новых средств производства. Так, М. Ч. Прадхан в книге «Политическая система джатов в Северной Индии» отмечает, что в деревнях вокруг г. Лудхиана широкое распространение получили стальные плуги, культиваторы и т. д. Некоторые жители деревни приобретают даже тракторы, электрические и бензиновые двигатели и другие современные средства механизации. «Деревенские жители с деловым подходом, принадлежащие к ростовщическим кастам или к касте джатов, создают небольшие предприятия по переработке сахарного тростника, оборудованные бензиновым или электрическим двигателем. В деревнях стали обычными мельницы, и мало кто из женщин, исключая разве только самых бедных, размалывают зерно дома» [Прадхан, 1966, с. 14]. Вместе с новыми орудиями труда в деревню проникают и новые профессии. Так, Уайзеры отмечают, что в деревне Каримпур (недалеко от Агры) контакты с городом привели к появлению новой профессии — возчиков, которые доставляют крестьянскую продукцию на рынок в Агру [Уайзер У., Уайзер Ч., 1962, с. 186—187].

И, наконец, переключение сельских жителей на городские

рынки для сбыта своих товаров и закупки нужных им продуктов разрушительно воздействует на систему джаджмани. «Усыхают» экономические связи. Усиливается социальная дифференциация, нарушаются потребительские стандарты, которые в кастовом обществе служат символами статуса. Приходит в расстройство система внутриобщинной иерархии. Вся система отношений джаджмани оказывается перед лицом кризиса.

Когда городские предприятия создают в сельской местности фермы, снабжающие их сырьем, то в деревню просто переносятся городской, т. е. капиталистический, тип производственных отношений. Фермы используют наемный труд, здесь действует рабочее законодательство, положения о надбавках на дороговизну; нередко при таких фермах создаются школы, больницы, кооперативные магазины и т. д. М. Н. Сринивас в книге «Каста в современной Индии» отмечает, что наиболее влиятельные жители деревень, имеющих контакты с городом, являются «начинающими капиталистами, которые стоят одной ногой в городе, другой — в деревне» [Сринивас, 1964, с. 85].

Контакты с городом расшатывают и ослабляют традиционную социальную организацию деревни. Положение традиционных панчаятов подрывается соседством специализированных государственных учреждений, таких, как суды, полиция и др. Ослабевают и неформальный контроль. В условиях соседства с городом кастовые санкции или поощрения не являются вопросом жизни и смерти для человека, поскольку город может дать ему работу и средства существования. Это особенно заметно на материале пригородных деревень [см.: Ламберт, 1962, с. 128].

Город оказывает воздействие и на систему ценностей деревни. В бюджетах сельских жителей снижаются затраты на ритуалы, покупку драгоценностей. И наоборот — возрастают расходы на производственные цели, на образование детей и т. д. Город навязывает деревенским жителям свой образ жизни, свои стандарты в одежде, в предметах обихода, в потребностях и способах их удовлетворения. Горожане, переселяющиеся в деревню, становятся образцом для подражания (референтной группой) для членов их собственной касты. Город расшатывает религиозные устои сельского общества. «Утрата веры в бога, слепое подражание в одежде и стиле горожанам, расходы на бесполезные вещи — только немногие из тех пороков, которые несет с собой городское влияние», — отмечает М. Ч. Прадхан [Прадхан, 1966, с. 297]. Оно ослабляет правила, регулирующие поведение членов касты и межкастовые отношения. «В городах, когда люди питаются в столовых, они вынуждены отказаться от правил, регулирующих совместные трапезы с людьми из других каст или принятие пищи от них, — пишет Д. Н. Маджумдар. — Многие жители часто бывают в Лакхнау. Здесь они должны следовать городскому образу жизни. Ограничения, ка-

сающиеся пищи и воды, не соблюдаются ими. Но если они так поступают в городе, то, значит, не будет ничего плохого, если они станут так же вести себя и в деревне. Этот логический вывод был претворен в жизнь даже деревенским пандитом» [Маджумдар Д. Н., 1962, с. 358].

Иными словами, трудно найти такую сферу жизни традиционного общества, которая бы оставалась вне сферы влияния городской среды. Но и урбанизация в индийских условиях имеет свои пределы воздействия на деревню. Индия принадлежит к числу слабоурбанизированных стран. Только пятую часть ее населения составляют горожане. Вместе с тем обращают на себя внимание ускоряющиеся темпы роста городского населения.

Для оценки характера воздействия урбанизации на индийское традиционное общество важно также понять, что представляет собой индийский город в социокультурном отношении, тем более что мнения специалистов в этом вопросе расходятся подчас очень далеко. И. Томпсон, например, считает, что «Индия представляет собой две нации: сельскую и городскую, одна живет простой, другая — более утонченной жизнью; одна ориентируется на традиционные ценности, другая — на новые, материалистические» [Томпсон, 1961, с. 118]. И. Б. Дамле придерживается противоположной точки зрения. «Я считаю,— пишет он,— что сердцевина традиции (в городе.— А. К.) не затронута сколько-нибудь существенно» [Дамле, 1966, с. 155].

В Индии, как и в любой другой стране, нет единого типа города. История городов, функции, которые они выполняли в различные исторические эпохи, географические, национальные, культурные различия породили множество социокультурных вариантов городских агломераций. Официальная статистика в качестве критерия классификации городов до 1951 г. признавала численность населения. Всякий населенный пункт с 5 и более тысячами жителей считался городским. С 1961 г. к городу стали относиться населенные пункты с числом жителей более 5 тыс. и минимальной плотностью населения 400 человек на один кв. км, в которых не менее 70% взрослого мужского населения занято вне сельского хозяйства [Шетх, 1969, с. 19].

Вместе с тем даже эти новые критерии не учитывают ряда моментов, определяющих экономическое, социальное и культурное лицо городских поселений. Очевидно, что тип и характер города зависит в первую очередь от функций, которые он выполняет по отношению к сельской периферии.

Поэтому многие индийские социологи, не довольствуясь критериями официальной статистики, пытаются выработать собственную типологию городов. Т. Сингх считает, что городские поселения должны быть разбиты на следующие группы: 1) города — рынки местного значения; 2) административные и культурные центры; 3) крупные торгово-промышленные центры,

связанные с внешней торговлей и 4) индустриальные города [Сингх Т., 1962, с. 330].

Д. Р. Мадан предлагает делить индийские города на пять категорий. В городах первой категории, или малых, сельских городах, значительную долю населения составляют земледельцы, ремесленники, владельцы лавок и служащие. «Психология жителей малых городов является сельской. Их социальная жизнь определяется традицией. Образ жизни — полудеревенский».

К городам второй категории он относит центры дистриктов. В них имеется узкий слой интеллигенции и сельской аристократии. Промышленное производство представлено мелкими предприятиями, рассчитанными на удовлетворение местного спроса. Население поддерживает тесную связь с деревней. Поэтому в образе жизни преобладает сельская традиция, вместе с тем заметны и элементы городского образа жизни.

Города, относящиеся к третьему типу, — центры внутренней торговли. Как правило, это старые города, имеющие религиозное значение. Многие из них известны своими ремеслами. Образ жизни в этих городах представляет собой смесь традиционных и современных элементов.

Крупные промышленные и торговые центры составляют четвертый тип. «В этих городах преобладает влияние Запада, — пишет Д. Р. Мадан. — Их население космополитично, а экономическая жизнь характеризуется высокой степенью конкуренции. Обеспеченные слои, средний класс, рабочие, а также обширный слой обездоленного и нищего населения живут каждый своей собственной и резко отличающейся друг от друга жизнью. Деловые, промышленные и жилые районы более или менее отделены друг от друга... Эти города — вместилище индивидуализма» [Мадан Д. Р., 1967, с. 159—160].

Молодые индустриальные центры и поселения перемещенных лиц (пятый тип) появились в Индии после получения ею независимости. Их история еще слишком коротка, чтобы там выработался какой-то определенный тип культуры и образа жизни.

Независимо от того, на какую типологию ориентируется тот или иной социолог, главный элемент, определяющий степень модернизации города, — это уровень его индустриализации, роль современной промышленности в его экономике и современных социальных групп в его общественной жизни. К сожалению, социокультурная типология городов, предлагаемая различными авторами, не соотносима с их группировкой в переписях. Условно, конечно, можно предположить, что крупнейшие города играют главную роль в преобразовании сельского общества. Именно эти города располагают наибольшим потенциалом воздействия на традиционную сельскую периферию.

Результаты конкретных социологических исследований, проводившихся индийскими и зарубежными учеными, позволяют

рассматривать культуру даже крупного промышленного центра как смесь модернизма и традиции. М. Гуха, изучавшая соотношение традиционных и современных элементов в социокультурной жизни Калькутты, пришла к выводу, что «урбанизация Калькутты по своему характеру все еще имеет деревенскую основу, ей предстоит приобрести социальные формы индустриализированной экономики» [Гуха, 1966, с. 65]. Социальная экология Калькутты базируется не только на классовых, но и на традиционных группах. В городе четко выделяются районы концентрации населения по религиозному, этническому и кастовому признакам. М. Гуха специально отмечает районы расселения бенгальских каст торговцев и ремесленников, «регистрируемых каст», брахманов и каястхов [Гуха, 1966, с. 62]. Всего в Калькутте насчитывается около 12 тыс. локализованных общин соседства [Берри, Рис, 1969, с. 448].

Вместе с тем «социальная организация Калькутты переживает переходную стадию, когда каста заменяется классом» [Берри, Рис, 1969, с. 454]. Данный факт находит свое выражение прежде всего в том, что традиционные группы порывают с районами своего исконного поселения. Брахманы, каястхи, вайды, первоначально занимавшие северную часть старого города, сегодня распространились на юг, в бывшие европейские кварталы. Пришли в движение средние торговые и ремесленные касты (субарнабаники — ростовщики и банкиры, ганджабаники — торговцы специями, кансари — производители бронзовых изделий и торговцы ими, тантубаники — ткачи), которые первоначально были сконцентрированы в торговых районах к северу и востоку от Дальхузи-сквер [Берри, Рис, 1969, с. 454].

Многие городские кварталы уже утрачивают связь с традиционными группами. Решающим принципом расселения в них становится не каста, не региональный или лингвистический признак, а социально-классовое положение. Бедные слои вне зависимости от касты и т. д. оттесняются на окраины, более удачливые выходцы из различных кастовых общин переселяются в «престижные» районы.

Подавляющую часть населения крупных городов Индии составляют классы и слои буржуазного общества, которые, несмотря на все различия в образе жизни, традициях и т. д. внутри каждого из них, представляют собой социокультурные общности с характерными для них типами и уровнями материальных и духовных потребностей, возможностями их удовлетворения.

Поскольку именно в городах имущественные и социальные контрасты достигают крайних форм своего выражения, городская культура гетерогенна. В ней легко просматривается верхний, элитарный слой, представленный имущей верхушкой. Элита более образованна, имеет более широкий доступ к средствам массовой информации, легче отказывается от традиций. С дру-

гой стороны, в городе существует низший слой, представленный бедным неграмотным городским людом, который ютится в трущобах на окраинах.

Различные городские слои ориентируются на различные культурные источники. Элита черпает культурные ценности и образцы поведения преимущественно за границей, копируя образцы западного образа жизни. Городские низы связаны с деревней, на них давит груз традиционализма, они в большей мере подвержены влиянию кастовых предрассудков.

Таким образом, в силу социокультурных различий самих городов, сложности городской культуры воздействие урбанизации на сельскую периферию не может быть однозначным. До сих пор многие даже вполне индустриализированные города Индии наряду с распространением современных культурных ценностей продолжают выполнять по отношению к деревне свои традиционные функции. Именно в городе можно найти самого опытного свата, самого квалифицированного астролога, самого уважаемого специалиста по кастовой генеалогии. Здесь проживают самые ученые священнослужители, наиболее признанные музыканты и другие специалисты по части устройства свадеб. В старых городах расположены самые почитаемые «святые места», привлекающие пилигримов со всех концов страны [Лэмберт, 1962, с. 123]. Города до сих пор служат главными центрами распространения и передачи большой культурной традиции.

Каждый город имеет свою зону влияния, более или менее обширную, связанную с комплексом экономических, социальных и других уз. Так, зона производства овощей на продажу в г. Варанаси составляет 72 кв. мили, молочной продукции — 180 кв. миль, зерна и некоторых других сельскохозяйственных продуктов — 4 тыс. кв. миль. Газеты, издающиеся в Варанаси, распространяются на площади в 20 тыс. кв. миль, сфера же религиозного влияния города охватывает всю страну [Лэмберт, 1962, с. 131]. Можно рассматривать зоны городского влияния, принимая за критерий характер контактов города с деревней, которые бывают прямыми, опосредованными и безличными. Прямые контакты, безусловно, являются самым действенным проводником городского влияния. Они могут быть регулярными и спорадическими. К числу регулярных контактов относится работа сельских жителей в городе. В этом случае сельские жители видят город собственными глазами, приобретают личный опыт городской жизни. Спорадические контакты — посещение родственников, поездки в город на праздники и т. д., которые осуществляются время от времени, — играют менее важную роль.

Значение прямых личных контактов подчеркивается практически всеми индийскими социологами. Так, Д. Н. Маджумдар пишет: «Горожане, которые бывают в деревне Мохана, и деревенские жители, которые бывают в городе, играют главную

Таблица 4

Ближайшее расстояние от деревни
до различных центров городского влияния *,
доля деревень, %

Расстояние, мили	Средняя школа	Больница	Вет- лечебница	Телеграф	Полиция	Оптовый рынок	Город
0	3,5	4,8	0,5	2,4	3,3	1,1	—
0—1	1,0	0,9	0,4	0,5	0,7	0,5	0,5
1—2	5,2	3,8	2,2	2,7	2,8	1,9	1,2
2—3	8,7	8,1	5,4	5,9	7,2	4,6	3,1
3—5	19,0	19,1	14,0	14,9	19,1	12,3	9,3
5—10	27,8	34,2	32,4	31,2	41,3	28,5	25,0
10—20	21,5	20,3	28,6	27,5	20,9	28,6	32,6
Более 20	11,5	8,2	11,9	14,1	3,9	18,5	25,4
Не установ- лено	2,0	0,6	4,6	0,8	0,8	4,0	2,9
Среднее расстояние	7,3	7,0	9,2	8,8	7,0	14,0	13,3

* НСС № 64, 1962, с. 3.

роль в расширении кругозора деревни» [Маджумдар Д. Н., 1962, с. 296]. Таким образом, главная зона непосредственного городского влияния включает в себя сельскую периферию, расположенную на расстоянии, позволяющем осуществлять регулярные контакты.

К числу опосредованных контактов мы относим прежде всего связь деревни с городом через различного рода посредников. Но каста значительно снижает эффективность этих связей. Торговля в Индии является занятием специализированных кастовых и религиозных групп, чей образ жизни характерен только для них и поэтому не может быть использован как образец для подражания деревенскими жителями. И, наконец, еще меньшее значение имеют безличные формы контактов, осуществляемые через средства массовой коммуникации, радио, печать, кино и т. д. Эти средства получили еще слабое распространение в деревнях. Только в 14,9% деревень имеются радиоприемники. Что касается печати, то можно напомнить данные выборочного обследования 1962 г., согласно которым только 14,7% деревень получали ежедневные газеты, 13,5% — еженедельные, а библиотеки имелись лишь в 8,9% деревень [НСС № 64, 1962, с. 5].

Сила и характер городского влияния зависят не только от типа города или характера его контактов с деревней, но и от типа самой деревни. С точки зрения возможности воздействия города на деревенскую жизнь большое значение имеет расстояние от деревни до учреждений, которые можно считать проводниками городского влияния, — школы, больницы, телеграфа, рынка и т. д., а также до самого города. Некоторое представление об этом дает табл. 4.

Интересно отметить, что среднее расстояние от деревни до центра дистрикта составляет 38—39 миль. Только 25% деревень соединены с ближайшим городом шоссейной дорогой, пригодной для передвижения в любое время года [НСС № 64, 1962, с. 5].

Вместе с тем совершенно очевидно, что расстояние от деревни до города и его «агентов» в сельской местности — далеко не решающий показатель городского влияния. Как справедливо отмечал М. Н. Сринивас, «большое значение имеют также и пути сообщения. Деревня, которая находится на расстоянии 50 миль от города, но связана с ним автобусным сообщением, более подвержена влиянию города, чем другая, которая находится на расстоянии только 15 миль, но в то же время и на 15 миль удалена от шоссе. Этот, казалось бы, очевидный факт не всегда принимается во внимание» [Сринивас, 1963-I, с. 3].

С точки зрения способов сообщения с центром дистрикта индийские деревни распадаются на следующие группы: железной дорогой с городом связано 17,8—18,5% деревень, автобусным сообщением — 43,3—44,3, гужевым транспортом — 1,2—1,4, пешеходными дорогами — 8,6—8,7 и прочими способами сообщения, которые включают в себя и смешанные, — 26,7—28,2% деревень [НСС № 45, 1961, с. 14].

Для исследуемой проблемы немаловажен социокультурный тип деревни. Традиционная община характеризуется преобладанием натурального хозяйства, т. е. более или менее закрытой экономикой. Наряду с деревнями этого типа в Индии существуют деревни, экономика которых приобрела более открытый характер. Экономические потребности чаще приводят жителей таких деревень в соприкосновение с городом, а следовательно, и открывают больше возможностей для его влияния.

В этом случае большое значение приобретает степень расшатанности традиции в общине. Если основы традиции не поколеблены, контакты с городом скорее всего не будут создавать эффективных каналов модернизации деревни. Так, деревня Сирканда (вымышленное название), расположенная в 10 милях от Дехрадуна, в течение большей части года отрезана от города и от всего мира бездорожьем. Некоторые ее жители посылают своих детей учиться в Дели, Лакхнау и другие города. Молодые люди набираются там новых идей, усваивают городской образ жизни. Но общественное мнение, социальное давление не позволяют им после возвращения в родные края сохранить городские привычки. Когда они возвращаются в деревню, они подстраиваются к традиционной модели социального поведения [Ахмад, 1964, с. 1387; Берреман, 1972].

Нечто подобное отмечает и Д. Н. Маджумдар. «В Мохана, — пишет он, — есть люди, которые достаточно хорошо знают город, поддерживают с ним контакты. Они хорошо известны и в некоторых отношениях пользуются особым престижем. Жители де-

ревни к ним прислушиваются, восхищаются их опытом и даже пользуются их поддержкой и советом. Но они рассматривают свою деревню как особый мир, далекий в социальном отношении от города» [Маджумдар Д. Н., 1962, с. 329]. Соседство традиционной деревни с индустриальным центром не обязательно означает высокую степень модернизации деревни. Между ценностями деревни и города может существовать глубочайший разрыв, который невозможно преодолеть без ряда переходных, опосредующих звеньев. Поэтому деревня долгие годы может оставаться неизменной. Деревня Бхаткат (дистрикт Кайра, Гуджарат) расположена в 2 милях от крупной железнодорожной станции. Обследования этой деревни в 1913 и 1955 гг. показали, что за четыре десятилетия в ее жизни изменилось немного. Социальная жизнь деревни по-прежнему регулируется отношениями джаджмани [Лэмберт, 1962, с. 124].

Таким образом, в конкретно-исторических условиях Индии влияние урбанизации на традиционное общество имеет ограниченный, противоречивый и избирательный характер. Индийская городская культура столь же стара, как и индийская цивилизация. Поэтому не каждый город ведет за собой деревню к прогрессу. Напротив, многие города «излучают» традиционализм, способствуют распространению традиционных ценностей. Реально о модернизирующей роли можно говорить только в отношении крупных индустриальных центров. Но и их роль ограничена. Будучи, как правило, старыми городами, эти центры сохраняют значительные пласты традиционной культуры, которые поддерживаются постоянным притоком сельских мигрантов. Современная городская культура по-разному влияет на разные группы сельских жителей. Эффективнее всего она воздействует на модернизированные сельские анклавы, которые уже подготовлены к ее восприятию.

Непосредственным результатом процесса урбанизации в Индии, по крайней мере на современном этапе, является усиление неравномерности социокультурного развития как самих городов, так и сельской периферии, дальнейшее расхождение социокультурных «ножниц», различий между локальными системами, социальными группами, усиление гетерогенности индийского общества.

ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ — ИТОГИ МОДЕРНИЗАЦИИ

Развитие капитализма в специфических условиях Индии не могло, как мы уже отмечали, коренным образом преобразовать общество. На данном историческом этапе капитализм породил крайне разноречивый социум, в котором переплетаются и активно взаимодействуют отношения докапиталистического и капиталистического типов. Наряду с сохранением пережиточных

форм коллективной собственности развивается индивидуализированная частная собственность; элементы патриархальных и феодальных производственных отношений сосуществуют с капиталистическими. Община соседствует с фабриками и заводами, кастовые и общинные панчаяты — с современными институтами гражданского общества. Социальная структура общества составлена из многообразия традиционных и современных классов и социальных групп. Столь же гетерогенна и культура современной Индии. С одной стороны, в ней сохраняет силу традиционный культурный комплекс индуизма с его принципами холизма, иерархии, установкой на неизменность. С другой стороны, возрастает значение посюсторонних, достижительных ценностей, установок на изменение.

Экономические и отдельные социальные аспекты этой гетерогенности достаточно хорошо изучены марксистским обществоведением. Нет необходимости пересказывать работы о многоукладности А. И. Левковского, В. И. Павлова, Р. А. Ульяновского и других специалистов. Однако вопросы культурной и социально-психологической «многоукладности» еще не стали предметом специального изучения. В данном разделе мы рассмотрим именно эти аспекты многоукладности в той их части, которая связана с проблемой касты.

Как отмечалось, холизм и иерархичность мироздания, цикличность движения природы и общества применительно к кастовому строю воплощаются в концепциях трансмиграции души, кармы и дхармы, неизбытности касты, в принципах чистоты — осквернения и т. д. В какой мере этот «символ веры» кастовой системы продолжает владеть умами и думами индийцев? Согласно С. С. Ананту, сегодня только 44,2% индийцев верят в то, что их общественное положение — результат действия законов кармы, 41,0% объясняют действием кармы свою принадлежность к тем или иным кастам; 58,7% считают касту необходимой. Индийское общество отошло от всеобщего согласия и в отношении неприкасаемости. 39,5% опрошенных С. С. Анантом лиц выразили готовность принимать пищу с представителями других каст, 66,2% не совершают «очистительных» обрядов после физических контактов с хариджанами, например в общественном транспорте, 57,0% не видят ничего предосудительного в посещении хариджанами индуистских храмов, а 46,6% не возражают даже против того, чтобы в общественных местах пищу им подавали хариджаны [см.: Анант, 1972].

Небезынтересны данные С. С. Ананта об отношении отдельных кастовых групп к важнейшим элементам традиционной культуры. Так, они свидетельствуют, что в современной Индии самыми набожными являются шудры. 62,8% респондентов С. С. Ананта из шудр считают, что свое нынешнее общественное положение они «заработали» деяниями в предшествующих перевоплощениях, 56,6% приписывают действию кармы принад-

Таблица 5

Вера в карму, отношение к касте и неприкасаемости в зависимости от уровня образования*, % от числа опрошенных

Уровень образования	1	2	3	4	5	6	7
Неграмотные	55,4	42,1	35,5	32,9	45,5	5,8	77,7
Неполная средняя школа . .	50,2	39,0	35,8	31,6	42,1	8,5	66,8
Средняя школа	36,4	62,9	64,7	52,6	33,8	2,6	54,3
Колледж	27,5	66,2	60,0	49,2	37,4	9,9	40,7
Колледж с дипломом	29,5	71,4	70,2	63,1	46,3	6,3	47,4
Аспирантура	27,5	80,9	83,0	83,0	23,5	0,0	41,1

1 — верят, что членство в касте определяется кармой.

2 — не предпринимают никаких очистительных процедур после контакта с хариджаном в общественном транспорте.

3 — не возражают против доступа хариджанов в храмы.

4 — не возражают против обслуживания в ресторане официантом-хариджаном.

5 — готовы принимать пищу вместе с другими кастами.

6 — готовы принимать пищу вместе с хариджаном.

7 — относятся к касте позитивно.

* Составлено по: [Анант, 1972].

лежность к своим кастам. На втором месте стоят брахманы. Действием кармы 45,7% из них объясняют свое общественное положение и 47,1% — членство в касте. Далее идут вайшьи — 44,5 и 44,0%, кшатрии — 38,3 и 33,9% соответственно. Меньше всего верующих, если так можно выразиться, среди хариджанов. Только 35,1% приписывают карме свой общественный статус и 27,4% принадлежность к джати. 70,0% шудр относятся к касте позитивно, тогда как среди вайшьев приверженцев касты оказалось 67,9%, среди брахманов — 67,1, среди кшатриев — 58,3 и среди хариджанов — только 32,1%. Самыми либеральными в отношении доступа хариджанов в храмы оказались кшатрии: 60,9% не видят в этом ничего предосудительного, далее идут вайшьи — 60,3%, брахманы — 52,8 и шудры — 52,2% (хотя расхождение между варнами в этом вопросе, как мы видим, невелико). Готовность сотрапезничать с представителями чужих джати изъявили 59,3% шудр, 46,1% кшатриев, 41,1% вайшьев, 30,0% брахманов и 28,6% хариджанов. Однако сесть за один стол с неприкасаемым готовы 14,9% хариджанов (из других джати), 5,3% вайшьев, 5,2% кшатриев, 1,8% шудр и только 1,4% брахманов [см.: Анант, 1972].

Первостепенную роль в модернизации общества многие зарубежные социологи отводят светскому образованию. Данные С. С. Ананта в общем и целом подтверждают тот факт, что с повышением уровня образования отношение людей к некоторым кастовым ценностям заметно изменяется (табл. 5).

Среди неграмотных вдвое больше тех, кто верит в карму, кто придерживается традиционных взглядов на неприкасаемость и т. д. Вместе с тем обследование С. С. Ананта показывает и ограниченность возможностей образования в этом отношении. Даже среди самой образованной части выборки (а ее можно отнести к просвещенной элите) в предопределение, в возмездие за деяния в другой жизни верит каждый четвертый, касту одобряют и принимают каждые два из пяти человек! Строго следует правилам неприкасаемости пятая часть интеллектуалов.

Но прямая зависимость между уровнем образования и степенью эмансипации от кастовой идеологии сохраняется только до известного предела. По мере роста образовательного ценза прямая зависимость по ряду показателей сменяется обратной. Ограниченность и даже бессилие образования как фактора модернизации четко прослеживается в вопросе сотрапезничества с хариджанами. «Пик» положительных ответов приходится на лиц, имеющих неполное среднее образование, и выпускников колледжей без диплома (8,5 и 9,9% соответственно), тогда как среди окончивших аспирантуру в выборке С. С. Ананта не нашлось никого, кто был бы готов разделить трапезу с неприкасаемым.

Важную роль в формировании социокультурных черт различных социальных групп играют, разумеется, традиции. Но главный фактор сегодня — условия общественного бытия, а точнее, степень вовлеченности в систему современных общественно-экономических отношений. Согласно данным С. С. Ананта, среди деревенских жителей по сравнению с горожанами в 1,6 раза больше тех, кто верит в карму, в 1,5 раза больше тех, кто выступает против доступа хариджанов в храмы, и т. д. Можно предположить, что самыми модернизированными слоями являются промышленная буржуазия и городской промышленный пролетариат. Что касается первой группы, то сведения о ее образе жизни и мировоззрении очень скудны. Данные же о промышленном пролетариате, хотя и весьма отрывочные, подтверждают наше предположение. Так, обследование рабочих завода по производству локомотивов в г. Чапра (Бихар) показало, что ни один из респондентов (100 человек) не верит в карму, тогда как в контрольной выборке деревенских жителей (по преимуществу крестьян) из деревни Дербеша в 30 км от г. Чапры в карму верят 75% опрошенных [Прасад, 1957, с. 149].

Гетерогенному в социокультурном отношении обществу присущ и свой тип личности, который, по установившейся в социологии традиции, можно назвать маргинальным. Это — личность, одновременно пребывающая в разнотипных социокультурных системах, играющая порой противоположные роли в этих системах, придерживающаяся различных, иногда конфликтующих ценностей. В маргинальной личности как бы фокусируется вся

разноречивость связей, отношений, ценностей, присущая не только слою или группе, к которым принадлежит индивидуум, но и обществу в целом. Человек не замкнут строго определенной изолированной социокультурной системой — в реальной жизни это невозможно. Его мировоззрение, установки, ценности, информированность неизбежно шире и многообразнее, чем его непосредственный социальный опыт. Поэтому маргинальность тем глубже, чем обширнее, разнообразнее и интенсивнее связи индивидуума с внешним для него миром. Она особенно четко проявляется у промежуточных, средних слоев города. «Подавляющее большинство работников умственного труда, — пишет А. Б. Шах об одной такой группе, — продолжает жить одновременно в двух мирах, традиционном и современном... Они восприняли модернизацию только в профессиональной области. Во всех других сферах жизни, не обязательно только в личной, они остаются традиционными в своих ценностях и связях» [Шах А. Б., 1965, с. 19].

Формированию маргинального типа личности содействует не только социокультурное многообразие общества, но и сам процесс социализации современного индийца. Первичный этап социализации, который по форме и содержанию можно считать традиционным, проходит в пределах семьи и касты. Здесь человек усваивает принципы и этикет отношений со старшими, сверстниками и младшими членами коллектива, впитывает в себя предания о легендарных предках, об их подвигах и чудесных превращениях, поверья о добрых и злых духах, населяющих очаг, дом, поля. Ежедневные молитвы и подношения богам у семейного алтаря, ритуалы, церемонии, которыми отмечают различные события в жизни семьи и касты, весь расписанный до мелочей строй жизни закладывают прочный фундамент его души. Здесь ребенок осваивает основные ценности традиционной культуры приобретает очень глубокую, сакрализованную привязанность к родному очагу, к родственникам, к собратьям по касте. Здесь формируются его концепции «Я», «Мы», «Они», здесь он воспринимает стереотипы своей группы в отношении «своих» и чужих». И как бы причудливо ни сложилась дальнейшая судьба человека, эта самая ранняя, эмоционально нагруженная информация навсегда останется с ним, станет неотъемлемой частью его психики и мироощущения.

Как известно, в традиционном обществе дальнейшие этапы социализации подкрепляли и развивали то, что человек получил в семье. По-иному проходит этот процесс в современных условиях. Для многих индийских детей необходимость переориентации возникает уже при вступлении в школьный возраст. Школьное образование в Индии имеет светский характер. В школе ребенку преподаются начала рационалистического мировоззрения. Пусть эти начала весьма и весьма скромны (большинство детей не заканчивает даже начальной школы), но сам факт

того, что ребенок слышит от учителя нечто отличное и даже противоположное тому, чему его учили ранее, не может не оставить следа в его душе, не может, как правило, не пробудить вопросов, сомнений, разочарований, а у некоторых и потребности в самостоятельных умозаключениях. В школе ребенок впервые выходит за рамки коллектива семьи и джати. Ему приходится вступать в отношения с теми, кого он привык считать «чужими», здесь ему предстоит впервые сопоставить действительные качества своих сверстников с теми стереотипами, которые он усвоил в семье. И нередко случается так, что представления о выходцах из других каст оказываются неправильными.

С началом трудовой деятельности для человека наступает третий, завершающий этап социализации. Трудовая деятельность значительного числа индийцев протекает вне рамок традиционной системы отношений. Для одних это работа по найму на предприятиях, плантациях, в учреждениях, для других — в собственном «деле», в мастерской, лавке, конторе. В современной трудовой сфере господствуют расчет, рациональный интерес. Ради достижения материальных целей человеку приходится жертвовать многими установками и принципами, усвоенными ранее, подчинять свое поведение принятым здесь нормам.

Проходя последовательно различные круги и этапы социализации, личность впитывает в себя новые ценности, воспринимает новые ориентации, которые, накладываясь друг на друга, создают сложную конфигурацию, формируют психологический склад современного индийца. Особенность этого склада — в многомерности и противоречивости личности.

С одной стороны, современный индивидуум входит в состав групп традиционного типа — большой семьи, линиджа, клана, касты, общины. Принадлежность к этим коллективам носит принудительный характер хотя бы потому, что только через их посредство индивидуум может продолжить себя в потомстве. Кроме того, в обстановке бедности, необеспеченности, неуверенности в завтрашнем дне, отчуждения родственные связи обретают новое качество и новую ценность. Именно в среде родственников и членов касты человек может получить поддержку в случае потери работы и утраты трудоспособности, пристроить жену и детей на период поисков работы и т. д. Наконец, это и глубокое чувство эмоциональной привязанности, сформированное и вскормленное в самый ранний период социализации. Поэтому для большинства индийцев с семьей и кастой ассоциируются самые бесспорные жизненные ценности. Семья и каста — синонимы устойчивости, надежности, добра и человечности. «У плохого человека нет ни семьи, ни касты» — так сформулировал эту мысль один житель г. Махува в Саураштре [Десаи И. П., 1964, с. 194]. Нормальные люди должны жить большими семьями и быть добропорядочными членами своих каст — такова установка массового сознания. Сама мысль об «отмене»

касты воспринимается многими как кощунство. «Как можно представить себе общество без каст, это абсурд! — воскликнул некто Прандживан, бания, владелец лавки в г. Махува. — Если исчезнет каста, как вы отличите *банию* от *коли*? На ком вы будете женить своих детей? Наступит такой хаос, что невозможно будет опознать членов собственной готры, браки будут заключаться внутри готры... Если не станет каст, как люди будут узнавать друг друга? Какое же может быть братство между людьми без касты? Что будет с нуждающимися семьями?» [Десаи И. П., 1964, с. 173—174]. Другой респондент, некто Бигха Кала, парикмахер по кастовой принадлежности, даже разговоры о ликвидации кастовой системы рассматривает как симптом деградации общества, свидетельство близости «конца света». «Когда все восемнадцать варн сольются в одну, — процитировал он священный гимн, — бог возродится в облике Калки и восстановит дхарму» [Десаи И. П., 1964, с. 227].

Изучение кастового сознания на уровне личности, проведенное И. П. Десаи, позволяет скорректировать данные, полученные С. С. Анантом. Напомним, что, согласно опросу последнего, 41,3% респондентов не считают касту необходимым институтом [Анант С. С., 1972]. Однако методика С. С. Ананта позволила ему выявить относительно поверхностные уровни сознания, тогда как И. П. Десаи применил технику глубинного интервьюирования. Благодаря этому ему удалось обнаружить, что ценности кастовой системы укоренены в сознании индийца значительно глубже, чем это следует из материалов С. С. Ананта. «Люди с улицы» под кастой обычно подразумевают и варну и джати. Формально все 25 человек, опрошенных И. П. Десаи, аттестовали себя в качестве противников каст. Однако при более пристальном знакомстве с их взглядами выяснилось, что к числу сторонников отмены кастовой системы и касты, как таковой, можно, да и то с определенными натяжками, отнести только двух из 25. Это некий Мангал, хариджан, работник муниципалитета, который заявил, что не верит в иерархию, осквернение, не соблюдает правил сотрапезничества и даже «однажды» (!) пригласил в свой дом бханги, а также некий Доши Парвананда Дживанджи, который сказал следующее: «Будет одинаково хорошо, если каста сохранится и если она исчезнет. Каста имеет свои положительные и отрицательные стороны. Кастеизм и тому подобное — плохие стороны кастовой системы, тогда как поддержание чистопородности людей и взаимопомощь членов касты — ее достоинства» [Десаи И. П., 1964, с. 178]. Остальные же «противники» касты, к числу которых, кстати, отнес себя и упоминавшийся выше Прандживан, высказываются не против кастовой системы и касты вообще, а против дробности, присущей системе джати.

Принадлежа к группам родственного типа, многие индийцы одновременно входят в состав современных групп — социальных

(класс, профессиональная группа), производственных (кооператив, фабрика, контора), групп по интересам (профсоюз, спортивное общество, кружок самостоятельности и т. п.), политических (партии) и т. д. Специалисты утверждают, что значение внесемейных и внекастовых контактов и отношений неуклонно возрастает и это подчас сказывается на связях родственного типа. Эйлин Росс, изучавшая внутрисемейные связи городских жителей, пришла к выводу, что модернизация меняет отношения в традиционной семейной организации: сохраняется и даже крепнет близость между членами нуклеарной семьи — между родителями и детьми, тогда как связи с остальными родственниками ослабевают. В выборке, которую обследовала Э. Росс, только пятая часть заявила, что по-прежнему рассматривает старших членов «объединенной семьи» как своих родителей. Третий чувствует привязанность к родственникам по отцовской и материнской линиям, но в целом близость значительно слабее, чем у поколения родителей. «Прежде я любил и уважал всех моих родственников, и я знаю, что они отвечали мне взаимностью. Но когда я вырос и оставил родной дом, чтобы зарабатывать на жизнь в Бомбее, мое отношение к ним сильно изменилось. Сейчас я вижу их не очень часто, а когда мы встречаемся, я чувствую, что наши отношения носят формальный характер. Я не ощущаю прежней потребности находиться в их компании и не думаю, что кто-то из них стремится меня видеть часто и подолгу», — заявил один из респондентов [Росс, 1973, с. 176]. Остальные опрошенные встречаются с родными (кроме ближайших) редко или не видятся с ними вообще. Некоторые говорили о конфликтах с родственниками, а несколько человек даже заявили, что ненавидят их [Росс, 1973, с. 176]. Нередко лояльность к внесемейным группам пересиливает традиционную привязанность к коллективам родственников. Такой, впрочем довольно типичный, случай приводит И. П. Десаи. Один житель г. Махувы, баня, владелец небольшой лавки, вознамерился сделать политическую карьеру. Его жена, будучи, по его словам, «образованной» (она окончила семь классов средней школы, что для сегодняшней Индии совсем немало), помогала ему в его политической работе. Но мать, придерживающаяся ортодоксальных взглядов, не могла простить невестке свободы ее поведения, выражавшейся в самих фактах бесед с друзьями и коллегами сына. На этой почве возникали ссоры. Убедившись в том, что примирить конфликтующие стороны невозможно, сын выделился из «объединенной» семьи и поселился с женой и детьми отдельно. После этого, уже в рамках «расширенной семьи», отношения с родственниками вновь обрели сердечность и теплоту [Десаи И. П., 1964, с. 181—182].

Нечто подобное происходит под влиянием внекастовых интересов и контактов и с кастой. Являясь горячими приверженцами касты и кастовой системы, многие индийцы, особенно из

«средних классов», выражают неудовлетворенность как раз теми ее сторонами, которые затрудняют социальные, экономические и другие отношения между людьми, и прежде всего дробностью и малочисленностью отдельных каст и как следствие — огромным количеством джати. Они ратуют за укрупнение каст путем слияния родственных джати, выдвигая при этом самые различные аргументы. Некто Мангалдас заявил: «Не нужно так много каст. Этот порядок вещей необходимо изменить. Как сказано в „Бхагавадгите“, должно быть только четыре варны (чатурварна), т. е. брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Существование множества сегментов этих каст питает общинные и местнические взгляды у людей» [Десаи И. П., 1964, 187]. Другой респондент считает, что мелкие подразделения в кастовой системе (джати) должны быть ликвидированы, поскольку они создают трудности в заключении браков [Десаи И. П., 1964, с. 170].

Маргинальность личности современного индийца — это не только его объективное положение, его пребывание в двух различных мирах — традиционном и современном, но и его мировоззрение, ценности, ориентации. В нем уживаются коллективистские начала с индивидуалистическими, мистицизм и фатализм с рационализмом и достижительными установками. Эта разноречивость достаточно хорошо иллюстрируется данными С. С. Ананта. Если 86,9% респондентов считают, что не каста, а работа определяет положение людей в обществе, то почему же в карму верят не 13,1%, а 44,2%? Если шесть-семь человек из десяти опрошенных не придают значения осквернению через физические контакты с неприкасаемыми и не совершают «очистительных» процедур даже в домашних условиях, то почему согласие на допуск хариджанов в храмы выражают только пять-шесть из десяти? Если 39,5% опрошенных готовы сесть за один стол с представителями «других» каст, то почему с хариджанами могут есть только 6,1%?

Ответ на эти вопросы следует искать в маргинальности: человек может одновременно верить в карму и ориентироваться на достижительные ценности, не полагаясь на милость судьбы. Один и тот же человек может бояться оскверниться при контактах с неприкасаемым и отвергать идею осквернения в принципе. Один и тот же человек может глубоко верить в изначально неравенство людей, в их «гуну» и принимать идею гражданского равенства. Насколько причудливо могут сочетаться в сознании эти, казалось бы, несочетаемые элементы, видно из того, как отдельные люди аргументируют свои взгляды на карму, касту, осквернение, неприкасаемость и другие важнейшие элементы кастовой системы.

Ранчуд, житель г. Махув, дарзи (портной) по касте, признает и одобряет кастовую иерархию, однако считает, что различия между «низкими» и «высокими» определяются не ка-

стой, а делами. Те, кто совершает добрые дела в соответствии со своей дхармой, являются высокими, а те, кто нарушает эти принципы,— низкими. В изложении Ранчуда, карма выглядит уже не как вознаграждение или возмездие за образ жизни в предыдущих перевоплощениях, а как воздаяние за поведение в текущей жизни [Десаи И. П., 1964, с. 206—207]. Некоторые сторонники неприкасаемости, кастовой эндогамии и касты как социального института ссылаются на природу людей. Каждая каста, сказал один житель Махувы, имеет свою санскару, врожденные и наследуемые качества, от которых никуда не уйти, которые неумолимо проявят себя. «Один хариджан,— пояснил он,— долго учился. Скрыв свою касту, он женился на девушке-брахманке. Но его дети стали подбирать на улице кости и тем самым разоблачили обман своего отца» [Десаи И. П., 1964, с. 201]. Чандидас из касты чаранов (бардов), горячий сторонник отмены кастовых ограничений в социальном общении и даже в приеме пищи, считает, что, «если человек физически чист, каждый может прикасаться к нему и есть с ним за одним столом». Но он свято верит в необходимость касты как функциональной единицы: «Нарядите катхи торговцем и посадите его за стойку. Он не сможет вежливо обслужить покупателя как настоящий торговец. Если покупатель затеет торг, катхи тут же начнет кричать на него: „Бери товар, если хочешь, а нет—убирайся вон!“ Он может даже огреть покупателя гирей! Нет, скрыть природу катхи под одеждой торговца невозможно» [Десаи И. П., 1964, с. 209]. Некто Бабубхай, банья, клерк по профессии, объясняет необходимость неприкасаемости, пользуясь медицинскими аргументами: «Разве это дело—пить воду, оскверненную кем угодно—коли, канаби и т. д.? Микробы из его рта перейдут к нам!» [Десаи И. П., 1964, с. 191].

В поведенческом плане маргинальность проявляется в смене моделей поведения применительно к конкретной среде и ситуации, т. е. в ситуационном конформизме. И. П. Десаи приводит запись беседы с неким Бупатраи, служащим из г. Махува, активистом партии Конгресса. Этот человек придерживается достаточно традиционных взглядов: оправдывает кастовую иерархию, соблюдает ведические ритуалы, строго придерживается правил неприкасаемости. Сам брахман-аудичья, он возражает против сотрапезничества даже с брахманами не своей джати. Когда его спросили, приходилось ли ему принимать пищу в доме члена касты, которая ниже его собственной по ритуальному рангу, он ответил: «До сих пор такой необходимости не возникало. Но в наше время достичь чего-то можно с помощью влияния в обществе. Если я хочу получить работу или мне нужно установить деловой контакт с членом партии Конгресса, может сложиться ситуация, когда мне придется отобедать с человеком из более низкой касты... Чтобы жить в обществе, нужно идти на компромиссы» [Десаи И. П., 1964, с. 171]. Будучи

верующим человеком, Бупатраи в мыслях уже допускает возможность отступления от своих религиозных принципов, если они сталкиваются с деловыми, профессиональными, партийными интересами.

Известно, что человек снисходителен к своим слабостям и недостаткам. То, что он прощает себе, часто не может простить другим. Поэтому его истинные взгляды лучше проявляются в том, как он оценивает поступки посторонних людей. В этом отношении любопытно заявление другого жителя г. Махувы, из земледельческой касты сагаров. «Выполняя свои служебные обязанности, чиновник может навестить хариджана, и в этом нет ничего дурного, поскольку он таким образом зарабатывает себе на жизнь. Но будет лучше, если, придя домой, он совершит омовение. Если же это невозможно, он должен избегать контактов с неприкасаемыми во внерабочее время, и никто не должен упрекать его за это» [Десаи И. П., 1964, с. 223—224].

В обоих случаях перед нами выступали люди ортодоксальных взглядов. Но условия жизни часто заставляют придерживаться общепринятых норм поведения и тех, чьи убеждения расходятся с этими нормами. Мангалдас, учитель средней школы, бания по кастовой принадлежности, заявил в интервью: «О человеке следует судить не по его происхождению, а по его достоинствам... Я не верю в неприкасаемость. Никто не может быть выше другого по происхождению» и т. д. Когда его спросили, придерживается ли он в жизни своих принципов, Мангалдас заявил: «Если я не верю во что-то, это совсем не значит, что я должен менять образ жизни, чтобы доказать свои взгляды». Далее он рассказал: «У меня был ученик-хариджан... В течение целого года я избегал ситуаций, когда я мог прикоснуться к нему. Да и какой смысл в том, чтобы прикасаться к неприкасаемому, когда в этом нет необходимости? Но мое отношение к нему было настолько теплым и объективным, что мальчик не должен был почувствовать, что я избегаю его» [Десаи И. П., 1964, с. 187—188].

Крайними вариантами бесчисленного ряда моделей поведения для современного индийца, по всей вероятности, можно считать его поведение в семье, с одной стороны, и в трудовом коллективе, особенно если это коллектив крупного современного промышленного предприятия,— с другой. Опрос индустриальных рабочих в Калькутте и Бомбее показал, что в домашних условиях практически все они соблюдают кастовые обычаи и ограничения (97% в Калькутте и 98% в Бомбее). На производстве же «неудобства и трудности» в общении с людьми из других каст испытывают очень немногие (1% в Калькутте и 3% в Бомбее) [Факторы 1961, с. 77].

Из этого отнюдь не следует, что маргинальный человек не сталкивается с проблемой выбора. Напротив, процесс общественного развития, сопровождающийся расхождением социокультур-

турных «ножниц», обострением социальных конфликтов, неизбежно интериоризирует эти противоречия, вносит их в душу и сознание человека, ставит его перед необходимостью определить свое отношение к порой взаимоисключающим ценностям. Для кастового человека это прежде всего выбор между кастовыми и классовыми интересами. Динамика эволюции сознания личности в конечном счете выражает и питает диалектику общественного развития, динамику развития самой касты.

Маргинальность и повышенный ситуационный конформизм отличают индийца от того базисного типа личности, который выработался на буржуазном Западе. Индиец в чем-то сложнее, многоплановее, внутренне более противоречив. Принимая за эталон личности самого себя, человек Запада склонен рассматривать индийца как отступление от «нормы». Автору этой работы приходилось не раз слышать от западных журналистов мнение об индийцах как о людях странных, неискренних, «себе на уме» и т. д. Способность индийца коренным образом менять свое поведение в соответствии с характером среды расценивалась не иначе, как лицемерие и т. д. К сожалению, и научная литература немного дает для установления истины. Она также страдает западоцентризмом. Существует немало работ о расщепленном, невротическом, больном сознании маргиналов. Достаточно вспомнить книгу П. Спратта «Индийская культура и личность» [см.: Спратт, 1966], в которой автор относит всех индийцев к «нарциссическому» типу личности со всеми присущими ему чертами и наклонностями. Односторонне и потому необъективно трактуется психология индийца в интересной в целом книге Луи Дюмона, в которой престижные устремления, склонность к доминированию над другими и т. д. возводятся чуть ли не в абсолют [см.: Дюмон, 1970].

Что можно сказать в связи с этим? Действительно, человек, который на людях демонстративно не притрагивается к «скромному» и спиртному, старательно выполняет религиозные обряды, оказывает почести брахману, а в иной обстановке ест бифштексы, запивая их вином, посмеивается над ритуалами и осуждает человеческие качества служителей культа, может произвести неблагоприятное впечатление на европейца. Но это не коварство, не лицемерие, не обман, хотя бы потому, что об этом знают многие и многие поступают точно так же. Это «правила игры», правила приличия, которые одни только и могут обеспечить общение между людьми, столь разными по происхождению, воспитанию, по образу жизни, кастовой и религиозной принадлежности. При всем том индийцы — в высшей степени люди эмоциональные. Они высоко ценят искренность, дружбу, товарищество; они готовы на жертвы ради близких, ради своих убеждений.

Безусловно, присутствие взаимоисключающих начал в сознании порождает внутренние напряжения, дает дополнительную

нагрузку на психику, а порой вносит в нее элементы деструктивизма. Необразованному, неразвитому в культурном отношении человеку легко потеряться в разноречивых мотивах и стремлениях, трудно ориентироваться в сложном, многомерном жизненном пространстве. Индийская печать ежедневно свидетельствует о человеческих драмах — убийствах близких и даже детей родителями, самоубийствах, о садизме и бессмысленных жестокостях коммуналистских волнений и т. д. Но, по нашему глубокому убеждению, в этом «деструктивизме» повинна не маргинальность личности индийца, а сами условия его существования, почти полуживотное состояние, в котором пребывают не по своей вине десятки миллионов людей, их жизненная неустроенность, физические и душевные страдания, отсутствие перспективы и надежды на лучшее. Это — синдром крайнего отчаяния и безысходности.

Напротив, маргинальность, усложняя личность, тем самым обогащает ее. Всякий, кому приходилось длительное время общаться с индийцами, индийскими интеллигентами в особенности, не может не отметить их душевной мягкости и врожденного благородства, отсутствие жесткости и фанатизма, готовность и умение выслушать и понять собеседника, терпимость к людям, поведение и взгляды которых отличаются от их собственных. На свете есть немного народов, способных так непредвзято видеть себя со стороны. Любовь к шутке, чувство юмора — паразитальное свойство индийского народного характера.

У людей, живущих в нормальных человеческих условиях, маргинальность — не патология, это здоровое качество, во многом утраченное на Западе, придающее личности индийца пластичность, широту, дар общения и понимания других. Маргинальность способна производить гигантов мысли и духа. Ведь и Джавахарлал Неру, выдающийся мыслитель, историк, философ, политик и вождь новой Индии, по его собственным словам, ощущал в себе раздвоенность между Востоком и Западом, т. е., строго говоря, принадлежал к тому типу личности, которую социологи называют маргинальной.

И последнее. Маргинальность — это большой шаг вперед по сравнению с «групповым» человеком древности и средневековья. Поскольку маргинальный человек входит во множество разнотипных групп, он не принадлежит ни одной из них полностью. А это значит, что он все больше принадлежит самому себе, т. е. ощущает и осознает себя как индивидуальность. Разумеется, для многих индийцев процесс индивидуализации находится еще на начальных этапах. Но первый и главный шаг уже сделан: человек перестал быть неизменным, он стал гибче, инициативнее, предприимчивее, его сознание расширилось, и это главный итог исторического процесса.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ КАСТЫ

ИЗМЕНЕНИЕ СТРУКТУРЫ И ФУНКЦИИ

Под воздействием капитализма каста претерпевает, как мы уже отмечали, глубокие качественные перемены.

Диалектика развития кастовой связи состоит в том, что она утрачивает свою синкретичность. Это значит, что в «лоне» некогда однородной моносвязи зарождаются, начинают оформляться и постепенно обособляются элементарные функциональные связи. В процессе последующей эволюции некоторые из них теряют свое значение, отмирают или становятся элементами иных, некастовых структур. Другие претерпевают дальнейшую метаморфозу: они могут расщепляться, наполняться новым содержанием, меняться местами друг с другом. В целом этот процесс отражает функциональную адаптацию касты к меняющимся условиям.

Ранее отмечалось, что связь между членами джати представляет собой органичное соединение, сплав двух разнотипных начал — родственного и социального. Поэтому логично приступить к анализу эволюции кастовой связи с динамики именно этих начал.

Эмпирические данные, накопленные наукой за последнее столетие, позволяют сделать один принципиальный вывод — с течением времени каста становится менее ортодоксальной и более терпимой к нарушениям в ее собственной структуре: ослабевает жесткость ее нормативных предписаний, расширяется «вилка» допустимых отклонений в обычаях, образе жизни ее членов. Для специалистов это положение приобрело статус аксиомы. В предыдущих разделах настоящей работы данный тезис был подкреплен конкретным материалом. В последующем изложении мы не раз будем возвращаться к этой теме. Поэтому пока ограничимся сказанным.

Но каким образом можно объяснить отмеченную либерализацию кастовых предписаний с точки зрения развития кастовой связи? Только так, что оба названных элемента — родственный и социальный — уже не представляют единства в его прежнем смысле. Эти элементы разъединились, выделились в самостоятельные связи. Принципиально изменился характер их сочета-

ния — органичное соединение уступило место структурному, гомогенное стало гетерогенным. Изменение способа соединения первичного — родственного и вторичного — социального сделало структуру кастовой связи менее жесткой, более эластичной. При новом способе соединения каждый из ее элементов обрел бо́льшую степень свободы, бо́льшую возможность саморазвития.

Коль скоро за системообразующее начало кастовой общности мы приняли родственную связь, материализованную в кастовой эндогамии, то с анализа эндогамии мы и начнем рассмотрение основных направлений эволюции касты в современных условиях. К сожалению, мы не располагаем общендийскими данными о межкастовых браках, нет сведений, которые могли бы характеризовать и их динамику. Наука оперирует данными выборочных обследований, охватывающих ограниченные территории или отдельные слои населения. Однако общий вывод, который разделяют большинство индийских и зарубежных специалистов, состоит в том, что перемены во многих сферах общественной жизни Индии пока еще мало затронули область кастовой эндогамии [Гхурье, 1969, с. 451]. Н. Прасад, обследовавший сельское и городское население дистрикта Чапра (штат Бихар), нашел, что ни в одной семье городских и сельских жителей не было нарушений кастовой эндогамии [Прасад, 1957, с. 141]. С этим выводом согласны и общественные деятели. «В последние годы,— пишет С. Д. Сардесаи,— стали заключаться межкастовые браки среди радикально настроенной интеллигенции. Но, образно говоря, они не составляют и капли в безбрежном океане индусского общества» [Сардесаи, 1979, с. 11].

Следует отметить, что межкастовые браки имели место и в традиционном обществе. Достаточно вспомнить правило ануломы, разработанное брахманской ортодоксией для легализации такого рода практики, теорию происхождения каст в результате смешения варн, которая отражает реально существовавшие явления. Потребность в смешанных браках вытекает и из тенденции расщепления каст, сокращения контингента брачных партнеров: известны случаи измельчения джати до нескольких десятков семей. Для таких каст смешанные браки представляют единственное средство выживания. Но капитализм ввел в действие новые силы, подтачивающие устой кастовой эндогамии. Это прежде всего изменения функции самой эндогамии, которая перестала быть средством защиты сословных прав и привилегий, возрастание роли социально-экономической мотивации в действиях людей, секуляризация, изменения в механизмах социализации личности и т. д. Учитывая тенденцию общественного развития, можно согласиться с теми авторами, которые считают, что число межкастовых браков в Индии увеличивается [Гхурье, 1969, с. 452]. Б. Куппусвами считает, что этот процесс начал набирать силу еще с 30-х годов нашего столетия,

чему, в частности, способствовало распространение образования среди женщин [Куппусвами, 1972, с. 131].

При отсутствии обобщающих данных составить представление о распространенности межкастовых браков можно лишь по результатам выборочных обследований. Например, в 1955—1956 гг. в г. Пуне и прилегающих к нему районных центрах было зарегистрировано 186 межкастовых браков, что составило 3,6% их общего числа [«Экономик энд политикал уикли», 19.VI.1971, с. 1128]. Махараштра — один из наиболее развитых штатов Индии. Признавая, что уровень социально-экономического развития влияет на устойчивость традиции, можно с риском некоторого преувеличения принять пропорцию в 3,6% для всей Индии. Правда, в современной литературе встречаются и более высокие оценки. Заслуживают внимания результаты обследования Чинтамани Лакшманны, профессора социологии университета Османия, сельского населения Андхра-Прадеша в 1958—1959 гг. Среди 957 опрошенных не нашлось ни одного, кто бы сам нарушил правила эндогамии. Но на вопрос о том, знают ли они такие случаи среди своих «родных и знакомых», положительный ответ дали 63 человека, что составляет 5,6% выборки [Лакшманна, 1973, с. 66]. Эта цифра превышает показатель по Махараштре, но они вряд ли сравнимы. Численность круга «родных и знакомых» опрошенных в Андхре неизвестна. Можно лишь предполагать, что она в несколько раз превышает число самих опрошенных.

Для нас очень важно выяснить, что собой представляют эти межкастовые браки, кто те люди, которые решаются бросить вызов традиции, какими мотивами они руководствуются, как оцениваются их поступки социальным окружением.

Ответы на некоторые из этих вопросов можно получить из обследования Б. Куппусвами, изучившего 200 случаев межкастовых браков в Махараштре. Куппусвами выяснил, что на смешанные браки идут более зрелые, более самостоятельные и более грамотные люди: 80% женщин и 100% мужчин, вступивших в такой брак, были в возрасте 20 и более лет, в 95% случаев инициаторами этих браков были мужчины, 90% женихов и невест имели свидетельства об окончании средней школы. Сами по себе такие характеристики пока еще являются исключительными для Индии, где широко распространены детские браки, где поисками брачных партнеров для детей занимаются родители, а среднее образование имеет незначительная часть жителей.

Заслуживают внимания и поводы для знакомств будущих супругов — в 137 случаях (из 200) таким поводом послужили совместная учеба, работа и проведение досуга, для остальных 63 случаев — соседство. Большинство браков (129) не встретило возражения родителей; для последних решающее значение имело социальное положение семей жениха или невесты. «Когда

избранник, избранница или их родители принадлежали к числу богатых и уважаемых людей, брак встречал одобрение родителей»,—заключает Б. Куппусвами [Куппусвами, 1972, с. 132].

Из приведенных данных можно заключить, что и молодые люди, и их родители представляли собой модернизированную прослойку индийского населения, которая еще сравнительно невелика.

Возникает вопрос: насколько радикальны отмеченные сдвиги, насколько решительно они порывают с традицией? Конкретные социологические обследования пока не дают особых оснований для оптимизма — они свидетельствуют не столько о разрыве с традицией, сколько о приспособлении к ней.

1. Бóльшая, если не подавляющая часть межкастовых браков заключается между представителями генетически родственных джати (в выборке Б. Куппусвами они составили минимум 22,5%). В далекие времена каста брахманов-смарта Бенгалии распалась на две родственные касты — вадама и брихачаранам. Потом каждая из этих джати, в свою очередь, раскололась на две джати. Вадама разделились на вададеша и чозадеша, а брихачаранам — на маханату и чандраманикьян. Сегодня все четыре группы брахманов-смарта вступают в браки между собой [Бетей, 1969, с. 200—201]. Такие браки не означают разрыва с традицией, поскольку слияние родственных каст так же старо и традиционно, как сама кастовая система.

2. Обнадеживающей тенденцией является возрастание числа смешанных браков между кастами различного этнокультурного корня. Джати группы оккалига на юге Индии, вступающие иногда в смешанные браки, имеют различное этническое происхождение: морасу, халикар, хаду, нонаба, гангадикара говорят на языке каннада, бант и редди — на языке телугу. Важно и то, что легализация этих браков осуществляется в традиционных терминах родства. Руководство Федерации крестьянских каст страны, называющих себя «курми», ведет агитацию за разрушение эндогамных барьеров, ссылаясь на то, что все крестьянские касты произошли от одного божества и, следовательно, все они состоят в родстве [Верма, 1979].

3. Браки между генетически различными кастами возможны, если эти касты не разделены значительной ритуальной дистанцией, если они не пересекают границ варны. Браки, выходящие за пределы варн, — маловероятны, а между «дваждырожденными» и «единождырожденными» кастами — невозможны.

4. На смешанные браки идут, как правило, единичные представители относительно независимой и вестернизированной кастовой элиты, которая социально-экономическим положением, образом жизни и культурой резко отличается от остальной массы собратьев по касте. Мотивом при этом служат вполне материальные соображения выгоды.

5. Как правило, смешанные браки встречают отрицательную

реакцию. «Общество, скорее всего, не готово еще к тому, чтобы примириться с людьми, которые отважились на брак вне круга своей касты. Эти люди встречают сильное неодобрение со стороны своей касты и родственников», — пишет Ч. Лакшманна [1973, с. 67]. Процветающая элита каст компенсирует эти моральные издержки расширением круга своего общения, материальными, социальными и политическими выгодами. Простые люди «подвергаются общественной изоляции и должны терпеть оскорбления и унижения» [Лакшманна, 1973, с. 67].

Прогнозируя общественные процессы, социологи большое значение придают общественному мнению, полагая, что изменениям общественных отношений предшествуют сдвиги в общественном сознании. Поэтому выяснению взглядов индийцев на межкастовые браки посвящена большая литература. Результаты конкретных обследований отмечают большой «разброс» мнений и настроений людей, который неизбежно отражает социальную и культурную разнородность индийского общества. Вместе с тем можно заметить определенную зависимость между уровнем развития среды и силой традиции. Как и следовало полагать, в вопросах брака деревня более ортодоксальна, чем город, массы, «простые люди» более консервативны, чем элита.

И. Карве и И. Дамле в работе «Групповые отношения в сельской общине» приводят взгляды жителей деревень Варкуте, Карул, Ахупе и Васты дистрикта Северная Сатара штата Махараштра. В Ахупе и Васте все опрошенные главы семей, в Варкуте 84 из 87, в Каруле — 96 из 104 опрошенных категорически отвергли возможность брака своих дочерей с людьми из другой касты. Те, кто изъявил готовность сделать это, принадлежали к низким кастам и согласились бы преступить эндаманию при условии, что женихом будет выходец из более высокой касты. «Не нашлось ни одного человека, — пишут авторы, — который согласился бы отдать свою дочь замуж за представителя более низкой, чем его, касты» [Карве, Дамле, 1963, с. 51].

С точки зрения изучения общественного мнения очень интересно обследование С. С. Ананта городских и сельских жителей Северной Индии (табл. 6). В выборку попали 749 жителей Агры, Дели, Варанаси и окружающих эти города деревень. Они представляли все варны кастовых индусов и хариджанов. Тактика С. С. Ананта состояла в том, чтобы путем ужесточения вопросов «очищать» ответы опрашиваемых от бравады или желания показаться прогрессивнее, чем они есть на самом деле. Эти витки приближения к истине интересны сами по себе. За недостатком места нам придется опустить подробности и взять конечный результат. Заключительный вопрос касался реакции членов семьи на возможность брака сестры с юношей из ее собственной или другой касты.

Бросается в глаза то, что доля радикально настроенной

Таблица 6

Отношение родственников к возможности замужества сестры *

Опрошенные	Число опрошенных	Дали положительные ответы, %				
		С.К.	1—2 В.К.	1—2 Н.К.	Л.К.	Н.О.
Вся группа	749	72,0	4,7	0,7	19,5	3,1
По регионам						
Дели	250	76,8	2,4	0,0	17,6	3,2
Агра	249	65,1	8,0	1,6	22,9	2,4
Варанаси	250	74,0	3,6	0,4	18,0	4,0
Город	371	59,8	6,7	0,5	27,5	5,5
Деревня	374	84,0	2,4	0,8	11,8	1,0
По варнам						
брахманы	140	75,0	10,0	0,0	12,1	2,9
кшатрии	115	80,0	1,7	0,0	13,9	4,4
вайшьи	209	73,2	4,8	1,4	17,7	8,9
шудры	113	77,9	1,8	0,0	17,7	2,6
хариджаны	168	58,3	3,8	1,2	33,3	3,4
По уровню образования						
неграмотные	121	86,8	2,5	0,8	9,9	0,0
неполное среднее	235	81,3	3,4	0,4	11,1	3,8
среднее	151	70,9	4,6	0,7	21,9	1,9
выпускники колледжа без диплома	91	63,7	3,3	0,0	28,6	4,4
выпускники колледжа с дипломом	95	60,0	6,3	0,0	29,5	4,2
окончившие аспирантуру	51	33,3	15,7	3,9	41,2	5,9

* [Анант, 1972, с. 114]. С.К.—собственная каста, 1—2 В.К.—одна-две более высокие касты, 1—2 Н.К.—одна-две более низкие касты, Л.К.—любая каста, Н.О.—не дали ответа.

прослойки в пользу межкастовых браков на порядок больше, чем пропорция самих браков, зафиксированная на материалах Махараштры и Андхра-Прадеша. Этот разрыв лишний раз убеждает нас в том, что мнение и даже убеждение человека еще не означают действия. В силу ряда обстоятельств человек часто поступает отнюдь не так, как он хочет и думает. Кастовое общество в этом отношении особенно авторитарно, понуждая своих членов к конформизму.

Данные С. С. Ананта ценны тем, что они позволяют установить связь общественного мнения с некоторыми важнейшими социальными характеристиками опрошенных. Во-первых, они подтверждают наличие значительных региональных различий в отношении общественного мнения к смешанным бракам. Самыми терпимыми оказались жители г. Агра и окрестных деревень, самыми нетерпимыми — обитатели г. Дели и его округа. Причины отмеченных различий требуют дополнительного изучения.

Во-вторых, они подтверждают тот факт, что городская среда воспринимает смешанные браки менее негативно, чем деревенская. В городе доля людей, согласных на смешанные браки, в 2,3 раза больше, чем в деревне. В-третьих, отношение к кастовой эндогамии зависит и от статуса касты. Меньше всего склонны выдавать своих сестер за представителей других каст именно брахманы (12,1%). Для них брак с «любой другой кастой» означает снижение ритуального статуса. И все же знаменательно, что каждый восьмой опрошенный брахман в принципе допускает такую возможность. Степень либерализма в отношении межкастовых браков нарастает по мере снижения ритуального ранга. Пропорция кшатриев, не придающих значения касте жениха, почти на 15% больше, чем у брахманов; у вайшьев и шудр — на 46, а хариджанов — на 175%, или почти в два раза. Характерно, что у всех кастовых групп доля тех, кто допускает брак сестры с юношей более высокой касты, в несколько раз больше по сравнению с теми, кто допускает такой брак с представителями более низкой касты.

В-четвертых, самый сильный фактор, влияющий на общественное мнение по проблеме межкастовых браков, — образование. В выборке среди неграмотных нет сомневающихся — это примечательная черта данной категории населения. Их взгляды в отличие от людей, получивших образование, характеризуются категоричностью. Среди них меньше всего и сторонников межкастовых браков. Либерализм в отношении кастовой эндогамии нарастает по мере повышения уровня образования. Среди лиц с неполным средним образованием сторонников межкастовых браков на 12% больше, среди получивших среднее образование — уже в 2,2 раза, среди недипломированных выпускников колледжей — в 2,9 раза, среди дипломированных выпускников колледжей — в 3 раза, а среди прошедших аспирантуру — в 4,2 раза больше, чем среди неграмотных.

Не случайно индийские и зарубежные социологи так много внимания уделяют изучению взглядов учащейся молодежи. Учитывая восприимчивость молодежи к новому, более высокий уровень ее образования, ее возрастающую роль в обществе, с этим подходом можно согласиться. Однако опросы студентов также дают очень противоречивую информацию, на основе которой крайне трудно вывести общую картину. Возьмем, к примеру, два таких обследования. Одно проведено в университете г. Бароды в 1964 г. 60,5% опрошенных студентов изъявили желание избрать себе спутника жизни из своей джати, 4,5% — из среды родственных джати, 22,5% — из среды каст одинакового или более высокого ритуального статуса и только 12,5% изъявили готовность вступить в брак с представителями любой касты [см.: Гхурье, 1969, с. 433]. Согласно А. Ч. Парандже, который изучал студентов колледжей г. Пуны, 64,7% опрошенных отнеслись благожелательно к идее выбора жениха и невесты из

других каст и только 20,8% решительно ее отвергли [Парандже-пе, 1970, с. 64].

Как бы противоречивы ни были данные об отношении общественного мнения к межкастовым бракам, они свидетельствуют о том, что среди образованной и урбанизированной части молодежи существует прослойка, для которой эндогамия уже не является непрекращаемой нормой. С этой частью индийского населения демократическая общественность связывает свои надежды на разрушение касты. При этом не всегда принимается в расчет тот факт, что учащиеся находятся в несколько искусственных условиях: они, как правило, оторваны от семьи, над ними непосредственно не тяготеет власть старших. Пройдя курс обучения, молодой человек вернется в свое традиционное окружение. Именно оно будет вносить коррективы в его взгляды и определять его поведение. Поэтому радикализм взглядов студенчества далеко не отражает реальных возможностей его воздействия на общество.

Итак, процессы общественного развития пока еще не расширяли институт кастовой эндогамии. Эндогамия по-прежнему остается одним из главных принципов индийского общества. Это значит, что каста продолжает удерживать монополию в сфере физического воспроизводства человека, поддерживает свой закрытый характер. Отсюда вывод — родственная связь между членами касты сохраняет свою силу и системообразующий характер и пока еще преждевременно говорить о возможности радикальных перемен в этой области в ближайшем будущем.

Если родственная связь демонстрирует структурную устойчивость и сопротивляемость воздействию сил общественного развития, то социальная, напротив, проявляет поразительную подвижность и изменчивость. В современных условиях каста подчас очень далеко отошла от своих традиционных функций и приняла на себя роли, казалось бы совершенно не свойственные ее природе.

Социальный элемент кастовой связи в традиционном обществе во многом определялся кругом ее функций в системе межкастового взаимодействия джаджмани. Напомним, что джаджмани охватывала экономические, социальные, ритуальные и другие функции каст и ее действие не ограничивалось пределами конкретной сельской или городской общины, но распространялось на совокупность общин и даже на некоторые стороны взаимодействия между деревней и городом («второй круг джаджмани»).

Обмен продуктами и услугами между профессиональными кастами различного статуса, т. е. экономическая деятельность, является основой традиционной модели джаджмани. Но именно по традиционной экономике был нанесен главный удар сил модернизации, именно она стала самым уязвимым звеном традиционного кастового взаимодействия. Все общественные процес-

сы, получившие развитие после установления в Индии британского господства, влияют разрушительным образом на экономическую сторону межкастового взаимодействия, порождают условия, в которых этой системе все труднее функционировать. Один из них — социальная дифференциация землевладельцев-джаджманов, обнищание их основной массы и как следствие — неспособность оплачивать труд каминов в объеме, обеспечивающем их средствами существования. В деревне Каримпур в период ее обследования У. Уайзером только 20,5% каминов можно было отнести к числу зажиточных, 14,1% более или менее обеспечивали себе прожиточный минимум; 65,4% бедствовали [Уайзер, 1969, с. 132].

Обнищание заставляет джаджманов отказываться от многих услуг каминов, переходить на самообслуживание. Замечено, что в деревнях с относительно высоким уровнем благосостояния обычно и больше взаимодействующих каст. «И наоборот, — отмечает Дж. Шварцберг, — в небольших деревнях, расположенных в бедных районах, встречается мало специализированных каст. Бедность заставляет патронов разрывать связи джаджмани» [Шварцберг, 1968, с. 93]. Правда, действие этого фактора на систему джаджмани было неоднозначным: обнищание тормозило развитие товарно-денежных отношений и даже порождало попятный процесс — натурализацию обмена, что способствовало консервации традиции.

Однако распад межкастового взаимодействия — результат не только регрессивных тенденций. Самыми могучими силами разрушения кастовой системы являются процессы прогрессирующего развития общества.

Важнейшим агентом разложения межкастового экономического взаимодействия служат деньги. Под влиянием вздорожания продовольственного зерна джаджманы предпочитают все чаще рассчитываться со своими каминами не натурой, а деньгами. Это нарушение традиции вызывает сопротивление со стороны каминов и наиболее консервативно настроенной части кастового общества. У. Уайзер рассказывает, что один из джаджманов по соседству с деревней Каримпур, желая воспользоваться благоприятной конъюнктурой рынка, решил продать свое зерно, с тем чтобы потом, вероятно, расплатиться со своими каминами наличными. Но узнавшие об этом каминь выпрягли быков из повозки и распределили зерно между собой, взяв столько, сколько им причиталось [Уайзер, 1969, с. 128].

В конечном счете экономические интересы берут верх над соображениями престижа и приличий, преодолевают общественное сопротивление. Деньги преобразуют кастовое взаимодействие, наполняют его новым социальным содержанием, облегчают превращение отношений между джаджманами и каминами в договорные. Деньги нарушают традиционный тип отношений между кастами и в другом отношении. Джаджманы — владель-

цы земли являются центром влияния и власти в традиционной общине. Деньги же создают новые центры такой зависимости в лице кредитора, скупщика, владельца капитала, которые порой не являются одновременно и землевладельцами. Этот полицентризм ослабляет силу сцепления между кастами.

Сами функции каминов все больше становятся объектом товарного обращения: купля-продажа, сдача в аренду, заклад и другие формы отчуждения прав каминов стали повсеместным явлением. Они особенно характерны для города. И хотя замещение одного камина другим все еще может быть произведено только в рамках той же касты и с ее согласия, тем не менее это наносит еще один удар по личностным аспектам межкастового взаимодействия.

Денежный доход сельских жителей прокладывает дорогу в деревню промышленным товарам. Говоря о деревне Бариапур, расположенной в 3 милях от г. Бароды, А. Х. Сомджи отмечает: «Первыми кастами, лишившимися занимаемого места (в сельской общине.— А. К.) в ранний период индустриализации Бароды оказались касты ремесленников... Со временем за ними последовали люди из других каст» [Сомджи, 1962, с. 14].

Для некоторых каст этим новым занятием становится земледелие, чему в немалой степени способствуют его высокая престижность, а также ограниченные возможности найти работу вне сельского хозяйства. Другие касты, утратившие свои традиционные экономические функции, стремятся найти себе занятие в городе. В результате из сферы межкастового экономического взаимодействия постепенно выпадают отдельные производственные функции, а с ними вместе и касты как носители этих функций. За сорок с лишним лет (с 1913 по 1955 г.) из экономической структуры деревни Бхаткат (дистрикт Кайра, Гуджарат) выпали ткачество, кузнечное ремесло, производство украшений, сапожный и красильный промыслы [Ламберт, 1962, с. 124].

Отлив каст из сельской местности в города — повсеместное явление. И. Карве и Д. С. Ранадиве, изучавшие г. Палтан и его сельское окружение, отмечали, что в городе проживает в три раза больше каст, чем в любой из 24 обследованных деревень, и больше, чем во всех 24 деревнях, вместе взятых. В деревнях вообще не встречаются вани (торговцы), тели (маслобойщики), тамбаты (медники), дхоры (кожевники), лохары (кузнецы) [Карве, Ранадиве, 1965, с. 115]. Прежние отчеты говорят о том, что в прошлом эти деревни жили полнокровной общинной жизнью, потребности населения удовлетворялись «слугами и ремесленниками различных специальностей». Сегодня же есть деревни, где в систему джаджмани вовлечено не более пяти — семи каст [Кушнер, 1967, с. 49].

Деревни постепенно превращаются в монофункциональные поселения. Джаджман становится просто землевладельцем, а

камин — просто арендатором или батраком. «Деревни имеют тенденцию стать чисто сельскохозяйственными единицами, населенными людьми, которые работают на полях в качестве собственников, арендаторов или наемных рабочих», — отмечают И. Карве и Д. Ранадиве [Карве, Ранадиве, 1965, с. 12].

На эти же процессы обращает внимание и Е. К. Гоф. «Постепенное перемещение в города образованной аристократии, переход земли в руки семей из городского среднего класса, инфильтрация в деревню небольшой автономной группы рабочего класса, существующей за счет городских форм труда, дали толчок этой тенденции. Можно предположить, что она будет развиваться и дальше, до тех пор, пока деревни не потеряют свою традиционную целостность» [Гоф, 1963, с. 102].

С ослаблением традиционных экономических связей между кастами слабеют и их ритуальные отношения. Тщательно разработанные церемонии, требующие участия всех каст деревни, проводятся реже. Ритуал все больше становится частью внутренней жизни самих каст. Но ритуальная сторона сохраняет большую устойчивость, чем экономическая. Многие касты, утратившие свои функции в сфере экономических отношений, продолжают осуществлять их в сфере религиозной. Из 160 семей деревни Каримпур только 14 участвуют в традиционном экономическом обмене; в ритуальном же взаимодействии участвует 80 семей [Уайзер, 1969, с. 132—133]. Многие члены каст горшечников в Калькутте по-прежнему живут тем, что изготавливают глиняные изваяния богов для религиозных праздников. В г. Майсуре кумбхары (гончары) окончательно оказались вытесненными с рынка посуды. Горожане предпочитают пользоваться современной фаянсовой, алюминиевой и пластмассовой посудой — она удобнее, гигиеничнее и дешевле. Не находя применения своему труду в традиционной сфере, многие члены касты стали фабричными рабочими, клерками, торговцами. Но часть кастового населения по-прежнему изготавливает гончарные изделия для культовых надобностей [Саркар, 1973, с. 7—12]. Самыми устойчивыми кастовыми занятиями в деревне и городе остаются стрижка волос, ногтей, стирка белья, уборка мусора и нечистот, которые расцениваются как наиболее оскверняющие. Несмотря на общую тенденцию падения роли ритуалов и религиозной обрядности, общественная жизнь индийской деревни и по сей день основывается на церемониях с участием всех кастовых групп.

Отстки межкастового ритуального взаимодействия прослеживаются вплоть до самых крупных городов, примером чему может служить проведение Дурга-пуджи в Калькутте. Там действуют сотни ассоциаций по организации этого религиозного праздника, в котором участвуют многие касты. Брахманы освящают церемонии, горшечники изготавливают посуду и изваяния богини Кали, мучи (барабанщики) исполняют музыку во вре-

мя процессов и т. д. В этом смысле городская среда мало отличается от деревенской.

Вместе с тем город показывает направление дальнейшего развития межкастового взаимодействия и в наиболее прочной его цитадели — ритуальной. Это — выход из ритуальных отношений целых кастовых групп, падение роли ритуалов в жизни даже участвующих в нем каст и, наконец, секуляризация содержания самого ритуала. В церемониях пуджи участвуют не все касты, проживающие в районе (ассоциации обычно создаются на базе городских районов), а только минимальный их набор. В ритуалах бывают заняты не все члены участвующих каст, а только их представители; остальные члены кастового коллектива являются зрителями. И, наконец, что, пожалуй, самое важное, многие участники церемоний воспринимают ритуалы как вид отдыха, развлечения. Религиозный праздник наполняется новым содержанием. Устроителями таких праздников часто выступают политические партии, которые используют их для агитации и пропаганды.

Судьбу экономического и ритуального взаимодействия разделяют и другие его виды. Растущая подвижность населения — географическая и социальная — уменьшает возможность поддержания контроля за поведением и образом жизни членов «своих» и «не своих» каст. Управление делами общин различного уровня переходит в руки государственной администрации и бюрократии. Снижается роль касты как агента коммуникации в обмене материальными и духовными ценностями. Эти функции берут на себя капиталистически организованные корпорации и компании, средства массовой информации и т. д.

Распад межкастового взаимодействия типа джаджмани имеет далеко идущие последствия. В результате этого некогда единое, крепко спаянное кастовое общество переживает процесс дезинтеграции. Связь каст между собой слабеет, касты становятся все более изолированными друг от друга. Поскольку этот процесс еще далеко не завершен, с точки зрения степени свободы от взаимных уз и обязательств касты можно условно разбить на три категории. К первой относятся те касты, которых еще не коснулись перемены, они все еще остаются в мире традиционных отношений, по-прежнему связаны сетью взаимных кастовых уз. Вторая категория — это касты, которые уже порвали узы экономического взаимодействия, но которые все еще участвуют в системе ритуальных отношений. Эти касты стоят как бы на полдороге к освобождению. К третьей категории принадлежат касты, которые полностью вышли из системы традиционного взаимодействия, интегрировались в современные экономические, социальные и культурные системы.

С точки зрения индивидуальной касты процесс дезинтеграции джаджмани означает прежде всего ослабление общественного контроля за ее жизнедеятельностью, обретение ею боль-

шей свободы для выражения своих интересов и достижения своих целей.

Включение касты в систему современных общественных отношений сопровождается принятием ею новых функций. И в этом касты проявляют, как мы уже отмечали, удивительную гибкость и приспособляемость. В наши дни трудно назвать общественные потребности, которые каста не могла бы удовлетворить, и общественные роли, которых она не могла бы играть.

Так, в сфере экономики каста с успехом выполняет функции мобилизации капитала, она выступает в роли организатора и базы современных форм капиталистического предпринимательства. Брахманы-сарасвати еще в 1913 г. создали производственный кооператив в Саникатте (близ Кумты) по добыче соли. Впоследствии этот кооператив обзавелся своей сбытовой организацией. Еще раньше, в 1906 г., они организовали кредитный коопертив «Шамрас вайтл кооперейтив кредит сосайети», который в 1909 г. был преобразован в банк с отделениями в Карваре, Кумте, Хубли, Сирси, Дхарваре и Мангалуре. Вклады в банк, первоначально составлявшие 370 рупий, в 1931 г. достигли 1189 тыс. рупий [Колон, 1977, с. 184—190]. Брахманы Мадраса основали коммерческое предприятие под названием «Трипликейт фанд», акции которого могут держать только брахманы. Торговые касты Южной Индии наттукотай-четтиары организовали кооперативный банк. К другим кастовым банкам относятся «Вайшья банк», «Канияра банк», «Мандиам банк» и пр. У четтиаров уже в течение нескольких десятилетий существует кредитное общество «Наттукотай четтиарз ассошиэйшн», которое занимается организацией внутрикастового кредитования; в случае необходимости оно может мобилизовать сотни миллионов рупий. Важную роль в этом обществе играет Ш. Четтиар — ведущий банкир и промышленник Южной Индии [Рейснер, Широков, 1966, с. 64].

Жилищные кооперативы, как и многие другие экономические организации Индии, также создаются на кастовой основе. «Было бы справедливо заметить,— пишет Д. С. Гхурье,— что из жилищных кооперативов только те оказались успешными, которые ограничивали свой состав членами своих каст» [Гхурье, 1969, с. 298]. У брахманов-сарасвати, например, насчитывается 18 жилищных кооперативов.

Важной функцией современной касты становится выражение социальных интересов их членов, организация борьбы за их удовлетворение. На базе касты создаются ассоциации самого различного рода — общественно-политические, культурные и т. д. Даже банды грабителей и разбойников строятся на кастовой основе.

Большую активность касты развивают в области культуры. Если прежде культурные функции каст концентрировались преимущественно в сакральной сфере и были направлены на со-

хранение обычаев и предписаний, то сегодня они все больше перемещаются в область светских интересов. С целью удовлетворения культурных запросов своих членов касты создают библиотеки, спортивные клубы, стадионы, обзаводятся спортивным инвентарем, организуют самодеятельность, приглашают артистов, устраивают походы в кино, театры, предпринимают туристические поездки и т. д. Много внимания уделяется повышению образования членов касты. С этой целью создаются денежные фонды для финансирования учебных заведений, для предоставления стипендий наиболее способным студентам, обучающимся в университетах Индии и за рубежом. Широкое распространение получило строительство школ, колледжей и других видов образовательных институтов. Курми построили свою первую среднюю школу в 1895 г. в Лакхнау. Вскоре школа была преобразована в колледж. После получения страной независимости курми существенно расширили сеть образовательных учреждений. Были открыты две средние школы и колледж в Патне, «Шиваджи интернешнл колледж» в Мирзапуре [Верма, 1979, с. 50]. Ахирь Ревара основали свою первую школу в 1925 г. В 1964 г. они имели уже 12 школ и колледжей [Рао М. С. А., 1964, с. 1440].

Другим направлением деятельности в этой области является создание общежитий для учащихся. Курми на территории Бихара, Уттар-Прадеша и Мадхья-Прадеша имеют шесть таких общежитий. Общежитие в г. Патна обошлось в 600 тыс. рупий [Верма, 1979, с. 52]. На юге Индии каждая значительная каста располагает своими общежитиями для школьников и студентов. Оккалига в Карнатаке во время жатвы берут определенную часть зерна с каждого хозяйства для снабжения им своих кастовых студенческих общежитий [Индия, 1969, с. 80]. Развитие кастовых учебных заведений получило настолько широкий размах, что индийское правительство начало борьбу с этим явлением, справедливо полагая, что оно ведет к усилению кастовой обособленности [Индия, 1969, с. 80].

Филантропическая деятельность каст включает оказание материальной помощи нуждающимся, предоставление крова, устройство дешевых обедов, праздников и т. д.

Эволюция кастовых функций влечет за собой глубокую перестройку социальной связи между членами джати. Отмирание отдельных функций сопровождается исчезновением и соответствующих связей. Возникновение новых функций, напротив, влечет за собой появление новых связей.

Примером исчезающей может служить профессиональная связь, которая была одной из основ традиционной касты и которую многие исследователи продолжают считать важнейшим признаком современной джати. Бурный рост разделения труда на первых этапах капиталистического развития поставил кастовое общество в затруднительное положение. Сначала оно отве-

тило на это активным процессом формирования новых каст. Это позволило Энтховену пошутить, что дробление каст по профессиональному признаку скоро приведет к тому, что из касты шоферов выделится каста роллсройсов, которая будет свысока смотреть на касту фордов и откажется от брака с ними. Логика расщепления каст вела именно к этому. Но этого не произошло. Будучи поставлена перед проблемой выбора — либо родственная связь, либо профессиональная, каста отдала предпочтение первой. Она отторгла профессию как свой признак, вывела профессиональную связь за пределы своей структуры. Кстати, этот процесс был замечен еще Е. А. Х. Блантом, который на основе переписи 1921 г. установил, что в Северной Индии 99% членов каст, традиционным занятием которых было рыболовство и речные перевозки, 80% пастушеских каст, около 80% каст священнослужителей и писцов, 65% торговых каст, 49% ремесленников к тому времени уже оставили свои традиционные занятия, не нарушив своей кастовой целостности [Блант, 1969, с. 251—252].

Как уже неоднократно отмечалось, в современных условиях затухает сословная функция касты. С развитием классов, процесса секуляризации, с ростом гражданского самосознания и распространением демократических институтов место в системе собственности, распределении материальных и духовных благ, положение в системе власти утрачивают прямую связь с ритуальным рангом.

Сложные превращения переживает культурно-нормативная функция касты, а с нею вместе и культурно-нормативная связь. Сакральный и светский элементы этой связи уже не представляют собой органического единства. Они существуют параллельно, рядом друг с другом. Более того, светский элемент увеличивает свой удельный вес, оспаривая приоритет у сакральной связи.

Параллельно с исчезновением некоторых связей традиционного типа идет процесс складывания новых связей, основанных на осознании членами кастовой общности своих утилитарных интересов.

ДИНАМИКА СТАТУСА И СОЦИАЛЬНАЯ МОБИЛЬНОСТЬ

В структуре традиционной касты очень важную роль играла статусная связь. Как отмечалось, статус — сложная и противоречивая категория. В традиционном обществе он охватывал все важнейшие внутрикастовые связи и отношения касты с внешним миром. Статус символизировал единство земного и божественного, воплощал в себе космический иерархический порядок, служил его продолжением в социуме. Статус олицетворял два аспекта, два важнейших элемента внутрикастовой связи —

родственный и социальный. В его структуре совмещены и предписанные и достижительные принципы. В статусе, наконец, слиты воедино субъективные и объективные его стороны. Объективные — это ритуальный ранг и социально-классовая позиция, субъективные — престиж. При этом следует различать престиж, на который претендует сама кастовая группа (самооценка), и престиж, которым ее наделяет общество.

Несмотря на эту разнородность, статус в традиционном обществе был целостным, что обеспечивалось соответствием различных элементов друг другу. В общем и целом статус от рождения подкреплялся образом жизни, ритуальный ранг соотносился с социально-классовой позицией. Самооценка статуса соответствовала или, во всяком случае, далеко не расходилась с его оценкой окружающим обществом. Характер традиционного общества — крайне низкие темпы развития и постоянство его структурно-функциональных элементов — как нельзя лучше поддерживал эту целостность статуса. Естественно, что религиозно ориентированная культура выражала статус в категориях ритуального ранга, который и выступал как детерминант статуса.

Изменения, которые вносит капитализм в производственные, общественные отношения, в культуру, структуру личности, производят подлинную революцию в системе статусной связи. Эти изменения по-разному воздействуют на элементы статуса, в свою очередь, эти элементы по-разному реагируют на процессы общественно-культурных перемен.

Самый консервативный элемент кастового статуса — ритуальный ранг. Это — сакральная категория, уходящая корнями в глубочайшие пласты индийской религиозной традиции. Согласно индуистской ортодоксии, ритуальный ранг для каждой данной человеческой общности не может быть изменен. Однако в жизни такие перемены имели место на протяжении всей индийской истории. Но их темпы в условиях докапиталистического общества были крайне медленными. Для смены ритуального ранга требовалась жизнь ряда поколений. Даже в условиях капиталистического развития, ускорившего все процессы социальных перемен, возможности и темпы изменения ритуального ранга остаются минимальными. Напротив, социально-классовая позиция — самый подвижный элемент кастового статуса — может претерпевать быстрые метаморфозы в результате утраты кастой сословного положения, введения юридического равенства, ускорения социальной мобильности. В истории кастового общества последних ста лет есть немало примеров того, как отдельные джати, используя выгодную конъюнктуру, в течение жизни одного-двух поколений коренным образом меняли свои социальные позиции, поднимаясь в высшие слои общества; другие же джати, не сумев приспособиться к новым условиям, скатывались вниз. Асинхронность процессов движения ритуального ран-

Таблица 7

Землевладение и каста в четырех деревнях
Южной Индии *

Название деревни и касты	Номер по порядку местной касто- вой иерархии	Доля в населении деревни, %	Доля при- надлежа- щей земли, %
Сасанпадар			
брахманы	1	11,3	39,1
аруа	11	54,1	50,1
хариджаны (дхоби, баури, дандаси)	12—14	4,8	0
Харихапура			
брахманы	1	1,8	3,0
оккалига	4	35,5	77,0
хариджаны	11	33,6	8,3
Хиралахалли			
брахманы	1	4,9	2,6
оккалига	2	69,2	83,0
хариджаны	6	13,2	7,0
Харикалале			
оккалига	1	38,2	42,0
куруба	2	34,6	34,0
хариджаны	8	10,8	12,0

* [Патнаик, Лакшминараяна, 1969, с. 168—179].

га и социально-классовых позиций на определенном этапе развития приводит к их несовместимости. Брахман-рабочий или хариджан-учитель с точки зрения норм традиционного общества немислимы и недопустимы. Но в современной жизни такие аномалии встречаются все чаще. В плане структуры статусной связи это значит, что два ее важнейших элемента, некогда слитые друг с другом, обретают самостоятельные формы и начинают постепенно отделяться друг от друга.

Чтобы пояснить нашу мысль о разъединении элементов кастового статуса, обратимся к результатам обследования четырех деревень Южной Индии, проведенного Н. Патнаиком и Д. Лакшминараяной.

Здесь мы имеем как бы ряд последовательных состояний эволюции кастового статуса. Деревня Сасанпадар тяготеет к традиционному типу. Ритуальный ранг и социальная позиция каст совпадают почти идеально. Брахманы — самые высокие в ритуальном отношении — являются и самыми крупными владельцами земли. На душу брахманского населения приходится земли почти в четыре раза больше, чем у земледельческой касты аруа, относящейся к варне шудр. Низшие и неприкасаемые касты, как это и предусмотрено традицией, земли не имеют (табл. 7).

В деревне Харихапура по размерам земельных наделов брахманы уступают касте оккалига; хариджаны являются мелкими землевладельцами. В Хиралахалли разрыв ритуальных и социальных позиций проступает еще отчетливее. Подавляющая часть земли сосредоточена в руках касты среднего ритуального статуса — оккалига, тогда как в категорию малоземельной части деревни попадают и брахманы, и хариджаны. В Харикалале хариджаны по своему экономическому положению (в данном случае по размерам землевладения) мало чем отличаются от «чистых» каст оккалига и куруба. «Сакральная стратификация уже не всегда соответствует социальной», — пишет Де Вос [цит. по: Ройк, Найт, 1967, с. 20].

На первых порах обособившиеся элементы статуса все еще связаны между собой и влияют друг на друга. Дж. Коув установил у каст рыбаков прямую зависимость между ритуальным рангом и социально-экономической позицией. Рыболовство связано с убийством живого существа, поэтому оно традиционно считается оскверняющим и касты рыбаков повсеместно в Индии имеют низкий ритуальный ранг. Однако внутри этой категории различные касты ранжируются по-разному — одни считаются более «нечистыми», другие менее. Результаты обследования показали, что более высокий статус имеют те касты, которые ловят рыбу на ничейных территориях, вкладывают в дело собственный капитал, объединены в производственные и сбытовые кооперативы. И наоборот, касты, которые арендуют места для рыбной ловли или орудия лова, не объединены в кооперативы и зависят от скупщика или посредника, занимают более низкий ритуальный ранг [Коув, 1973, с. 29—45].

В дальнейшем процессы общественного развития приводят к разрыву взаимной связи между отдельными элементами статуса и даже выходу этих элементов за пределы статусной системы. «Я должен подчеркнуть, — пишет Т. Бейделман, — что есть районы, в которых ритуальный ранг существует независимо от экономических детерминантов. В Сенапуре и Рампуре брахманы не представляют собой экономически господствующей касты, они зависят от джатов и тхакуров. Но общественное мнение деревни, вероятно, согласится, что в ритуальном отношении они выше. Жители деревни не видят никакого парадокса в том, что брахманы могут отказаться принять определенные виды готовой пищи и отвергнуть иные социальные жесты со стороны других каст, даже экономически сильных. Они признают, что эти касты для брахманов являются ритуально нечистыми» [Бейделман, 1959, с. 18—19].

Э. Лич считает, что в современных условиях единого статуса касты в прежнем его понимании уже не существует. Можно, полагает он, говорить по крайней мере о двух несвязанных статусах: один — это ритуальный ранг, другой — социально-классовая, или экономическая позиция [Лич, 1967, с. 10]. Другие

ученые идут еще дальше, они предлагают различать целый ряд статусов: ритуальный, экономический, политический и престижный [Ройк, Найт, 1967, с. 21]. В этом есть своя логика. И социально-экономическое положение (отношение к средствам производства, место в системе производства, характер доходов, уровень благосостояния и т. д.), и политические позиции (участие в органах власти, политическое влияние), и престиж (моральный авторитет в обществе) в современных условиях часто выступают как самостоятельные переменные, не зависящие от ритуального ранга и друг от друга. В то же время каждый из этих факторов может стать основой для укрепления позиций в обществе и потому представляет самостоятельную ценность и имеет свою шкалу ранжирования. К перечисленным статусам можно было бы добавить положение в системах образования, занятий или профессий. Но дело не в количестве статусов, вернее, статусных шкал. Важно то, что эти статусы, или статусные шкалы, у некоторых каст существуют отдельно от ритуальной шкалы и что ранговые позиции на этих шкалах могут не соответствовать друг другу. Это значит не только то, что традиционная статусная связь касты утрачивает свою синкретичность, но и то, что элементы, ее составлявшие, уже отделились от сакральной связи. В результате собственно кастовый статус как бы очищается от социальных примесей и возвращается к самому себе, к своей сакральной сущности, т. е. к ритуальному рангу.

Различные касты находятся на разных стадиях дезинтеграции статусной связи. Содержание статуса для разных каст может быть различным. Для одних каст он выступает в синкретическом виде, т. е. как единство ритуального и социально-экономического начал; для других ритуальное, социальное и экономическое начала превратились в самостоятельные, хотя еще и взаимосвязанные величины; для третьих, самых развитых каст, статус означает только ритуальный ранг и ничего больше. Соответственно меняется и содержание статусной связи. В первом случае она представляет собой как бы сплав, амальгаму, во втором — «пучок» параллельных связей, в последнем — элементарное отношение.

Эволюция статуса влечет за собой глубокие перемены и в структуре престижа — категории в отличие от статуса субъективной. В традиционном обществе кастовый статус, определяя положение группы и индивидуума в обществе, служил детерминантом престижа. Та или иная джати могла быть более или менее авторитетна, уважаема только как джати соответствующего статуса. Ее члены могли рассматриваться как «хорошие» или «плохие», «уважаемые» или «неуважаемые», но только в пределах их статуса брахманов, кшатриев, вайшьев или шудр. Все их качества имели значение лишь при соотношении с кастовым статусом и оценивались через его атрибуты. Хороший брахман

должен был прежде всего быть брахманом, т. е. жить и вести себя в соответствии со своим статусом. Если он уклонялся от своих прав и обязанностей, вытекавших из его статуса, то его престиж падал.

В буржуазном обществе статус утрачивает свою цельность, становится многозначным и противоречивым. Модернизация нарушила культурную гомогенность, в основе которой лежали ценности большой культурной традиции. В этих условиях основа и содержание престижа также теряют свою однозначность, приобретают различный смысл в зависимости от системы ценностей данной социокультурной среды. Для одной социокультурной подсистемы главным детерминантом престижа остается ритуальный ранг, для другой — социально-классовое положение. Признавая большое значение престижных интересов для мотивации социального поведения, индийские и зарубежные социологи провели немало исследований в этой области. Однако здесь, как ни в одной другой отрасли социологии касты, ощущается отсутствие строгой методологии. Самый большой недостаток этих исследований — нечеткое различение субъективного и объективного аспектов и детерминантов престижа. Среди работ на эту тему большей последовательностью отличается коллективная работа «Представления о статусе в меняющейся Индии». Она подводит итоги обследований детерминантов престижа, используемых деревенскими и городскими жителями в Махараштре и Мадрасе (ныне Тамилнаду). В Махараштре в качестве объекта изучения была выбрана деревня Малтан, которую можно отнести к числу традиционных, в бывшем штате Мадрас — деревня Вадавалли, расположенная в зоне коммерческого земледелия неподалеку от г. Коимбатура. Городские выборки были составлены из рабочих и служащих промышленных предприятий Пуны и Коимбатура. Результаты обследования показали наличие значительных различий в ранжировании признаков престижа, что в общем и целом подтверждает мысль о существовании в Индии в рамках общей для всей страны системы ценностей отдельных ее подсистем.

Полностью сознавая рискованность генеральных обобщений на основе столь небольших выборок, к тому же относящихся лишь к двум штатам Индии, мы тем не менее полагаем разумным предположить, что шкала усредненных показателей, выведенная на основе упомянутого обследования, отражает в основных чертах общиндийскую ситуацию. Полученные данные позволяют заключить, что каста утрачивает роль всеобъемлющего критерия индивидуального престижа, но остается одним из таких критериев. В усредненной (по нашему предположению, общиндийской) шкале она занимает седьмое место после образования, доходов, черт характера, должности, жилища и одежды (табл. 8).

Граждане сегодняшней Индии в своих оценках престижа в

Таблица 8

Ранжированный порядок критериев престижа у сельских и городских жителей *

Критерий престижа	Деревенская выборка		Городская выборка		Усредненная (общендий-ская) шкала		
	Малтан	Бада-валли	Пуна	Коим-батур	деревня	город	средняя
Образование	1	2	1	2	1,5	1,5	1,5
Черты характера	2	3	3	4	2,5	3,5	3,0
Должность	3	5	2	6	4,0	4,0	4,0
Доход	4	1	4	1	2,5	2,5	2,5
Каста	5	8	7	9	6,5	8,0	7,3
Жилище	6	4	5	3	5,0	4,0	4,5
Соседство	7	10	6	8	8,5	7,0	7,7
Одежда	8	7	8	5	7,5	6,5	7,0
Пища	9	9	9	10	9,0	9,5	9,3
Средства передви- жения	10	6	11	7	8,0	9,0	8,5
Досуг	11	11	10	11	11,0	10,5	10,7

* [Статус, 1967, с. 64, 158].

основном руководствуются не традиционными, а современными ценностями. И сельские, и городские жители Махараштры отнесли брахманов к числу лиц низкого престижа, что явно противоречит их месту в традиционной системе кастовой иерархии. Однако жители бывшего штата Мадрас, как в городе, так и в деревне, считали, что брахманы занимают высокий престижный ранг. Объяснить эти различия можно тем, что в Махараштре брахманы утратили свою роль крупных землевладельцев, тогда как в Мадрасе они ее сохраняли. Как в Махараштре, так и в Мадрасе низкие и неприкасаемые касты пользовались наименьшим престижем. Но это опять объясняется скорее не их ритуальной «загрязненностью», а бедственным материальным и социальным положением. Не случайно опрашиваемые часто заносили в число низких престижных групп «низкие касты и вообще бедных людей».

Степень модернизации ценностного подхода у жителей деревни и города различна. В усредненных деревенских выборках каста занимает шестое место среди критериев престижа, тогда как в городских она находится на восьмом месте.

Интересно также и то, что в описании опрошенными групп низкого, среднего и высокого престижа чисто кастовые определения используются в очень различной степени. И деревенские и городские жители употребляют их для определения низкого и частично среднего положения в обществе. Признаки социально-экономического положения в «чистом виде» используются в деревне в незначительной степени и только для описа-

Таблица 9

Роль кастовых и социально-экономических показателей в определении престижа деревенскими и городскими жителями *,
% от числа опрошенных

Показатель престижа	Низкий престиж		Средний престиж		Высокий престиж	
	деревня	город	деревня	город	деревня	город
Только кастовый	87,4	6,6	4,6	3,4	—	—
Смешанный	12,6	21,8	90,2	11,0	78,8	6,8
Только социально-экономический	—	69,6	—	85,5	19,9	86,7
Прочие	—	3,0	5,2	—	1,3	6,5

* [Статус, 1967, с. 44—46].

ния высокого положения; в городе — для всех групп, хотя для групп высокого престижа они наиболее значимы.

Применительно к нашей проблеме приведенные в табл. 9 данные говорят о следующем:

1. В традиционной среде значение кастового статуса как одного из показателей престижа — больше, чем в модернизированной. Это значит, что чем менее развита данная локальная социокультурная система, тем большую роль в ней играют традиционные статусные интересы.

2. Дистанция между кастовым статусом и престижем зависит и от положения групп в системе социальной стратификации. У менее благополучных слоев эта дистанция короче, статус и престиж связаны теснее, статус представляет собой большую ценность. И наоборот, для благоденствующих групп кастовый статус играет сравнительно меньшую роль среди детерминантов престижа, а потому и меньше ценится.

Для понимания мотивации общественного поведения важно не только то, как данное социальное окружение оценивает ту или иную кастовую группу, но и то, как она сама оценивает свое положение. Объективные условия традиционного общества содействовали тому, что самооценка не могла принципиально расходиться с общественной оценкой ее статуса. Все факторы «работали» против возникновения данного разрыва — и условия существования, и место в кастовом взаимодействии, и зависимость одних кастовых групп от других, и действенность контроля с их стороны. Амбиции, присущие кастам в силу их природы, подавлялись строем жизни и образом мысли. Стремление к радикальному изменению положения, статуса и престижа при нормальном течении общественной жизни было беспочвенным и не могло реализоваться.

В современном индийском обществе объективные условия способствуют тому, что извечное стремление каст к повышению своего положения обретает под собой реальную основу. Среди этих условий ослабление взаимозависимости каст, возможности продвижения вверх вне рамок традиционных отношений, ослабление эффективности контроля и принуждения со стороны других каст, наконец, множественность ценностных систем, критериев статуса и престижа.

В чем конкретная каста будет видеть первоочередную задачу, зависит от социально-экономических условий, от ценностей, на которые она ориентируется. При описании социальной мобильности современная социология оперирует двумя основными понятиями, введенными М. Н. Сринивасом: санскритизация и вестернизация. Более тщательные исследования показали, что эти два понятия уже не отражают всего многообразия методов, к которым прибегают касты в своей повседневной практике. Санскритизация и вестернизация — крайние варианты способов социальной мобильности, между которыми располагаются многочисленные переходные модели. Вместе с тем категории санскритизации и вестернизации можно, по нашему мнению, трактовать и как стадияльно-исторические формы социальной мобильности.

«Санскритизация — это процесс, когда „низкая“ индусская каста, племя или другая группа меняет свои обычаи, ритуалы, идеологию и образ жизни в сторону приближения их к высокой, часто „дваждырожденной“ касте», — отмечает М. Н. Сринивас [Сринивас, 1967-II, с. 6]. Санскритизация идеально соответствует условиям традиционного общества, в котором статус касты органически выражает социальную и престижную позицию джати в обществе. В представлении людей повышение ритуального ранга или его удержание (если он был достаточно высок) являлись средством достижения или сохранения высоких социальных и престижных позиций. Формально цель санскритизации — повышение ритуального ранга. Однако перемены в образе жизни и ритуалах сами по себе немного значат. Например, мала в Телингане не едят свинину и мясо павших животных, как это делают другие касты неприкасаемых. Но поскольку они бедны и отсталы, общество уверенно классифицирует их в качестве неприкасаемых, может быть, чуть выше тех, кто ест свинину и падаль. Каста холеру в деревне Тотагадде (штат Карнатака) в последние десятилетия отказалась от многих своих обычаев — ее члены перестали есть мясо, убирать трупы животных, поставлять дрова для погребальных костров. Копируя обычаи более высоких каст, холеру стали устраивать пышные свадьбы для своих детей. Но несмотря на это, местные касты считают их статус одним из самых низких, так как у холеру нет профессии, образования и денег. Средства на устройство тех же свадеб они берут взаймы, из-за чего нахо-

дятся в постоянной долговой кабале у землевладельческих каст [Мандельбаум, 1970, с. 437].

«Богатство делает возможным приращение чистоты, вслед за обогащением может последовать и повышение статуса. Но не наоборот. Многие группы очистили свой образ жизни, но по-прежнему остаются бедными и низкими. Бóльшая чистота обычно обходится дорого. Она требует отказа от прежних источников дохода и принятия новых, дорогостоящих обычаев. Такие нововведения, которые высокие касты рассматривают как угрозу своему положению, вызывают оппозицию и вражду, и противопоставить этому можно только еще бóльшие расходы» [Мандельбаум, 1970, с. 435]. Именно поэтому на самом деле не санскритизация была причиной улучшения социально-экономического положения джати, а, наоборот, укрепление социально-экономических позиций служило стимулом и основанием для санскритизации.

Путь для повышения ритуального ранга джати открывается и в случае улучшения ее политических позиций. В средневековой Индии правители низкого происхождения, их товарищи по оружию и родственники получали статус кшатриев после захвата власти. Они становились землевладельцами и могли позволить себе материальный реквизит более высокого ритуального ранга. «Рано или поздно власть должна выразиться в формальных терминах, и именно в этой ситуации важную роль играла санскритизация,—отмечает М. Н. Сринивас.— Тот, кто стал начальником или правителем, должен был стать кшатрием независимо от его подлинного происхождения» [Сринивас, 1967-I, с. 74].

Возможности для санскритизации появились в результате экономических и политических перемен, которые претерпело индийское общество. Среди крупных кастовых групп, которые воспользовались такими переменами, следует упомянуть каястхов. Каястхи — это группа («пучок») каст писцов, распространенных на территории Северной Индии. В средние века знание грамоты стало цениться, когда усложнился феодально-бюрократический аппарат и ведение документации стало насущной необходимостью для функционирования государства. Писцы (каястхи) образовали отдельную касту, по-видимому, в IX в. и постепенно стали подниматься по лестнице кастовой иерархии [Маджумдар Б. П., 1960, с. 98].

Мусульманские правители, захватившие Северную Индию в начале XIII в., ввели новую систему документации на персидском языке. Многие каястхи, следуя традиционному занятию, овладели персидским языком. Самые способные из них получили хорошие посты. Навыки каястхов еще большегодились в период английского владычества. Некоторые каястхи приобрели известность как управляющие, деятели в области образования и просто как богатые люди. Это дало возможность и ос-

нование знатым семьям каястхов развернуть борьбу за повышение статуса [Мандельбаум, 1970, с. 433]. Сегодня в ряде местностей каястхи претендуют на ранг кшатриев.

К числу тех, кто добился крупных успехов в повышении статуса на путях санскритизации, принадлежат также нония. Их традиционным занятием в Уттар-Прадеше была добыча соли. Ритуальный статус нония был очень низким, немного выше неприкасаемых. Д. Н. Бхаттачарья называет их «получистыми шудрами». Стимулом к санскритизации этой джати стали новые занятия. Многие нония еще до английского завоевания занимались сооружением колодцев, изготовлением кирпича. Когда английские власти развернули работы по строительству дорог и административных зданий, нония стали поставщиками строительных материалов правительству и подрядчиками. Элита нония начала борьбу за повышение ритуального статуса касты. В наши дни, например, в Сенапуре (Уттар-Прадеш) доминирующая джати тхакуров ранжирует нония восьмыми среди 24 каст, проживающих в деревне. В Бомбее, где также есть небольшая колония нония, их богатые семьи ведут образ жизни кшатриев [Мандельбаум, 1970, с. 434].

Путь санскритизации избрала и каста винокуров (бодов) в деревне Бисипара в Ориссе. Разбогатеv на торговле спиртными напитками, боды скупили значительную часть земли и стали землевладельцами. Вслед за тем они оставили винокурение. Панчаят запретил членам джати даже прикасаться к спиртному. Боды ввели строгие правила принятия пищи от низких каст и в этом отношении превзошли даже брахманов. Еще в XIX в. они занимали предпоследнее место в кастовой иерархии. К 60-м годам XX в. боды поднялись выше многих каст и претендуют на второе место в иерархии [Бейли, 1957].

Помимо социально-экономических сдвигов важным стимулом санскритизации послужили переписи населения, которые стали проводиться английскими колониальными властями. Первоначально в переписях фиксировались название касты и ее варновaя принадлежность. В этом касты усмотрели возможности легализации своих статусных притязаний. Существует любопытное свидетельство о том, что накануне переписи 1911 г. один из чиновников, имевший отношение к ее проведению, получил только из одного дистрикта 120 фунтов петиций с просьбой об изменении названия и статуса каст [Мандельбаум, 1970, с. 446]. С 1941 г. в переписях не фиксируется варновая принадлежность джати и они перестали в связи с этим быть средством борьбы за повышение ритуального ранга.

Есть несколько стандартных приемов, к которым прибегают касты в борьбе за статус. Во-первых, они меняют свое название. Это достигается посредством престижного добавления к старому названию джати или принятием совершенно нового названия. Так, в дистрикте Пуна в Махараштре сагар-дхангары

традиционно занимались разведением овец. Некоторые семьи этой касты стали землевладельцами, военнотружущими и даже сельскими старостами. На этом основании они начали называть себя сагар-раджпутами и утверждать, что происходят от раджпутов и маратхов [Мандельбаум, 1970, с. 445]. Процесс санскритизации обязательно включает в себя составление новой генеалогии, которая доказывает родство касты с известным святым, правителем, божеством. Если каста действительно располагала сильными экономическими или политическими позициями, то она всегда могла найти специалиста по генеалогии из самых ученых брахманов, готового за деньги доказать ее родство с кем угодно. Наконец, санскритизация требует изменения образа жизни в сторону повышения его «чистоты».

Существует несколько референтных групп для подражания, несколько моделей престижного поведения. Возможны и различные варианты стратегии для достижения поставленной цели (см. табл. 10). В борьбе за статус касты оперируют двумя референтными категориями. Одна категория — джати. Так, в Северной Индии наи (цирюльники) в 1921 г. претендовали на статус тхакуров (земледельческая и землевладельческая каста, а вернее, кастовая группа); напиг (цирюльники в Бенгалии) — на статус вайдья (каста врачей); мочи (сапожники) — на статус вайдья-риши (врачи, претендующие на священное происхождение) и т. д.

Другая категория — варна. Камары (кузнецы) апеллировали исключительно к варновым статусам; в 1921 г. они, занимая верхнюю ступень в варне шудра («чистые» шудры), претендовали на статус кшатриев, а в 1931 г. — на статус брахманов. Сутрадары, или плотники, из варны шудра в 1911 и 1921 гг. боролись за статус вайшьев, а в 1931 г. за статус брахманов и т. д. Джати может начать борьбу с претензиями на новый кастовый статус, а затем изменить ориентацию и добиваться повышения своего варнового статуса. Примером этого служат те же наи, напиги, мочи, камары.

Оба типа референтных групп существуют в индийском обществе издавна. Однако значение, популярность референтных категорий меняются. В традиционном обществе с его неразвитостью межрайонных связей для соотнесения кастовых рангов служила местная шкала иерархии. Поэтому там господствующее положение в качестве референтной группы занимала джати. Жители многих традиционных деревень до сих пор в качестве образца для подражания избирают группу не общеиндийского, а местного масштаба, т. е. джати. Разумеется, со временем набор эталонных черт референтной группы даже локального значения претерпевает изменения. По мере роста привлекательности богатства и материального благополучия объектами для подражания становились не ритуально высокие касты, как таковые, а скорее те касты, у которых высокий ритуальный ранг

Таблица 10

Процесс санскритизации у некоторых каст Северной Индии *

Каста	Профессия	Заявки на новое название и статус		
		1911 г.	1921 г.	1931 г.
Камар Сонар	Кузнецы Золотых дел мастера и ювелиры	кшатрия- раджпут	кшатрия кшатрия- раджпут	брахман брахман- вайшья
Сутрадар Наи	Плотники Цирюльники	вайшья	вайшья тхакур	брахман »
Напит Равани- кахар	» Водоносы	кшатрия	байдия вайшья	» кшатрия
Мочи Чамар Бхатт	Сапожники Дубильщики Музыканты		байдия-риши »	» »
Чандал	Уборщики не- чистот	брахма-бхатт	брахма-бхатт	брахма-бхатт- брахман
Часи- кайбарта	Рыбаки	намашудра	намашудра- брахман	намашудра- брахман
Кхатри Тели	Маслобойщики	махишья ратхор-тели	махишья кшатрия	махишья- кшатрия вайшья ратхор-вайшья

* [Сринивас, 1967-11, с. 97].

сочетался с экономическим благополучием и политическим влиянием. М. Н. Сринивас назвал такие касты «доминирующими». Однако в общем и целом значение джати как референтной группы отходит в прошлое. Тенденция санскритизации состоит в замене в этом качестве джати варной.

Поскольку варны делятся на две большие категории — «дваждырожденных» и «единождырожденных», существует некий собирательный образ «дваждырожденной» касты. Нужно сказать, что для целей судебного делопроизводства англичане также разделяли индусов на эти две категории. Для каждой из них применялось свое право. Критерием для отнесения джати к той или другой категории было право ношения священного шнура или проведения церемоний по ведическому образцу. Судебная практика колонизаторов укрепила традиционное разделение каст, существовавшее издревле. Поэтому многие джати в качестве образца для подражания избирают не какую-то конкретную джати или варну, а этот собирательный образ «дваждырожденной» касты. В таких случаях они не копируют обычай какой-то одной джати или варны, а добиваются в принципе права ношения священного шнура, совершения ведических обрядов, приглашения гуру из настоящих брахманов и т. д.

Таблица 11

Заявки о перемене статуса и названий каст
в период подготовки к переписи 1931 г.*

Провинция	Число каст, предъявивших претензии	Новый статус или название											
		Брахман			Кшатрия			Вайшья			Новые названия		
		ш.	н.	п.	ш.	н.	п.	ш.	н.	п.	ш.	н.	п.
Соединенные провинции Бенгалия и Сикким	63	13	1	1	25	11	1	6	3	—	8	5	—
Бихар и Орисса	44	6	1	—	13	6	1	3	2	1	2	6	—
Центральные провинции и Берар	17	7	—	—	4	3	1	—	—	—	2	—	1
	24	5	—	—	7	6	2	—	—	—	—	2	1
Всего. . .	148	31	2	1	49	26	5	9	5	1	22	13	2

* [Сринивас, 1967-II, с. 99]. Ш.— претензии со стороны шудра; н.— претензии со стороны неприкасаемых; п.— претензии со стороны племен.

В качестве референтных групп общиндийского значения часто выступают и конкретные варны «дваждырожденных» — брахманы, кшатрии и вайшьи. О популярности моделей санскритизации в 20—30-е годы можно судить по табл. 11.

Самой популярной является кшатрийская модель. От кшатрия не требуется большого богатства, святости брахмана или искусства вайшьи. Кшатрий должен быть воинственным, смелым, стойким, великодушным и щедрым. Ему разрешена охота, он может есть мясо (только не говядину) и даже употреблять алкоголь. Кшатрийская модель связана с меньшими трудностями в поисках подходящей генеалогии. За тысячелетнюю историю Индии многие касты побывали в роли правителей и воинов. Приобретения земли бывает достаточно для того, чтобы претендовать на статус кшатрия. В дистрикте Пуна (Махараштра) дхангары (пастушеская каста), укрепив свое экономическое положение, стали носить священный шнур, изменили свое название на сагар-раджпутов и присвоили себе статус кшатриев. Они наняли специалиста по генеалогии, который доказал, что сагар-раджпуты происходят от крупного военного предводителя маратхской армии Шиваджи. Местные жители за глаза посмеиваются над выскочками и возмущаются их амбициями. Но открыто выражать свои взгляды и чувства опасаются, так как сагары не останавливаются перед применением силы [Мандельбаум, 1970, с. 454].

Некоторые касты избирают брахманскую модель социальной мобильности. Для этой модели обязательна внутренняя дисциплина, воздержание, чистота образа жизни. Но при этом отнюдь не обязательно выполнять функции священнослужителей, знать наизусть веды и даже быть грамотным — многие нынешние брахманы не являются священнослужителями, не знают священных текстов. На севере страны брахман может не быть и вегетарианцем: степень ритуальной чистоты обычно устанавливается в соответствии с местными обычаями.

Каста йогов Бенгалии традиционно занимается ткачеством. Начиная с переписи 1911 г. она стала усваивать брахманизм. К переписи 1921 г. священнослужители джати заявили о своей принадлежности к варне брахманов. В 1931 г. уже вся каста претендовала на этот статус [Мандельбаум, 1970, с. 457].

На юге Индии в районах распространения языков тамили, каннада и телугу на брахманскую модель ориентируются касты ювелиров, медников, плотников, каменщиков и кузнецов, известные под общим названием «панчала». Они утверждают, что принадлежат к брахманам особенно высокого класса, поскольку происходят от бога Вишвакармана — архитектора и строителя небесных сфер. Панчала имеют своих собственных священнослужителей. Члены этих каст носят священный шнур, используют санскритские имена, некоторые даже изучают веды. В ритуальном отношении они очень скрупулезны и принимают пищу только от немногих каст. Но соседи, несмотря на все эти ухищрения, не признают панчала равными брахманам. В некоторых деревнях даже неприкасаемые не принимают пищу и воду от кузнецов, хотя последние — вегетарианцы [Мандельбаум, 1970, с. 459]. В результате панчала участвуют только в экономических отношениях джаджмани, но не в ее ритуальном взаимодействии.

Модель вайшья, как и брахманская модель, ритуализирована, строга и аскетична. Но в отличие от брахманской она допускает светские занятия, и в частности торговлю. Джати, претендующие на ранг вайшьев, должны иметь «чистую» профессию и заниматься торговлей. Тели (маслобойщики) Оориссы из варны шудр настаивают на том, что они вайшьи, оставившие торговлю в силу неблагоприятных обстоятельств. Правила, которым следует джати для достижения искомого статуса, включают в себя выращивание бетеля и оптовую торговлю им. В розницу продавать бетель разрешается в лавках, но не с лотков. Членам касты запрещается носить корзины с листьями бетеля на голове и даже возить их на повозках, поскольку это занятие более низких шудр [Мандельбаум, 1970, с. 460]. Варна шудр редко используется в качестве модели для социальной мобильности, разве что внекастовыми группами неприкасаемых.

Вообще к санскритизации в настоящее время прибегают в основном отсталые касты низкого ритуального ранга. Высокие и

развитые касты предпочитают вестернизацию — повышение статуса и престижа в рамках нетрадиционной, современной космополитической системы ценностей.

«Одно из любопытных противоречий современной социальной жизни индусов состоит в том, что в то время как брахманы становятся все больше и больше вестернизированными, другие касты все больше и больше санскритизируются, — отмечает М. Н. Сринивас. — В низших слоях иерархии касты принимают обычаи, от которых брахманы отказываются. В той мере, в какой этот процесс касается низких каст, похоже, что санскритизация является прелюдией вестернизации» [Сринивас, 1964, с. 54—55].

Вестернизация как модель социальной мобильности появилась с утверждением английского правления, но особенно широкое распространение получила с развитием капитализма. Конкретные формы и темпы вестернизации варьируются от района к району и от касты к касте. Нередко она является следствием не столько модернизации той или иной группы, сколько ее стремления найти новые символы превосходства над теми группами, которые претендуют на ее статус. В деревне Шерурпур дистрикта Файзабад (штат Уттар-Прадеш) семья низкой джати разбогатела на коммерческих операциях. Она поспешила обозначить свое новое положение не тем, что модернизировала свой образ жизни, а тем, что возвела дом в традиционном стиле, который своим величием превосходил жилье представителей высоких каст, построила постоянный двор для паломников, что обычно делали касты высокого ранга. Местным раджпутам и брахманам ничего не оставалось, как вестернизировать свой быт, чтобы сохранить прежнюю социальную дистанцию [Мандельбаум, 1970, с. 465]. Многие высокие касты в таких случаях прибегают к повышению образовательного уровня, внедряются в сферу современных профессий, воспринимают одежду, нормы питания, стиль поведения, характерные, скажем, для европейского образа жизни. У некоторых других каст вестернизация носит более глубокий характер и распространяется на мировоззрение, идеологию, образ мысли.

В Карнатаке, например, ведущую роль в вестернизации играли менее ортодоксальные подразделения брахманских каст, которые не были заняты отправлением обрядов (так называемые лаукика, т. е. «мирские» брахманы). Они первыми усвоили западное образование, инкорпорировались в колониальный аппарат управления. Многие из них стали подражать европейцам в одежде, образе жизни, даже в пище, хотя некоторые продукты животного происхождения исключены из их диеты [Сринивас, 1964, с. 52—54]. В период второй мировой войны многие выходцы из брахманских каст юга страны служили в войсках союзников. После войны представителей этих каст все чаще можно встретить в промышленности. Изменились брачные обы-

чаи. Прежде девушки из брахманских семей выдавались замуж в раннем возрасте. В настоящее время случаи замужества до 18 лет стали сравнительно редкими.

Санскритизация и вестернизация, как мы уже отметили, являются крайними вариантами целого ряда способов социальной мобильности каст. Для современного общества становятся все более характерными модели, в различных пропорциях сочетающие чисто традиционный и ультрасовременный методы. Примером могут служить райгары в Кундаппуре, деревне, расположенной в 13 км от г. Джайпура. До 1956 г. райгары были каминами у землевладельческой касты саварна. Их традиционными занятиями были снятие кож с павших животных, выделка этих кож и сапожное ремесло, т. е. это была в полном смысле неприкасаемая каста. Один из лидеров касты сумел добиться субсидии у правительства на постройку отдельной деревни для райгаров, первый камень которой был заложен в 1956 г. После переселения на новое место райгары оставили прежние занятия. Современная дубильня, построенная для них правительством, оснащенная специальным оборудованием, стоит в бездействии. Только 6% жителей (девять человек) следуют традиционной профессии. Остальные — это промышленные рабочие (68%), работники сферы услуг (8,3%), плотники (6,2%), земледельцы (8,3%). Райгары раньше были сплошь неграмотны. Сейчас 21% их умеют читать и писать. Знаменательно то, что в возрастной группе мальчиков от 11 до 17 лет неграмотных нет ни одного. (В отличие от высших каст райгары, сохраняя в этом отношении традиционный подход, и сегодня не посылают девочек в школу.)

Изменился и образ жизни райгаров. Раньше, выдавая дочерей замуж, они брали за них выкуп. Теперь они дают дочерям приданое. Раньше райгарам не разрешалось во время праздничных церемоний ездить верхом, слушать музыку, есть сладкие пирожки и т. д. В последние десятилетия они стали проводить свадебные обряды, как им хочется. При этом они не прибегают (и не желают прибегать) к услугам священнослужителей-брахманов, не читают священных текстов, т. е. не стремятся копировать обряды «дваждырожденных» каст. Они отказались от своих магических культов, но и не приняли брахманизма. Райгары перестали употреблять мясо, но носят одежду городского покроя — рубашки, брюки и т. д. [Сривастава П. Л., 1973, с. 46—58].

Часто разные подразделения одной и той же касты пользуются разными средствами социальной мобильности. Кумбхары (горшечники) в штате Карнатака, проживающие в деревнях, под влиянием сокращения спроса на их продукцию предпочитают искать приложение своему труду в земледелии, являющемся главным источником дохода высоких каст, тогда как городские горшечники стремятся устроиться на работу в учреждения,

где они могут вступать в контакт с людьми «высшего класса» [Саркар, 1973, с. 7—12].

В процессе общественного развития сакральные ценности все больше уступают место ценностям утилитарным и светским. Поэтому значение санскритизации со временем отходит на второй план, а значение вестернизации повышается. Так, паттидары Гуджарата, традиционные землевладельцы, в течение многих поколений боролись за статус кшатриев. Они уверяли, что, как и раджпуты, они в свое время находились у власти. Так же как и раджпуты, они содержали генеалогов для сочинения легенд и версий об их воинственном прошлом и бардов, которые восхваляли их смелость и самоотверженность. Но последние поколения паттидаров стали претендовать на статус местных бания — вайшьев по варновой принадлежности [Мандельбаум, 1970, с. 461].

Некоторые касты, имеющие длительные традиции социальной мобильности, в процессе своего исторического развития полностью обновили цели и средства борьбы. Примером поэтапной смены моделей социальной мобильности могут служить ядавы. Ядавы — собирательное название, которое приняли многие касты скотоводов Северной Индии (среди них наиболее многочисленны ахиры). В традиционном обществе скотоводческие касты обычно располагались в нижней части варны шудр. Ортодоксальный брахманизм объяснял их низкий статус тем, что они часто меняли место жительства и чистота их обычаев с трудом поддавалась контролю. Другим аргументом служило то, что они кастрировали животных, и, наконец, то, что они торговали молоком. Коровье молоко приравнивается к молоку матери, и продажа его считается предосудительным занятием.

Но поскольку некоторые семьи скотоводов в конце XIX в. добились существенного улучшения своего материального положения, они начали кампанию за изменение названия и статуса. В 1924 г. представители различных джати ахиров и других скотоводческих каст основали в Аллахабаде организацию «Олл-Индия ядава махасабха». Журнал, который стала издавать «Махасабха», проповедовал более «чистый» образ жизни, отказ от мяса и спиртных напитков, ношение священного шнура. Когда в Бихаре ахиры начали следовать этим рекомендациям, они встретили резкую оппозицию со стороны каст бхумихаров и раджпутов. По инициативе «Махасабхи» В. К. Кхедкар, учитель, ставший секретарем махараджи, написал книгу «Божественное наследие ядавов» (1959). В книге говорилось, что джати скотоводов и молочников происходят от бога Кришны и имеют несколько царственных предков. Позже рукопись была дополнена сыном В. К. Кхедкара, хирургом по профессии. В предисловии издателя перечисляются вполне вестернизированные титулы и звания доктора Кхедкара, включая восемь английских дипломов, степеней и сертификатов. Заключительная глава на-

писана доктором Б. Н. С. Ядавом в конце 50-х годов, в ней утверждается, что ядавы издревле придерживались «республиканских идей» и выступали против «империализма». Идеология ядавов, заявляет автор главы, всегда имела «прогрессивный» характер [Мандельбаум, 1970, с. 433].

Реформы, за которые ратует «Олл-Индия ядава махасабха», больше отражают современные социальные и экономические цели, нежели традиционные интересы. Так, многие лидеры ядавов выступают против выплаты приданого, за повышение возраста вступления в брак, за снижение расходов на свадьбы, за сокращение продолжительности свадебных церемоний и даже за смешанные браки между различными джати ядавов. Зажиточных ядавов призывают вносить средства на развитие школ, колледжей, общежитий, больниц, храмов, на издание журналов. После индийско-китайского пограничного конфликта в Гималаях в 1962 г., когда одно из воинских подразделений, укомплектованное ядавами, хорошо проявило себя в боях, «Махасабха» потребовала, чтобы в армии был сформирован особый полк из ядавов и ахиров.

На конференции в г. Итава (1968) президент «Махасабхи» Раобирендра Сингх призвал ядавов отказаться от борьбы за право ношения священного шнура. В современных условиях, заявил он, это требование потеряло смысл. Главная задача ядавов состоит в том, чтобы занять достойное место в экономической и политической структуре Индии. В резолюции, принятой на конференции, подчеркивалось, что ядавы должны активнее создавать промышленные предприятия: знающие люди — предприниматели из ядавов — должны всячески содействовать этому путем обучения молодежи началам бизнеса. Чтобы добиться большего представительства в органах власти, «Махасабха» постановила: повышать политическое сознание ядавов, укреплять кастовую солидарность, выступать единым блоком на выборах и прекратить внутреннюю борьбу за кандидатские мандаты. Примечательно, что борьбу за свои интересы ядавы облекают в социальные и классовые термины, выступая от лица «эксплуатируемых и угнетенных», и предлагают покончить с социальным неравенством в Индии [Рао М. С. А., 1968, с. 781].

С другой стороны, в независимой Индии существует немало «дваждырожденных» каст, которые, стремясь воспользоваться государственной помощью, требуют отнести их к числу «регистрируемых», что означает снижение ритуального статуса. Курми-махато Чота-Нагпура в ранних переписях фигурировали как полуплеменная группа очень низкого статуса. В 30-х годах они улучшили свое экономическое положение и значительно подняли свой ритуальный ранг. Но в 50-х годах курми-махато обратились к Комиссии отсталых классов с просьбой включить их в список «регистрируемых каст» [Верма, 1979, с. 74—75]. В свете современных представлений цель, которая на протяжении мно-

Таблица 12

Динамика статуса и престижа касты
(место в ранжированных системах)

Джати	Традиционное общество			Современное общество		
	ритуальный ранг	социальная позиция	престижная позиция	ритуальный ранг	социальная позиция	престижная позиция
А	1	1	1	1	3	2
Б	3	3	3	2	1	1
В	5	5	5	5	2	3

гих столетий была пределом мечтаний, для достижения которой затрачивалось столько сил, изобретательности, физической и умственной энергии, ради которой люди были готовы проливать кровь и даже отдавать свои жизни, утратила ценность, потеряла смысл. Это ли не революция, последствия которой непременно скажутся в будущем!

Она свидетельствует о падении значения сакрального статуса, о его подмене статусом социальным, о тенденции превращения касты в разновидность социальной группы современного типа. Конечно, подобные факты сравнительно редки, большинство каст все еще ориентируется на традиционные ценности. Поэтому на данном этапе исторического развития дезинтеграция статуса имеет своим следствием невиданное обострение традиционных межкастовых противоречий. Чтобы сделать яснее эту мысль, обратимся к табл. 12.

В условиях традиционного общества место каждой касты в социальной иерархии имело «законное» обоснование. Теперь же при дезинтеграции статуса у каст, ориентированных на традиционную систему ценностей, появились, как видно из схемы, веские основания для неудовлетворенности. Каста А, самая высокая в ритуальном отношении, будет ощущать ущербность своего социально-экономического и престижного положения. Она будет стремиться подвести под ритуальный ранг адекватную основу путем улучшения своего социального положения и престижа. С другой стороны, эта же каста будет считать явным нарушением естественной справедливости то, что каста Б, незаконно занимающая второе (а должна третья!) место в ритуальной иерархии, к тому же располагает самыми сильными социально-экономическими позициями и пользуется наибольшим уважением в обществе. Каста В, продвинувшаяся вверх на социальной и престижной шкалах, должна быть явно недовольна своим традиционно низким ритуальным рангом и постарается предпринять меры для его улучшения.

С разложением целостного статуса противоречия, заложенные в его структуре, высвобождаются, выходят на поверхность. Это обстоятельство может служить одним из объяснений рез-

кого усиления кастового коммунизма в современной Индии, отмечаемого многими авторами. Но борьба за статус и престиж — только одна из причин этого явления. Другая не менее, если не более важная причина состоит в том, что в современных условиях кастовые мотивы обрастают новыми, в том числе классовыми, интересами. Традиционные кастовые противоречия накладываются на классовые противоречия, переплетаются с ними. Их взаимное проникновение придает всему комплексу социальных конфликтов невиданную остроту и своеобразие.

ВКЛЮЧЕНИЕ КАСТЫ В СОСТАВ КЛАССОВ БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА

Процесс капиталистического развития сопровождается коренной перестройкой социальной структуры Индии — наряду с кастой появляется новое структурообразующее начало — социальный класс. Будучи порождением антагонистических производственных отношений, каста и класс имеют между собой немало общего. И в то же время это — принципиально различные структуры. Главным критерием членства в касте является происхождение. Принадлежность же к классу определяется отношением к средствам производства, местом в системе общественного производства и т. д. Системообразующей связью касты является родство, класса — социально-экономические интересы людей, вытекающие из их объективного социально-экономического положения. Каста — закрытая, а класс — открытая группа. Положение касты в обществе закреплено правовыми установлениями, тогда как общественный статус класса не фиксируется правовыми нормами. Пространственные рамки жизнедеятельности касты ограничены, тогда как класс — категория не только общенациональная, но общемировая.

Но из этого отнюдь не следует, что в условиях развития современных классов каста исчезает. Как было показано выше, каста сохраняется. Более того, она активно участвует в процессе классовообразования.

Идеальной основой конституирования классов буржуазного общества является индивидуализированная личность. Но исторический процесс пока еще не привел к формированию в Индии такой личности в массовых масштабах. Каждый индеец принадлежит к какой-нибудь касте. Его положение в обществе, образ жизни не могут выходить за определенные рамки. Он может действовать в ограниченных пределах того, что его каста считает допустимым. Конечно, сегодня конфликт и разрыв с джати уже не грозят столь катастрофическими последствиями, как это было еще не так давно. И все же это ставит индивидуума в крайне тяжелое положение, лишая его поддержки и солидарности близких ему людей, оставляя его за границами

рода и племени, фактически вне общества. Для нового социального окружения такой человек все равно будет членом своей джати, и по его «одежкам» будут судить о нем и относиться к нему окружающие. Разрыв с кастой грозит прекращением его рода, поскольку никто из членов его джати не отдаст за него свою дочь, не согласится на брак своих детей с его потомством. В индийском обществе серьезная социальная передвижка индивидуума, идущая вразрез с нормами и обычаями его касты, пока еще весьма затруднена, а то и вообще невозможна. Индивидуум, оказавшийся перед необходимостью смены своей социальной позиции, проще всего может реализовать эту необходимость вместе с другими членами своей касты и с их согласия. Для этого он должен преодолеть сопротивление догматиков и ортодоксов, убедить хотя бы часть своих собратьев в целесообразности и законности перемен, а нередко организовать их для совместных действий. Короче говоря, благодаря наличию касты классы и социальные группы современного типа в Индии строятся не столько на индивидуальной, сколько на групповой основе.

Включение касты в состав современных классов буржуазного общества — сложный и длительный процесс, имеющий множество переходных этапов, в ходе которого и каста, и класс претерпевают важные метаморфозы. Рассуждая абстрактно, можно представить себе два варианта, две модели включения касты в состав основных классов буржуазного общества: в одном случае в класс вливается каста целиком, в полном составе, в другом — только ее часть. Первая модель возможна при условии, что каста сохраняет свою социальную однородность, что она сравнительно малочисленна, а социальный вакуум, который ей предстоит заполнить в новой системе общественных отношений, достаточно глубок, чтобы обеспечить место для всех ее членов. В период создания металлургических комбинатов в Бхилаи, Роуркеле и Бокаро, когда возникла потребность в большом контингенте рабочих, отмечались случаи включения небольших джатей целиком в состав рабочего класса.

Кастовая однородность таких классовых групп облегчает для них процесс адаптации к новым условиям, помогает их членам скорее осознать свое новое положение и свои новые интересы, правда, в кастовых терминах. Каста таким образом обретает способность выражать не только традиционные, но и современные, классовые интересы своих членов. В этом случае классовая связь выступает в качестве центростремительной силы. Она дополняет и усиливает кастовую солидарность, делает касту еще прочнее.

Но совпадение условий, необходимых для функционирования первой модели включения каст в состав современных классов, встречается довольно редко. Логичнее предположить, что в реальности преобладает вторая модель: под воздействием социаль-

ной дифференциации в среде касты складываются группы противоположного социального положения и противоположных социально-экономических интересов, представляющие различные классы.

В этом случае классовые противоречия вступают в противоборство с силами внутрикастовой солидарности. До поры до времени кастовая солидарность маскирует и сдерживает развитие классового антагонизма. Разорившийся рабочий-батрак, трудящийся на поле своего удачливого собрата по касте, вначале видит в лице хозяина-кулака не эксплуататора, а родственника, старшего и более мудрого брата, благодетеля. Да и хозяин в отношениях с рабочим из своей касты не может игнорировать внутрикастовые обычаи. Вольно или невольно он должен, хотя бы ради приличия, уделять ему больше внимания, чем выходцам из других каст, откликаться на его просьбы, оказывать покровительство его детям и т. д. Кодекс традиционных отношений на первых порах продолжает жить и в городе, особенно на мелких предприятиях, где собственники и рабочие, как правило, принадлежат к одной и той же касте. «Установлено, что мелкие предприятия, на которых занято менее 100 рабочих,— пишет А. Д. Фонсека,— имеют длительную традицию теплой, товарищеской солидарности, лояльности и духа сотрудничества между владельцами, управляющими и рабочими. Главный фактор, объясняющий это положение, состоит в том, что подбор кадров осуществляется из замкнутого круга семьи и касты предпринимателя. Это создает непреодолимый барьер для развития профсоюзного движения, рождает определенную гармонию, в рамках которой спокойно разрешаются конфликты между администрацией и рабочими» [Фонсека, 1967, с. 31].

От влияния касты не свободны и некоторые достаточно крупные предприятия современного типа. Обследуя завод «Ориентал» в г. Раджнагар, штат Гуджарат (название завода и города изменены), насчитывающий 900 рабочих и служащих, Н. Р. Шетх обнаружил, что набор рабочей силы этим предприятием осуществляется по протекции. Две трети работающих имеют на заводе родственников, братьев по касте, односельчан и друзей [Шетх, 1968, с. 75]. Персонал предприятия представлен многими кастами. Но две касты — паттидары и бария — численно преобладают. Паттидары составляют 20% рабочих и 34% инженерно-административного аппарата. На долю бария приходится 19,5% контингента рабочих. Это главным образом неквалифицированные рабочие. Паттидары ассоциируются у рабочих с руководством предприятия. Среди служащих 15% являются родственниками или приятелями управляющего. «Ориентал» напоминает общину, где царит дух почитания властей. Профсоюз на предприятии возник поздно, после того, как это было признано целесообразным самой администрацией. В профсоюзе состоит 70% рабочих, но в их повседневной жизни

эта организация играет незаметную роль. Собрания посещаются ими неохотно, членство в организации сводится к уплате взносов, да и те, по мнению большинства опрошенных, рассматриваются как пустая трата денег. Главная причина неэффективности профсоюза состоит в том, что многие рабочие сохраняют личную связь с руководством и не хотят действовать против его воли [Шетх, 1968, с. 115, 116, 161, 163—165].

Нет необходимости подчеркивать то, что чувство родства и общности между членами касты широко используется эксплуататорской частью касты в своих интересах. Буржуазная верхушка касты сознательно выпячивает и подчеркивает свое единство с простыми людьми. Там, где это ей выгодно, она не скупится на благотворительность, с тем чтобы задержать становление классового сознания у своих собратьев, сохранить их в качестве массовой базы в борьбе за свои узкоклассовые интересы.

Но теплота и гармония отношений эксплуататора и эксплуатируемого внутри касты — только покров, временно маскирующий объективную непримиримость их интересов. Ход общественного развития неумолимо ведет к тому, что классовый антагонизм внутри джати становится острее, непримиримее, все явственнее и понятнее. Наступает момент, когда классовый конфликт берет верх над кастовой солидарностью. Группы полярных интересов расходятся все дальше. Культурные и брачные контакты между ними затухают. Каста раскалывается на две или более самостоятельных джати в соответствии с социально-классовым положением. Среди причин раскола каст в современных условиях социологи все чаще отмечают их классовое расхождение [Александр, 1968, с. 16].

Как только каста освобождается от социально чужеродного включения, в ее среде устанавливается общность основных социально-экономических интересов, т. е. связи классовой солидарности. В социально однородной кастовой группе и кастовая, и классовая солидарность действуют заодно, усиливая друг друга. В результате внутренние узы между членами такой касты становятся особенно крепкими, а сама каста особенно сплоченной.

Но эта гармония кастовых и классовых интересов — тоже временный этап. Коль скоро каста включилась в систему капиталистических отношений, социальная дифференциация в ее среде становится постоянно действующим фактором. В джати вновь возникают антагонистические интересы, эти интересы вновь вступают в единоборство с кастовыми узами, и каста вновь оказывается перед лицом внутреннего кризиса.

Если бы этому процессу не противодействовали другие силы, то будущее касты было бы нетрудно предсказать. Под действием социальной дифференциации, по крайней мере в рамках капиталистического уклада, она исчезла бы в исторически обозримом будущем. Но в реальности все гораздо сложнее. Со-

циальной дифференциации активно противодействуют другие силы. Прежде всего, тенденция дробления каст в какой-то мере компенсируется обратной тенденцией их слияния. Причем преобладающими мотивами слияния становятся все те же классовые интересы, порожденные социальной дифференциацией. Точное соотношение этих тенденций современной науке пока неизвестно, но сам факт их существования не подлежит сомнению.

Далее, современные классы пока еще составляют незначительный слой индийского общества. Они существуют не в вакууме, а испытывают воздействие окружающей, в принципе все еще традиционной культурной среды. Пополнение рядов современных классов выходцами из докапиталистических укладов постоянно поддерживает кастовый традиционализм внутри классов. И, наконец, это закон эндогамии и чувство самосохранения касты. Когда силы социальной дифференциации грозят существованию касты, она отказывается от некоторых своих социальных ролей и уходит в более нейтральные сферы культа и брачных отношений, что позволяет ей, по крайней мере на достаточно длительный период, устранить прямое воздействие социальной дифференциации, вывести себя из-под удара главных сил модернизации. В итоге каста демонстрирует тенденцию превратиться в подобие этнической группы, которая, как показывает история, может сосуществовать с современными социальными структурами как угодно долго. И хотя и в последнем случае принадлежность к джати-этносу также накладывает на человека свои обязательства, в социально-политической сфере он может действовать, больше сообразуясь со своими личными интересами и представлениями.

Особенности вовлечения каст в состав современных классов порождают весьма сложную структуру последних. Современный класс может включать в себя:

а) отдельных индивидуумов-пионеров, которые в силу определенных обстоятельств оказались в составе современного класса, но остаются членами джати, пребывающей в системе докапиталистических отношений. Степень социальной и идейно-политической зрелости такого контингента класса чрезвычайно низка. Значительная, если не преобладающая часть его интересов лежит еще за пределами класса. Для отдельного человека такое состояние может иметь временный характер, но в масштабах общества численность таких индивидуумов может быть достаточно велика;

б) более или менее сложившиеся группы классового типа внутри джати. Среди членов таких групп уже оформились классовые интересы и классовые узы, но они выражены слабо, поскольку подавляются силами внутрикастовой солидарности;

в) однородные в социально-классовом отношении джати, для которых характерно не только слияние традиционных, кастовых и новых, классовых связей, но и смешение кастовых и классовых

вых интересов. Такие джати обычно отличаются высокой степенью внутренней солидарности и социальной активности;

г) индивидуумы тех каст, которые, утратив важнейшие социальные функции, превращаются в этнокультурные сообщества. Этот контингент ближе всего к типу сознательных членов класса, они легче осознают свое объективное положение и классовые интересы, более охотно воспринимают классовую идеологию и вовлекаются в классовые организации.

Обрисованные выше структуры и состав современного класса позволяют сделать ряд выводов.

Во-первых, наличие в составе класса элементов касты самой различной конфигурации вносит в его среду множество социально-психологических, культурных и других перегородок, придает строению современных классов в Индии специфический, «ячеистый» характер. Поскольку эти ячейки-группы имеют эндогамный характер, преодоление перегородок между ними крайне затруднено, а существование традиционных стереотипов в представлениях этих групп друг о друге вносит в среду класса разрыв, недоверие и отчужденность. В этих условиях внутриклассовая конкуренция может принимать резкие формы. На фабрике Свадеша (Бомбей) назначение неприкасаемого рабочего в прядильный цех вызвало недовольство рабочих-ткачей. Ткачи должны слюнявить нить, поэтому кастовые индусы, работающие ткачами, были бы осквернены, если бы им пришлось брать в рот ту же нить, к которой прикасались руки неприкасаемого. На другом заводе рабочие подняли бунт из-за того, что администрация установила в заводском дворе фонтанчик для питья, которым могли пользоваться неприкасаемые.

Психологические перегородки препятствуют единству класса, превращению его из простого агрегата групп-ячеек в единое социально-психологическое, политическое и идеологическое целое, иными словами, превращению его из «класса в себе» в «класс для себя». «Каста и организация родственников,— справедливо отмечает К. У. Капп,— принадлежат к числу главных факторов, препятствующих возникновению более широких связей и развитию духа (классовой.— А. К.) солидарности» [Капп, 1963, с. 49—50].

Во-вторых, современные классы Индии через касту связаны множеством уз — родственных, социальных, культурных и т. д. — как с традиционными группами, так и друг с другом. Поэтому степень их «отдифференцированности» еще слаба, их границы — размыты, нечетки. В результате классовые интересы «засорены» кастой и выражаются нередко в кастовых терминах. В. Монга отмечала, что в Уттар-Прадеше каста горшечников находится в антагонизме с джатами. Суть антагонизма классовая — джаты владеют землей, а горшечники в массе своей — их кабальные батраки. Однако, отмечает В. Монга, «я не могу сказать, возможно ли организовать и выразить чувство этого

антагонизма в терминах классовой борьбы. Каждому ясно, что антагонизм между джатами и горшечниками основан на земле-владении, однако термины, в которых выражается этот конфликт, имеют преимущественно кастовый характер» [Монга, 1967, с. 1052].

В случае конкретных конфликтов отделить классовое от кастового бывает подчас очень трудно. В них не только присутствуют классовые и кастовые элементы, типологически различные друг от друга, но и сказывается специфика конкретных кастовых групп, участвующих в конфликте, — их ранг, социальное положение, образ жизни и мышления. К. Сингх провел опрос жителей двух деревень — Сенапур и Борсар в штате Уттар-Прадеш. Цель опроса состояла в том, чтобы выявить динамику межкастовых конфликтов и определить их природу. Опрос дал весьма любопытные результаты.

Как высокие касты, так и низкие согласились с тем, что межкастовые конфликты в индийской деревне обостряются. Особый случай представляли собой бания и нония, которые дали меньше, чем другие касты, утвердительных ответов на этот вопрос. Основная причина конфликтов — проблема земли — имеет второстепенное значение для этих каст, действующих преимущественно в сфере торговли.

Но и касты, непосредственно вовлеченные в конфликт, — землевладельцы-тхакуры и безземельные ахиры, чамары, лохары и коири — по-разному ощущают его остроту и по-разному видят его причины. Подавляющее большинство представителей каст, вовлеченных в конфликт, считают главной его причиной проблему распределения земли. Но ритуально высокие тхакуры, традиционно игравшие роль джаджманов, наряду с вопросом о земле (60% в Сенапуре и 64% в Борсаре) немалое значение придают таким факторам, как стремление низких каст к «независимости» (20,5% в Борсаре и 25,9% в Сенапуре), отказу низких каст выполнять традиционные обязанности (2% в Сенапуре и 18% в Борсаре). Безземельные низкие касты среди причин обострения межкастовых конфликтов отдавали приоритет спорам о земле, но среди прочих факторов отмечали существование принудительного труда, размеры оплаты традиционных услуг, засилье высоких каст и другие факторы традиционного типа [см.: Сингх К. К., 1967, с. 45—46, 62].

Работа К. К. Сингха вызвала оживленную дискуссию о соотношении кастового и классового в социальном конфликте. Сам Сингх явно отдает предпочтение классовому элементу. «Нынешнее напряжение и конфликт между кастами в обследованных деревнях, — пишет он, — станут понятными, если их рассматривать в правильной исторической перспективе — перспективе традиционных отношений между людьми и конфликта интересов и ценностей, порожденного изменениями законов об аренде земли, структуры социальных институтов и т. д. С этой

точки зрения значение, придаваемое кастовой системе как генератору межкастовых конфликтов и напряжений, не совсем оправдано... Тот факт, что кастовые группы вступают в конфликт друг с другом, не обязательно означает, что они делают это на основе своих убеждений (традиционных.—А. К.)... Религия, язык и каста являются лишь удобными символами идентификации. Любая угроза, направленная против этих групп, может расцениваться как личная угроза, а угроза личности может, в свою очередь, интерпретироваться как угроза символу идентификации» [Сингх К. К., 1967, с. 112]. «Межкастовые напряжения и конфликты в нашем обществе,— заключает он,— нельзя объяснить исключительно в терминах кастовой практики увеличения или сокращения социальной дистанции» [Сингх К. К., 1967, с. 112].

Точка зрения, изложенная К. К. Сингхом, вызвала возражения со стороны многих исследователей, которые считают, что тот преувеличил значение классовых интересов в индийском обществе. «Объективное различие в положении классов,— отмечает, например, Р. Рой,— выражается через касту, которая служит всеобъемлющим символом классовых и других признаков» [Рой Р., 1967, с. 65—66].

В работе К. К. Сингха и дискуссиях вокруг нее безусловно проявилось стремление со стороны некоторых индийских социологов решать сложные вопросы развития кастового общества с помощью дуальной модели и исключительно количественных показателей. Но кастовое общество, каста как структура и как тип личности — это не механический набор различных свойств и качеств, а более сложное целое. И было бы упрощением сводить конфликты в обществе к одному какому-то фактору.

Даже из данных К. К. Сингха видно, как трудно интерпретировать те или иные причины конфликта исключительно в кастовых или классовых терминах. Даже самый, казалось бы, бесспорный факт, говорящий о том, что в основе обострения конфликтов лежат споры о земле, имеет чрезвычайно сложную структуру. Оппозиция высших каст стремлению низших каст к захвату земли может объясняться как традиционными представлениями о том, что низшие касты не могут иметь землю, поскольку землевладение — это привилегия более высоких и ритуально более чистых каст, так и вполне классовым стремлением сохранить свою собственность. В равной мере и борьбу низших каст за землю можно объяснить как социально-экономическими, так и традиционными, ритуальными причинами. Конфликты между кастами не могут выражать только кастовые, традиционные интересы или только классовые конфликты в «чистом виде».

«Интересный и многозначительный факт состоит в том, что все недавние случаи насилия против хариджанов были вызваны подозрениями в хищении собственности. Грубое чувство

собственности, сочетающееся с многовековым господством касты, рождает особое озлобление по отношению к ним. Это озлобление свидетельствует о новом чувстве страха, вызванном тем, что хариджансы требуют не только некоторых духовных прав, вроде права доступа в храмы, но и доли в богатстве, в новом процветании, сколь бы ничтожным оно ни было с точки зрения любого стандарта», — пишет журнал «Экономик энд политикал уикли». «По крайней мере, — продолжает журнал, — если говорить об Андра-Прадеш, насилия против хариджансов нельзя объяснить одной только кастовой ненавистью. Они являются признаком новых напряжений и конфронтаций в деревне» [«Экономик энд политикал уикли», 27.IV.1968, с. 668].

О том, насколько каста может деформировать классовые противоречия, извратить их, свидетельствует корреспонденция того же журнала из Теленганы. Теленгана в военные годы стала объектом миграции землевладельческой касты камма. Земля здесь стоит в четыре-пять раз дешевле, чем в других районах Андра-Прадеша. Поэтому многие крестьяне продают свою землю в обжитых районах и покупают ее в Теленгане. Благодаря своим навыкам, а также наличию определенного количества свободных денег пришельцы быстро богатеют и становятся влиятельными членами местной элиты.

Но камма составляют незначительное меньшинство среди населения Теленганы, к тому же являются чужеродным элементом. Поэтому классовая неприязнь низших и безземельных каст обрушивается в первую очередь на них. «Если бы мигранты принадлежали к касте редди, реакция местных жителей Теленганы не была бы столь острой и мигранты, возможно, были бы ассимилированы местной кастовой структурой, — пишет корреспондент. — Но, составляя чуждый элемент для местной кастовой структуры, а также резко выделяясь из большинства населения своим имущественным положением, пришельцы становятся объектом острой кастовой неприязни. Этому способствует и политика местных высших и зажиточных каст, которые стремятся переключить внимание бедных и низких каст на иммигрантов, разжечь вражду по отношению к ним. В итоге в районах Теленганы сложилось положение, угрожающее жизни и имуществу переселенцев» [«Экономик энд политикал уикли», 8.III.1969, с. 455—456].

Каста влияет не только на содержание и формы проявления социальных конфликтов. Она определяет состав и облик групп, участвующих в конфликте. Дело в том, что капитализм, будучи обществом бессловесным, только формально предоставляет всем группам традиционного типа равные возможности занять любые позиции в системе капиталистических отношений. В действительности место конкретных каст в социальной стратификации буржуазного общества предопределено всей суммой существующих обстоятельств. Здесь играют роль и исходные социальные

позиции, материальное и социальное положение, культура, социально-психологические особенности и т. д. Эти многочисленные факторы не обязательно действуют в одном направлении. Какие-то особенности и черты касты могут способствовать ее включению в новую систему отношений, другие, напротив, могут сыграть роль труднопреодолимых препятствий. Если говорить о кастах различных варновых групп, то нетрудно заметить, что брахманы, одна из наиболее обеспеченных и привилегированных групп традиционного общества, располагающая значительной недвижимой и движимой собственностью, имеют больше шансов, превратив собственность в капитал, влиться в состав имущих, эксплуатирующих слоев буржуазного общества, чем, скажем, шудры. Многовековые традиции грамотности, интеллектуального труда, манипулирования общественным мнением облегчают брахманам доступ в сферы современного бизнеса, управления, образования, науки и политики. Не случайно еще в колониальный период они в числе первых воспользовались плодами европейского образования, захватили среди индийцев монопольное положение в государственном аппарате. Но ритуальные ограничения и статусное чванство, столь характерные для высоких в ритуальном отношении каст, помешали многим джати брахманов в полной мере использовать эти возможности в ряде «подлых» и оскверняющих занятий.

Чистокровные кшатрии, потомки правящих родов, располагали не меньшими, если не большими материальными возможностями для крупномасштабной предпринимательской деятельности. Однако традиции аристократического образа жизни, презрение к накопительству, расточительность сослужили им в этом отношении плохую службу. Еще в период британского правления многие кшатрийские роды пришли в упадок. Сохранили свои позиции только те, которые стали вассалами британской короны или отказались от престижной расточительности.

В наиболее благоприятных условиях, пожалуй, оказались торгово-ростовщические касты вайшьев, располагавшие значительными денежными средствами, имевшие навыки в торговле и финансовых операциях. Капитализм открыл перед ними практически неограниченные по сравнению с предыдущим периодом возможности для предпринимательства и обогащения. Наряду с брахманами они стали костяком формирующейся национальной буржуазии и средних слоев. Ремесленным кастам вайшьев и шудр пригодились их трудовые навыки, которые нашли применение в сфере современного промышленного производства, хотя слабые исходные материальные позиции не позволили основной их массе подняться выше мелких предпринимателей и квалифицированных рабочих. Интересные данные по этому вопросу приводит М. Б. Дешмукх (табл. 13).

Из данных М. Б. Дешмукха следует, что, будучи вытолкнут из традиционной социальной системы, ткач-ремесленник попы-

Таблица 13

Влияние касты на городские занятия рабочих-мигрантов *

Традиционное занятие в деревне	Число лиц	Занятие в городе	Число лиц
Ручное ткачество	38	Работа на текстильных фабриках	9
Маслобойный промысел . . .	6	Работа на маслобойных фабриках	3
Плотничьи и кузнечные работы	4	Работа на строительстве . . .	13
Каменщики	9	» »	
Плетение корзин и матов . .	8	Кули на фруктовом базаре .	8
Выделка шкур животных . .	2	Ремонт и чистка обуви . . .	2

* [Дешмухх, 1956, с. 178].

тается найти работу на текстильной фабрике; плотника, кузнеца и каменщика судьба скорее всего приведет на строительство, а чамар, традиционным занятием которого является выделка кож, будет и впредь держаться поближе к кожевенно-обувному делу.

В самом неблагоприятном положении оказались низшие, неприкасаемые касты. Капитализму, особенно на первых порах, они не могли предложить ничего, кроме своей рабочей силы. Поголовная неграмотность, культурная отсталость, узаконенная нищета и всеобщее презрение открывали этой категории населения только один путь — путь неквалифицированного рабочего в сельском хозяйстве, строительстве, на железной дороге, фабрике, заводе и т. д. Однако трудолюбие, упорство, невзыскательность к условиям существования, неортодоксальность отверженных сегодня начинают приносить свои плоды. В годы независимости многие низшие касты добились немалых успехов в области образования — в одной из немногих областей, которая оказалась для них доступной. По уровню грамотности отдельные джати бывших неприкасаемых сегодня соперничают с высокими кастами, и это обстоятельство во многом объясняет рост их гражданского самосознания, повышение социальной и политической активности.

Генетическая связь касты и класса, ритуального ранга и позиции в классовом обществе подтверждается многочисленными конкретными обследованиями. Одно из них — работа В. Натха «Новая деревня», опубликованная в нескольких выпусках журнала «Экономик энд политикал уикли» за 1965 г. В. Нахт принял комплексное обследование деревни Джитпур, расположенной в 25 милях от г. Лудхианы (Панджаб). Джитпур — многокастовая деревня с населением 1850 человек. Всего в ней

насчитывалось 299 хозяйств, среди которых группа высших каст — махаджанов (брахманы, кхатри и арора) включала 46 домохозяйств (289 человек), джаты — 105 хозяйств (780 человек), группа ремесленников рамгария-мистри (кузнецы, каменщики, плотники) и прочих ремесленников (дарзи-портные, кумбхары-горшечники, наи-цирюльники, джиуры-водоносы, тели-маслобойщики, гуджары-скотоводы) — всего 15 хозяйств (92 человека), хариджаны (рамдасия, балмики, джулаха) — 87 хозяйств (517 человек). Кроме того, в деревне к моменту обследования проживало девять семей базигаров (кочевники, временные жители деревни) численностью 48 человек. В. Натх относит Джитпур к числу передовых деревень, которые уже вовлечены в систему рыночных отношений, используют достижения науки и техники. Деревня связана хорошей дорогой с рынками.

Несмотря на то что процессы социальной дифференциации уже нарушили однородность кастовых групп деревни, тяготение каст к определенным социальным слоям в Джитпуре прослеживается достаточно хорошо. Махаджаны отличались самой высокой грамотностью (49% махаджанов свыше 15 лет — грамотны). Они лучше всего приспособились к новым условиям и ориентируются на современный сектор экономики деревни. Только 18,8% махаджанов занимались обработкой земли. Остальные — лавочники, технические специалисты и т. д. Квалифицированный труд практиковали 70,9% махаджанов, проживающих в деревне. Характерно, что махаджаны — одна из наиболее подвижных групп населения Джитпура. Эмигранты среди них составляли 62,5% к числу занятых в деревне. Основными занятиями махаджанов Джитпура в городе были служба в административном аппарате и свободные профессии (60,0% эмигрантов), служба в армии (33,3%). Джаты — землевладельцы и земледельцы. 91% домохозяйств джатов имели собственную землю. На их долю приходилось 95,6% земельных угодий деревни. 94,2% работающих джатов были заняты обработкой собственной земли, 2,5% — лавочники и ремесленники. Доля мигрантов у джатов относительно невелика — 19,9% к числу занятых в деревне. 58,5% мигрантов служили в армии, 26,8% составляли квалифицированные рабочие (включая шоферов), 14,6% — «белые воротнички» и лица свободных профессий.

«Чистые» ремесленники — рамгария — почти сплошь специалисты, работники сферы обслуживания, торговцы (92,7%). Мигранты (25,5% от числа занятых в деревне) — квалифицированные городские рабочие. Низкие ремесленники — на две трети работники наемного труда в сельском хозяйстве, в мастерских и предприятиях обслуживания. Пятая часть их держат мелкие лавки. Хариджаны в основном представляют сельский пролетариат: 83,5% их — неквалифицированные рабочие, 4,6% — квалифицированные рабочие и 7,3% — рабочие сферы обслужи-

Таблица 14

Экономическое и социальное положение населения г. Агры
в зависимости от кастовой принадлежности *,

%

	Касты по группам		
	высшие	средние	низкие
Распределение работающих по типу занятости			
управленческий аппарат . . .	5,3	1,1	0,5
специалисты	20,7	26,1	67,5
административный аппарат . .	2,4	0,2	0,2
служащие	12,2	2,2	0,7
торговля и смешанные занятия	36,0	25,7	9,2
низший технический персонал	6,7	3,8	1,4
обслуживание	16,7	40,9	20,5
Всего . . .	100,0	100,0	100,0
Распределение занятых по типам найма			
постоянная работа	42,8	31,1	27,9
временная работа	14,2	8,6	5,0
сезонная работа	2,2	4,9	5,8
поденная работа	39,9	54,6	60,2
не дали ответов	0,9	0,8	1,1
Всего . . .	100,0	100,0	100,0
Распределение занятий по квалификации труда			
квалифицированный труд . . .	51,5	30,3	45,2
полуквалифицированный труд	24,6	23,2	18,3
неквалифицированный труд . .	23,0	45,7	35,4
не дали ответов	0,9	0,8	1,1
Всего . . .	100,0	100,0	100,0
Среднемесячные доходы семьи (рупии)			
до 30	3,6	11,0	7,7
31—60	18,9	39,2	40,6
61—100	29,6	31,6	31,1
101—250	27,6	15,5	13,8
251—500	17,0	2,6	2,7
более 500	3,3	0,1	0,1
Годовой доход на душу населения (рупии)	403,7	299,3	262,1
Имеют оплаченные отпуска по отношению ко всем работающим по найму	48,9	20,2	14,3
Не уверены в прочности своего положения на работе	7,0	15,8	17,4

* [Чаухан, 1966, с. 284].

Таблица 15

Каста и социальное положение
(завод металлорежущих станков и завод двигателей в г. Пуне) *

Каста	Категории занятости					всего
	управлен- ческий аппарат ¹	высший техниче- ский и админист- ративный аппарат ²	низовой техниче- ский аппарат и «белые во- ротнички» ³	квалифици- рованные рабочие ⁴	неквалифи- цирован- ные рабочие ⁵	
Брахманы	4	11	18	7	—	40
Маратхи и мали .	—	3	11	12	18	44
Ремесленные ка- сты	1	—	3	16	—	20
Касты слуг	—	—	1	8	6	15
Остальные касты и выходцы из племен	—	1	—	2	1	4
Угнетенные касты	—	—	1	3	16	25
Всего	5	15	34	53	41	148

* [Статус, 1967, с. 35].

¹ Основная зарплата — свыше 1000 рупий в месяц.

² Основная зарплата — от 400 до 1000 рупий в месяц.

³ Основная зарплата — от 175 до 400 рупий в месяц.

⁴ Основная зарплата — от 150 до 400 рупий в месяц.

⁵ Основная зарплата — до 150 рупий в месяц.

вания. 12,4% хариджанов старше 15 лет умеют читать и писать (см.: Натх, 1965, с. 749—750].

Тенденция, описанная В. Натхом на микроуровне, прослеживается и в общеиндийском масштабе. Л. А. Гордон, проделавший исключительно интересный расчет религиозно-кастового состава классов и социальных групп в Индии, приходит к следующему выводу: «Привилегированные прослойки деревни, охватывающие только около четверти сельского населения, наполовину принадлежат к высшим и средним кастам. Наоборот, кастово приниженные группы крестьянства (низшие и регистрируемые касты) образуют главную массу наиболее угнетенных социальных прослоек деревни — на их долю приходится более трех четвертей сельскохозяйственных рабочих и две трети издольщиков» [Гордон, 1965, с. 213].

О связи касты с социальным положением городского населения можно судить лишь по некоторым косвенным данным. Так, согласно П. Ч. Мальхотре, в г. Бхопале душевой размер доходов высших каст в два раза превышает уровень дохода хариджанов и на 80% выше доходов ремесленных каст [Мальхотра, 1964, с. 334].

Лучшим исследованием положения различных кастовых

групп в социальной структуре индийского города и по количеству показателей, и по размеру выборки (22 тыс. семей) остается работа Д. С. Чаухана, посвященная Агре. К сожалению, она не включает в себя многочисленную категорию «самостоятельных» хозяев и относится только к лицам, работающим по найму (табл. 14).

Высшие касты по типу занятости, по видам найма, квалификации, доходам, по уровню социального обеспечения и т. д. занимают привилегированное положение. Им в наибольшей степени свойственна уверенность в завтрашнем дне.

В последние годы в Индии было проведено несколько обследований фабрик и заводов. Результаты обследований показывают, что даже на современных крупных предприятиях высшие касты держат в своих руках ключевые позиции в управленческом аппарате, высшем техническом и административном персонале. Они составляют основу квалифицированных рабочих и «белых воротничков». Что же касается низких каст, то они относятся в основном к категории неквалифицированных рабочих. Вместе с тем обращает на себя внимание тот факт, что низкие касты уже составляют заметную прослойку среди квалифицированных рабочих (табл. 15).

«В городе,— считает Л. А. Гордон,— тенденция к сосредоточению выходцев из высших каст в составе господствующих классов также не вызывает сомнения. Об этом свидетельствуют их пропорционально большой удельный вес среди интеллигенции, чиновничества, торговцев. В рядах городского пролетариата и полупролетариата доля этих групп (в особенности членов высших каст) сравнительно невелика. В то же время выходцы из низших каст и мусульмане среди городских рабочих и ремесленников представлены относительно полнее, нежели в общей массе населения. Как известно, большая часть городских ремесленников принадлежит к средним кастам. Следовательно, среди собственно рабочих удельный вес людей, относящихся к низким кастам, еще выше» [Гордон, 1965, с. 213].

Каста оказывает воздействие на формирование не только основных классов, но и социальных групп меньшего масштаба. Х. А. Гоулд пришел к выводу, что представитель высокой касты при прочих равных условиях всегда имеет больше шансов «выбиться в люди», чем член низкой касты. Этому способствуют его более благоприятное материальное положение, более высокое образование, связи и т. д. «В целом,— пишет Х. А. Гоулд,— выходец из более высокой касты: 1) имеет больше возможностей пройти соответствующую интеллектуальную подготовку; для него получение образования по сравнению с выходцами из низших, большей частью неграмотных каст связано с минимумом проблем;

2) имеет больше шансов на материальное благополучие, что дает возможность обеспечить все необходимое для современно-

то образа жизни и покрыть расходы, связанные с продвижением наверх;

3) имеет возможность использовать более широкую и более организованную сеть непотизма и личные связи для продвижения по службе;

4) даже его внешность (более светлая кожа, более правильные черты лица), а также воспитание обеспечивают ему большее расположение общества.

Короче, высокий кастовый статус обычно дает человеку больше шансов для занятия высоких социальных позиций по сравнению с выходцем из касты низкого статуса» [Гоулд, 1963, с. 430].

Даже малочисленные и разрозненные данные, которыми мы располагаем, позволяют заключить, что высшие слои индийского общества, задающие тон в экономической, интеллектуальной и политической жизни страны, тоже, как правило, принадлежат к числу высоких или по крайней мере «чистых» каст. Х. А. Гоулд, изучавший индийские элиты, пришел к определенному выводу: «Современная элита Индии в подавляющем большинстве происходит из высоких и почти никогда из числа „нечистых“ каст. С другой стороны, современные низкие классы и классы, занятые физическим трудом, наглядно демонстрируют обратную тенденцию» [Гоулд, 1963, с. 430—431].

Так, из 30 семей, отнесенных Х. А. Гоулдом к деловой и интеллектуальной элите г. Лакхнау, ни одна не занимала статуса ниже вайшья. В большинстве случаев это были брахманы, раджпуты, кхатри, каястхи или бания [Гоулд, 1963, с. 431]. Йогендра Сингх пишет о становлении «деловой» элиты Индии: «Бания, джайны (традиционные торговцы и ростовщики) и некоторые каястхи преобладали среди брокеров в районе Калькутты, парсы, бания и джайны контролировали этот вид бизнеса в Бомбее, четтиары — в Мадрасе. Как и все прочие элиты, эта верхушка деловых людей происходит главным образом из верхней части кастовой структуры... Большинство из них принадлежит к торговым кастам Индии и поэтому их трансформация не означает радикального разрыва с традиционной социальной структурой» [Сингх И., 1973, с. 151, 152].

Результаты обследования состава профсоюзного руководства в г. Бомбее, проведенного Институтом социальных наук им. Татты в 1958 г., показывают, что из 45 опрошенных руководителей 29 были брахманами, три — бания, три — маратхами, три — каястхами, два — христианами и один — мусульманином. (Общинную принадлежность трех лидеров установить не удалось). В 1960 г. институт провел второе обследование, которое выявило, что из 64 руководителей профсоюзов 28 были брахманами, 11 — каястхами, 11 — кшатриями, шесть — христианами и только один лидер был выходцем из «регистрируемой» касты [Кроуч, 1966, с. 30]. Х. Кроуч считает, что главными причинами пре-

обладания брахманов в профсоюзном руководстве являются их более высокое образование и высокий престиж в обществе. Рабочие часто предпочитают брахманов в роли своих вожakov еще и потому, что эти касты в меньшей степени представлены среди предпринимателей [Кроуч, 1966, с. 31].

Для нас особый интерес представляет слой людей, занимающих ведущее положение в органах государственной власти. Это руководители «новых» сельских, окружных, дистриктных панчаятов, члены кабинетов министров индийских штатов и центрального правительства. Составу руководства панчаятов посвящена книга В. М. Сирсикара «Сельская элита в развивающемся обществе» [Сирсикар, 1970]. Из данных, собранных автором по трем дистриктам Махараштры (Сатара, Аурангабад и Акола) в 1967—1968 гг., видно, что удельный вес маратхов среди лидеров панчаятов примерно в два раза превышает их долю среди населения. И наоборот, хариджаны и представители других «отсталых классов» в руководстве панчаятами недопредставлены вдвое [Сирсикар, 1970, с. 39—40].

На преобладание высоких каст в системе власти деревенской Индии указывал также К. Кришна. Анализируя данные об итогах трех выборов в сельские панчаяты в Уттар-Прадеше, он писал: «Высокие касты в обследованных деревнях составляют 26,3% населения, тогда как доля их представителей в панчаятах после трех выборов равнялась 45,7, 36,5 и 38,4% соответственно. Если сравнить представительство средних каст в панчаятах с их долей в населении (31,7%), то оно было значительно ниже. После первых выборов оно составило 20,5%, после вторых — 29,1 и после третьих — 27,9%» [Кришна, 1967, с. 297, 298].

По мнению исследователей, каста является важным фактором формирования правящей элиты и на уровне штата. А. Бетей отмечает, что кабинет министров бывшего штата Майсур формировался в основном из лингайтов и оккалига. В правительстве штата Махараштры всегда преобладали маратхи, занимающие господствующее положение и составляющие самую крупную кастовую общину среди населения штата [Бетей, 1969, с. 204—228].

Связь касты с государственной элитой не обрывается на уровне штата. Зnamenательно, что высший пост в центральном правительстве — пост премьер-министра до сих пор занимали выходцы из высоких (брахманских) каст.

Итак, генетическая связь между кастами и современными классами, между кастами и различными группами внутри классов не подлежит сомнению. Основные классы — буржуазия, пролетариат, прослойки внутри классов и вне их — интеллигенция, бюрократия, политическая элита и т. д. формируются на базе каст определенного статуса. Вместе с тем нельзя не видеть, что конкретные статусы конкретных каст, измеряемые на

шкале местной иерархии, для формирования современной социальной структуры не имеют решающего значения. Играть роль варновые и даже более крупные градации — принадлежность к категориям «дваждырожденных» или «единождырожденных». Поэтому для кастового общества процесс классообразования сопровождается по крайней мере двумя важными последствиями. С одной стороны, он как бы сближает касты одной категории. Принадлежность к одной из принципиально различных страт буржуазного общества — эксплуататоров или эксплуатируемых — создает новые узы социальных интересов, пересекает границы конкретных джати, снижает значение традиционных кастовых различий. И напротив, этот процесс закрепляет традиционную пропасть между категориями «дважды-» и «единождырожденных». Статусное превосходство одних и неполноценность других наполняются новым содержанием, подкрепляются новыми манифестациями. В известном смысле эти различия становятся глубже и непреодолимее.

Каста — местная, локальная группа. Поэтому конфигурация конфликтующих сторон — участников конфликта меняется от района к району. В одном месте «набор» имущих и неимущих каст один, в другом — другой. В этом, в частности, кроется одна из причин того, как «критическая» ситуация, сложившаяся в одном районе, не обязательно вызывает цепную реакцию в соседних районах, не говоря уж о стране в целом. Конфликт может локализоваться, не получив дальнейшего развития и не распространяясь на новые территории.

Форма выражения социального конфликта меняется не только от района к району, но и в зависимости от его масштабов, географических рамок. На местном уровне выразителями конфликта чаще всего выступают конкретные джати. Но в масштабах более крупного района это будут группы близких каст, более или менее совпадающие с варновыми подразделениями. По мере прогрессирующего раскола индийского общества на два антагонистических лагеря — имущих и неимущих, эксплуататоров и эксплуатируемых — конфликт в общенациональном масштабе все больше оформляется в виде противоречий между «чистыми» и «нечистыми».

В конечном счете соотношение кастового и классового как в формах выражения социального конфликта, так и в персонализации, если так можно выразиться, его действующих лиц зависит: а) от степени формирования классов, от их социальной, политической и идейной зрелости и б) от масштабов социума, в рамках которого проявляется конфликт.

Эти переменные не связаны между собой причинной зависимостью. Например, в индустриальном центре могут быть представлены вполне развитые группы современных классов, тогда как в масштабах, скажем, района или штата социальные противоречия могут выражаться в кастовых формах.

Поскольку в реальной жизни и сами классы, и их региональные и социальные подразделения демонстрируют различную степень зрелости, а комплекс социальных отношений представляет собой сложное сочетание региональных и общенациональных отношений, классовые конфликты в Индии являют исследованием бесчисленное множество вариантов.

Но следует ли из этого, что пример Индии отрицает общие закономерности развития капитализма, сопровождающегося формированием классов и нарастанием классовой борьбы? Этот вопрос не академический. Сегодня в Индии и за рубежом есть немало ученых, не обязательно антикоммунистов, которые, не будучи в состоянии понять сложную диалектику взаимодействия между кастой и классом, провозглашают тезис о том, что для Индии марксистская теория классов неприменима, что классов в Индии нет и не может быть, что единственной формой социальной стратификации здесь служит каста, которая «подмяла» под себя класс, и т. д. Так, провозгласив в принципе правильный тезис о том, что в индийском обществе классовые конфликты смягчаются и искажаются кастовыми отношениями, Д. П. Мукерджи приходит к выводу, что в Индии «кастовое общество... воспрепятствовало формированию классов и подчинило себе все формы классового сознания» [Мукерджи Д. П., 1961, с. 29].

Признавая всю сложность социальных противоречий в сегодняшней Индии, высокую степень засоренности классовых противоречий кастовыми элементами, было бы грубой ошибкой не видеть общей тенденции развития, которая состоит в том, что в процессе своего конституирования класс постепенно поглощает, «переваривает» касту. Процесс этот протекает в форме укрепления солидарности между кастовыми группами на основе общеклассового интереса, в сглаживании, разрушении многих межкастовых перегородок. Он сложен и требует немало времени, но он происходит.

Легче всего поддаются разрушению предрассудки, основанные на различиях в культуре и образе жизни, проявляющиеся в разного рода запретах на взаимное общение. Особенно это заметно в городах. Вместе с тем «ядро» касты — эндогамия — демонстрирует наибольшую устойчивость. Родственные связи, скрепляющие касту и оформленные эндогамией, вероятно, сохраняют свое значение еще долго. Но они не обязательно останутся непреодолимым препятствием для дальнейшего вызревания классов. Конкретные социологические исследования свидетельствуют о серьезных сдвигах в общественном сознании в первую очередь городского, но также и сельского населения. Они показывают, что значение эндогамии все больше ограничивается сферой брачных, семейных отношений, а ее роль в формировании социально-экономических интересов и мотивации политических действий ослабевает.

Об этом говорят также классовая расстановка сил в сегодня-

няшной Индии, классовый характер ее государства, классовые столкновения и антагонизмы, в которых друг другу противостоят не столько отдельные кастовые группы, сколько социальные классы — пролетариат и буржуазия, представленные политическими организациями общиндийского масштаба.

Конкретные условия существования классов определяют разные темпы и разный характер их развития. В среде промышленной буржуазии как наиболее грамотной и культурной части общества процесс консолидации во многих отношениях должен протекать быстрее. Рабочему классу изживать эти предрассудки труднее из-за его отсталости, забитости, из-за непрерывного пополнения его рядов за счет новых пришельцев из деревни. Но сами условия его труда и жизни, потребность борьбы за свои интересы служат могучим стимулом для преодоления кастовых перегородок. Устойчивее всего эти предрассудки в разного рода промежуточных слоях — среди мелкой буржуазии, ремесленников, некоторых групп интеллигенции и т. д. Именно они сегодня являются главными носителями кастового коммунализма, социальной опорой коммуналистских организаций и партий.

Процесс превращения «класса в себе» в «класс для себя» требует ликвидации многих важных функциональных связей, психологических межкастовых перегородок, отмирания традиционных межкастовых противоречий и предрассудков. Интеграция касты в класс, утрата ею роли группы социальных интересов в конечном счете так или иначе должны сказаться и на ее системообразующей связи — на кровном родстве, на эндогамии и т. д. Но, и это очень важно, сам по себе процесс классообразования прямо и непосредственно не отрицает родственной связи. Она остается в стороне от направления «главного удара», и мы вправе предположить, что каста как группа родственников, как ячейка биологического воспроизводства человека, как этнокультурный институт переживет касту как группу социальных интересов.

РАЗВИТИЕ ФОРМ КАСТОВОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

Изменение функций касты в современном обществе влечет за собой и изменение ее организации. В деревне кастовая община соседства все еще остается важнейшей формой кастовой организации. Вместе с тем растущая плотность населения, купля-продажа земли и жилья, отлив сельских жителей в города, приход на их место из других районов людей, пусть даже принадлежащих к одной и той же джати, нарушают систему отношений между обитателями кастовых кварталов (мохалла и т. д.), ослабляют их общинные связи. А. Бетей в книге «Каста, класс и власть» рассказывает, что по мере того как земля в деревне

Таблица 16

Расселение каст в деревне Тиягасамугирам
(дистрикт Танджор, Тамилнаду)*

Каста	Проживало в кастовых кварталах					
	брахманов	сонаров **	падаячи **	палли падаячи **	париев	всего
Брахманы	13	—	—	—	—	13
Сонары	—	10	—	—	—	10
Падаячи	—	4	58	22	—	84
Палли падаячи	—	—	—	23	—	23
Плотник	—	—	1	—	—	1
Брадобрей	—	—	—	1	—	1
Парии	—	—	—	—	44	44

* [Сиверстен, 1963, с. 34].

** Касты, относящиеся к варне шудр.

Срипурам стала все больше переходить в руки жителей города и других деревень, которые занимали дома бывших землевладельцев, община соседства брахманов в аграхараме (так называется на юге Индии блок, населенный брахманами) начала угасать. Показателем этого являются ослабление общинного чувства, угасание интереса к общинной жизни, падение авторитета и влияния панчаята [Бетей, 1966]. Еще более интенсивно этот процесс происходил в тех случаях, когда общины соседства утрачивали кастовую однородность. Д. Сиверстен, обследовавший деревню в штате Тамилнаду, зафиксировал один из этапов этого процесса (табл. 16).

Д. Мудирадж, изучавший расселение каст в 11 деревнях Теленганы (Андрха-Прадеш), нашел, что нарушение кастовой однородности в кастовых кварталах зашло уже достаточно далеко. В этих деревнях в смешанных кварталах насчитывалось 1072 хозяйства, т. е. 32%, а в отдельных деревнях их доля поднималась до 36,7%. Среди населения этих кварталов Д. Мудирадж насчитал 20 каст: брахманы, джангамы (шиваитские жрецы), сатани-ийавары (вишнуитские жрецы), комати (вайшьи), капу (земледельцы), велама (земледельцы), голла (пастухи), гандла (выжимальщики масла), сале (ткачи), банджары (торговцы скотом и зерном), куммари (гончары), каммара (кузнецы), канчара (медники) и уппары (каменщики). Было зарегистрировано семь случаев, когда брахманы жили рядом с небрахманами. Вместе с тем Д. Мудирадж обнаружил, что в 68,7% случаях ритуальная дистанция между живущими рядом семьями была минимальной. Автор подчеркивает, что он не зафиксировал ни единого случая, когда члены каст, стоящих на противоположных концах статусной иерархии, например

брахманы и неприкасаемые, жили рядом [Мудираддж, 1973, с. 13—18]. «Все улицы, кроме улицы брахманов и колонии париев (в деревне Тиягасамутирам.— А. К.),— пишет Д. Сиверстен,— населены более чем одной кастой. Но несмотря на это, все кастовые группы живут в строгой социальной сегрегации» [Сиверстен, 1963, с. 33]. Эволюция кастовых общин соседства в деревне подтверждает высказанную ранее мысль о тенденции снижения ритуальных барьеров между кастами внутри больших категорий «дважды-» и «единождырожденных» и сохранении, если не усилении их между этими двумя группами.

Кастовые общины соседства сохраняются и в городе. Они есть в так называемых малых, или сельских, городах, которые можно отнести к разряду доиндустриальных городов, и в развивающихся городах административного и торгово-промышленного типа — Агре, Дели, Канпуре и даже в таких гигантах, как Калькутта или Бомбей [см.: Куценков, 1972].

Похоже, что наличие кастовых общин соседства в городе пока еще мало зависит от масштаба и характера городских поселений. Некоторые социологи высказывают предположение, что наличие или отсутствие кастового соседства в современном городе связано с ритуальным рангом: чем он ниже, тем больше вероятности сохранения кастового соседства. Это аргументируется тем, что низкие касты, как наиболее забытые и угнетенные, острее ощущают шаткость своего положения, а следовательно, должны стремиться к большему внутреннему единству. Однако исследования Х. Доши (1968), Р. Джаярамана (1964) и других показывают, что кастовая община соседства как форма кастовой организации присуща городским кастам всех рангов, хотя у низких каст она встречается чаще. Дело в том, что низкие касты, не связанные собственностью в деревне, стремящиеся вырваться из системы традиционных отношений, обрекающей их на унижения и неравенство, проявляют большую склонность к миграции. В городах они селятся вместе, как правило на окраинах, в районах трущоб. Но это соседство уже иного типа по сравнению с тем, что является пережитком социальной организации традиционного города. Низкие касты не имеют в нем корней, не связаны с другими соседствами отношениями джаджмани и т. д. Это транзитные пункты, зоны адаптации деревенских жителей к городским условиям. Прочное включение в сферу городской экономики сопровождается перемещением их обитателей в районы официальной застройки. Другое дело, что для значительной части жителей трущоб этот момент может не наступить никогда. Но важно то, что состав кастовых общин соседства нового типа постоянно меняется. И эта текучесть в отличие от традиционных мохалла является их имманентной чертой. И хотя многие такие поселения представляют собой достаточно хорошо организованные общины, это — более рыхлые, менее прочные и устойчивые образования. Часто их существо-

вание обрывается в один день — государство ведет борьбу с самовольным строительством и с трущобами.

Дезинтеграция кастовых общин соседства в городе приняла более широкие размеры, чем в деревне. Однако, как и в деревне, этот процесс протекает достаточно противоречиво — одни общины быстро размываются, угасают, другие, напротив, сохраняются и даже активизируются. Х. Доши описывает две улицы — два «пола», населенные одной и той же кастой пателей-кадава в г. Ахмадабаде. В начале нашего века обе улицы выглядели совершенно одинаково: они представляли собой организованные общины, во главе которых стояли панчаяты, осуществлявшие эффективный контроль над жизнью их обитателей. По прошествии нескольких десятков лет одна улица-община (условно пол «А») сохранила кастовую однородность жителей и традиционную организацию: панчайт регулярно собирается на заседания, его решения столь же обязательны, как и прежде. Другая же улица (пол «Б») потеряла кастовую гомогенность и фактически утратила общинную организацию: панчайт собирается редко, а его решения никем не принимаются всерьез [см.: Доши, 1968].

Поскольку одна и та же городская среда по-разному влияет на разные кастовые группы соседства, возникает мысль, что некоторые общины в состоянии выработать защитный механизм против разрушительных воздействий. Наличие такого механизма отмечает в своем исследовании Х. Доши. Жители пола «А» в г. Ахмадабаде, свидетельствует автор, предприняли все меры для того, чтобы не допустить притока мигрантов на свою территорию. Кастовый панчайт ввел правило, в соответствии с которым продажа домов на улице должна производиться только с одобрения касты. Тем самым практически был установлен запрет на переход недвижимости к представителям других каст. В дополнение был введен высокий налог на продажу и аренду домов, который имел целью затруднить выезд старожилов и въезд чужаков. В итоге состав семей в поле «А» не претерпел изменений, его жители по-прежнему хорошо знают друг друга, между ними поддерживаются личные контакты и сохраняется чувство принадлежности к одной общине.

Но постоянство кастового состава жителей — только объективное условие сохранения кастовых общин соседства. Процессы развития города, появление новых интересов, сфер деятельности и ролей человека ослабляют чувство общности, принадлежности к данному коллективу, если он окажется не в состоянии пойти навстречу этим новым потребностям и интересам людей.

Сохраняющиеся общины соседства идут именно по этому пути. Так, патели-кадава пола «А» в г. Ахмадабаде создали свою молодежную организацию «Ювак мандал», которая содержит библиотеку, аптечку, организует просмотр кинофиль-

мов, экскурсий. Во время индо-пакистанского вооруженного конфликта 1965 г., когда в городе было введено затемнение, члены молодежной организации охраняли улицу в ночное время, передавали жителям инструкции властей, снабжали их информацией о ходе военных действий. Молодежная организация следит за успеваемостью учеников в школе, оказывает им помощь в учебе и присуждает премии наиболее успевающим [Доши, 1968]. Большое распространение в общинах соседства получает филантропическая деятельность. В 1954 г. только в Большом Бомбее насчитывалось 1700 таких филантропических организаций, принадлежавших 87 кастам [Гхурье, 1969, с. 447].

И все же, несмотря на различного рода защитные меры, предпринимаемые общинами соседства, территориальное распыление касты усиливается. Этот тип кастовой общности и организации в конечном счете обречен на исчезновение под напором территориальной и социальной мобильности.

Распыление касты влечет за собой крутую ломку ее традиционного механизма управления, снижает роль личностных связей, ослабляет формальный и неформальный контроль за поведением ее членов. По мере распыления касты и расширения ее интересов и функций роль базисной организации все больше переходит к более крупным подразделениям, не обязательно связанным соседскими отношениями, таким, как кланы, готры и т. д.

Резко повышается роль джати и органа ее управления — общекастового панчаята. Последний берет на себя инициативу «собрания» автономных подразделений касты и интеграции их в единую организацию. Эта организация касты часто копирует административную структуру. Если район расселения касты совпадает с территорией штата, то его столица и будет местонахождением центрального органа управления, ее общекастового панчаята. В центрах дистриктов располагаются руководящие органы более низкого уровня и т. д.

Но джати и ее органы управления уже не в состоянии справиться со всем объемом современных функций касты. К тому же интересы касты принимают все более крупномасштабный характер. Это влечет за собой появление новых форм кастовой организации — ассоциаций и федераций, которые в Индии называются одним термином — «сабха» (букв. «общество», «ассоциация»). Теоретически различие между ассоциацией и федерацией провести нетрудно. Ассоциацией принято считать организацию, которая не выходит за рамки кастовой эндогамии. Федерация создается на базе нескольких джати, т. е. она пересекает рамки эндогамии, а нередко и границы этнокультурных районов. На конференции «Олд Индия Ядава махасабхи» в 1968 г. присутствовали представители различных джати из Мадхаса, Андхра-Прадеша, Западной Бенгалии, Раджастанхана, Мадхья-Прадеша, Бихара, Панджаба, Харьяны, Уттар-Праде-

ша и т. д. Однако на практике определить, какая сабха является ассоциацией, а какая — федерацией, достаточно трудно, для этого требуется конкретный анализ ее кастового состава.

Ассоциации и федерации следует рассматривать как организации второго порядка. Здесь наряду с прескриптивным принципом рекрутирования действует и принцип добровольности — в этих организациях состоят не все члены касты (если речь идет об ассоциации) или каст (если имеется в виду федерация), а только часть их, самая кастовосознательная и активная. Джати — продукт природы, «сабха» — результат целенаправленной деятельности людей. Джати даже с неразвитым самосознанием все равно останется таковой, тогда как для существования «сабхи» требуется осознанная общность интересов и целей.

Первые «сабхи» появились в Индии во второй половине прошлого века как результат усиления социальной мобильности, роста социальных противоречий и кастового самосознания. Стимулом для их создания у разных каст послужили разные мотивы. Многие «сабхи» были организованы для реформации кастовых обычаев и для достижения более высокого ритуального статуса (санскритизация), другие — с образовательными целями, для повышения материального благосостояния и улучшения социального положения членов касты (вестернизация). Объединяющим началом для формирования «Кшатрия сабхи» в Гуджарате стал их извечный антагонизм с землевладельцами-паттидарами. Основой для создания «сабхи» у джатов Мирута послужила их традиционная военная организация, кумбхары (горшечники) западной части Уттар-Прадеша использовали для этого свои собрания на ярмарках. У ирава Кералы «сабха» возникла в результате деятельности харизматического руководителя в лице религиозного лидера. У тели (маслобойщиков) Ориссы роль организующего начала для создания «сабхи» сыграл общекастовый панчаят.

Сегодня «сабхи» самых различных масштабов, конфигурации и наименований имеют практически все социально активные касты, а ассоциации и федерации превратились в одну из наиболее распространенных форм общественной организации в Индии. И хотя «сабхи» имеют тесную связь с традиционными формами организации касты, они отличаются от них своими функциями, структурой и т. д. Функции кастовых панчаятов различных уровней, как правило, были более разнообразны, чем у ассоциаций и федераций. Если джати создает свою «сабху», то традиционные панчаяты как бы уступают им свои социальные прерогативы, оставляя за собой функции ритуала, поддержания кастовых обычаев и «чистоты», разрешения некоторых споров и т. д.

Цели современных кастовых организаций значительно уже,

чем у традиционных джати. Согласно К. К. Верме, в деятельности одной из старейших и крупнейших кастовых федераций — «Олл Индия курми кшатрия махасабха» прослеживаются четыре основных направления:

1. «Махасабха» ставит своей задачей содействие разработке генеалогии курми, которые якобы берут свое начало от богов Рамы и Индры, принятия санскритских ценностей и символов. Она стремится убедить курми в необходимости отказа от детских браков, отмены запрета на вторичное замужество вдов и снижения расходов на свадьбы.

2. «Махасабха» ратует за создание общего денежного фонда, кредитных кооперативов, за строительство общественных зданий, школ и колледжей, гостиниц, общежитий, детских домов и других учреждений, за организацию бюро по трудоустройству.

3. «Махасабха» выступает за укрепление кастового патриотизма и политическое образование среди курми.

4. Стремясь сплотить и объединить курми, к которым «Махасабха» относит все крестьянские касты страны, эта организация пропагандирует расширение контактов между курми, смешанные браки между подкастами, родственными кастами и даже между неродственными джати [Верма, 1979, с. 51].

Хотя prerogatives кастовых организаций второго порядка значительно уже, чем у традиционных джати и их панчаятов, все же их функции достаточно широки и многообразны. Поэтому для достижения конкретных и более специфических целей джати, ассоциации и федерации нередко создают более специализированные организации — профессиональные (профсоюзы и пр.), культурно-благотворительные, образовательные, спортивные, женские, молодежные и т. д. Например, профсоюз уборщиков в городах Бхивани и Матра, работающих по найму от городских муниципалитетов, сформирован на базе касты балмики. Во многих отношениях такие профсоюзы являются дочерними организациями кастовых панчаятов. Между панчаятами и руководством профсоюзов поддерживаются постоянные контакты. Профсоюзы не принимают решений без согласования с кастовым руководством. Рабочие-девары в г. Мадурай (Тамилнад) работают на многих предприятиях, и везде они организованы в свои особые профсоюзы. Решающую роль в определении их политического поведения играет руководство касты деваров. «Невозможно понять раздробленность профсоюзного движения в г. Мадурай без учета кастового состава рабочего класса», — пишет американский исследователь М. Уинер [Уинер, 1967, с. 402]. Великое множество мелких и мельчайших профсоюзов в Индии и раздробленность профсоюзного движения в целом объясняются помимо всего прочего именно существованием кастовых перегородок.

С развитием политической функции и возрастанием роли по-

литики в жизни каст все большее распространение получают дочерние кастовые политические организации — партии.

Кастовые организации второго порядка обычно регистрируются правительственными органами как добровольные ассоциации, имеют программы и уставы. Их члены платят членские взносы, которые наряду с добровольными пожертвованиями идут на содержание постоянного аппарата. Высшими органами в таких организациях считаются периодические съезды, конференции, ассамблеи. Руководство текущими делами находится в руках центральных органов — президиумов, центральных комитетов, бюро и т. д. Каждая такая организация стремится опираться на сеть низовых ячеек: одни создают первичные организации, другие используют традиционные кастовые коллективы соответствующего уровня. Для принятия решений, формирования органов управления используется демократическая процедура, по крайней мере формально.

С возрастом социальной активности каст глубокие перемены происходят в составе их лидеров. Руководство делами традиционной касты находилось в руках глав наиболее влиятельных родов или семей, причем руководящие посты передавались по наследству. Традиционный лидер должен был обладать рядом необходимых качеств — знать обычаи и ритуалы, быть преклонного возраста, вести праведный образ жизни. По мере умножения функций каст, их секуляризации рядом с наследственными лидерами появляются сначала в роли их советников люди, специализирующиеся на гражданских делах касты. Эти новые лидеры чаще всего избираются на свои посты путем голосования. Постепенно роль профессиональных политиков растет за счет уменьшения авторитета лидеров наследственных.

Харджиндер Сингх, изучавший лидеров в многокастовой деревне Рупнагар (название вымышленное) в Панджабе, пытался выяснить степень специализации сельских лидеров. Он нашел, что в течение двух лет в деревне возникло четыре проблемы, которые требовали коллективного решения: строительство дамбы вокруг сельского пруда, строительство двух дорог, ремонт деревенского дхармшала (приюта для путников) и организация религиозной церемонии в честь бога дождя. Классифицировав лидеров по числу проблем, в которых их слово имело вес, он нашел, что в деревне наибольшей властью все еще пользуется традиционное «харизматическое» руководство, мнение которого учитывалось в решении всех вопросов. Таких лидеров оказалось девять. Но любопытно, что в деревне уже выделились узкоспециализированные лидеры нового типа (10 человек), чье мнение имело наибольший вес в решении одного-двух вопросов [Сингх Хард, 1973, с. 19—26].

Руководство делами кастовых организаций второго порядка все больше сосредоточивается в руках лидеров нового типа —

энергичных, образованных, политически амбициозных, имеющих широкие социальные контакты и связи с правительственными органами, партиями, другими общественными организациями.

Состав президентов «Олл Индия курми кшатрия махасабхи» отражает процесс политизации функций этой организации [Верма, 1979, с. 33]:

Президенты «Олл Индия курми кшатрия махасабхи»

Социальное положение	1894—1908 гг.	1909—1944 гг.	1944—1979 гг.
Землевладельцы и юристы	2	8	—
Махараджи	—	7	—
Государственные служащие	1	1	—
Политические и общественные деятели	—	2	8

В последний период руководство «Махасабхой» осуществляют исключительно профессиональные политики. Но кто бы ни возглавлял различные звенья кастовой организации, ее подлинным хозяином является обуржуазивающаяся кастовая элита. Она финансирует деятельность кастовой организации, навязывает ей свои интересы, приспособливает ее для своих целей. Один из руководителей «Курми махасабхи» признал в беседе, что объединяемые ею региональные «сабхи» находятся «в кармане» у кастовой элиты [Верма, 1979, с. 63].

Новые формы кастовых организаций используют совершенно иной тип коммуникации между руководством и массами. В традиционной джати коммуникация имела преимущественно личностный характер, в современных организациях — безличный. Роль основных агентов коммуникации выполняют средства связи и информации — почта, телеграф, телефон.

Важную роль играет печать — газеты, журналы и т. д. Первые кастовые периодические издания появились в Индии в конце прошлого века. Однако особенно широкое распространение они получили после завоевания Индией политической независимости. Только в 1948 г. в Индии возникло 12 кастовых журналов и газет. С 1948 по 1956 г. индийская пресса пополнилась еще 25 кастовыми периодическими изданиями. В официальном справочнике за 1956 г. числилось 42 кастовых периодических издания [Гхурье, 1969, с. 444]. В 1965 г. только в Гуджарате и Махаращтре из 97 названий ежемесячных журналов 27 приходилось на долю кастовых публикаций, из которых 16 появилось после 1948 г. В районах распространения языка хинди (штаты Мадхья-Прадеш, Раджастан и Уттар-Прадеш) в 1965 г. выходило 434 ежемесячных журнала, из них 51 издавал-

ся кастовыми организациями, 69% этих изданий появились после 1948 г.

Помимо регулярных изданий многие касты выпускают брошюры, памфлеты, листовки, посвященные годовщинам, конференциям и другим памятным событиям в жизни касты. «Установить объем этих изданий не представляется возможным», — отмечает Д. С. Гхурье [Гхурье, 1969, с. 446].

Новые формы кастовой организации делают ее эффективным средством мобилизации масс, что имеет значение для политической деятельности касты.

ПОЛИТИЗАЦИЯ КАСТЫ

«КАСТЕИЗМ» В ПОЛИТИКЕ: ЕГО СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМЫ

Новым и важным направлением эволюции касты является ее политизация — возрастание роли политических функций касты и соответственно усиление кастового фактора в политической жизни страны. Активность касты в сфере политики воспринимается многими исследователями как некая аномалия, как явление чуждое ее природе. Согласно традиционному взгляду, каста как бы создана для того, чтобы спланировать общество, интегрировать его элементы в единую систему, предотвращать или сглаживать социальные противоречия. Однако с подобными взглядами согласиться трудно.

Как и многие другие функции, получившие развитие в современных условиях, политика не есть нечто чуждое для касты. Стремление добиться своих целей политическими средствами — воздействием на политику государства путем включения в систему власти или организованного давления на нее — заложено в природе кастовой общности как социальной группы. Нельзя забывать, что кроме естественного стремления любого социального коллектива к улучшению своих социальных позиций для кастового общества политика имеет самостоятельную ценность: участие в той или иной форме в делах государства, принадлежность к правящему слою — важный детерминант ритуального статуса.

Но условия традиционного общества не благоприятствовали проявлению политического потенциала касты. Деспотические формы правления, жесткие сословные рамки, статусное неравенство предоставляли весьма ограниченное поле для политической деятельности небольшому кругу лиц из высших каст, приближенных к двору правителя. «Политика» могла осуществляться в форме дворцовых интриг. Так, решения деспотов о присвоении кастам ритуальных рангов, о наделении их определенными привилегиями и пожалованиями вряд ли обходились без политических ухищрений подобного рода.

Установление в Индии колониального правления не внесло, особенно на первых порах, существенных изменений в ситуацию: завоеватели узурпировали функции традиционных правителей и приняли на вооружение их методы управления.

Введение принципа выборности при формировании ряда органов управления в результате административных реформ 1919 г. и особенно 1935 г. создало совершенно новую ситуацию. Реформы приоткрыли для индийцев возможность политической карьеры. Поскольку выборы в законодательные и исполнительные советы при английских правителях проводились на курительной основе, они стали мощным стимулом организации общественных групп и усилили коммунализм самого различного толка, в том числе и кастовый.

Широкое развитие кастовый коммунализм получил в годы независимости, когда в стране была установлена выборная система формирования органов власти снизу доверху. Именно в этот период потенциал политической организации, заложенный в касте, получил возможность проявить себя полностью.

Уже первые всеобщие выборы в парламент Индии и законодательные собрания штатов в 1952 г. показали присутствие касты на политической арене страны. Сначала о касте заговорили политики, которые первыми ощутили на себе ее силу и влияние. На большую роль касты в политике сетовали и радикало-конгрессист К. Д. Малавия [Малавия, 1962, с. 6], и консерватор С. К. Патил, и видный деятель Социалистической партии Д. Нараян, и утопист гандистского толка Виноба Бхаве [Прасад, 1957, с. 11]. Влияние касты на политическую жизнь неоднократно отмечал в своих выступлениях Джавахарлал Неру: «Как показали выборы,— говорил он в 1952 г.,— мы слишком сильно подвержены влиянию касты и сектантским соображениям» [цит. по: Гоулд, 1963, с. 434].

На первых порах среди политических деятелей Индии существовало мнение, что выход касты на политическую арену — явление временное, вызванное «неопытностью» индийского избирателя, его непривычностью к демократическим процедурам. Многие полагали, что с усвоением массами основ буржуазной демократии значение касты в политике сойдет на нет. Но ход дальнейших событий не подтвердил этих надежд. Одни выборы следовали за другими, а влияние касты не только не падало, но даже усиливалось. Накануне проведения шестых всеобщих выборов (1980), т. е. спустя почти три десятилетия после первых выборов, признание касты как важнейшего фактора индийской политики стало всеобщим. «В бассейне Ганга борьба за места в Народной палате разворачивается главным образом и преимущественно по кастовым линиям,— писала газета „Хинду“.— Идеология и актуальные проблемы современности занимают второстепенное место в этой борьбе, временами дополняя требования, основанные на касте... Каждая из трех общенациональных партий — Конгресс (И), „Джаната“ и „Лок дал“ (в союзе с Конгрессом или отдельно от него) тратит немало времени, энергии и изобретательности для создания благоприятных для себя кастовых коалиций» [«Хинду», 20.XII.1979].

Газеты предсказывали, что кастовый фактор скажется на итогах голосования особенно сильно в Северной Индии. Но мало кто сомневался в том, что и в других районах страны каста проявит себя, поскольку все предыдущие выборы «показали, как брахманы рыли яму для небрахманов в Махараштре и Мадрасе, раджпуты боролись против джатов в Раджастанхоне, бания и брахманы — против паттидаров в Гуджарате, камма — против редди в Андхра-Прадеше, наиры — против ижава в Керале, оккалига — против лингаитов в Карнатаке, джаты — против неджатов в Панджабе и Харьяне и т. д.». Автор этого высказывания, известный политический обозреватель Кулдип Найр, продолжает: «Трудно предсказать, какая из каст или подкаст возьмет верх (на предстоящих выборах.— А. К.). Можно лишь констатировать, что сегодня произошла „политизация“ каст и появился „кастеизм в политике“». Заклучая свою статью о перспективах шестых всеобщих выборов, К. Найр писал: «Каста скорее всего будет самым крупным фактором, влияющим на голоса на предстоящих выборах» [«Индиян Экспресс», 29.VIII.1979].

Остается добавить, что прогнозы относительно роли кастового фактора на шестых всеобщих выборах оправдались в значительной мере. Анализируя итоги оголосования избирателей, политические комментаторы утверждают, что в поражении «Джаната парти» помимо всего прочего немаловажную роль сыграло разочарование многих крупных кастовых групп ее «несбалансированной» политикой, основанной на подыгрывании определенным кастовым интересам в ущерб многим другим.

Термин «кастеизм» из арсенала средств массовой информации проник на страницы научной литературы. Специалисты не сомневаются в том, что в широком смысле «кастеизм» имеет отношение ко всем элементам и уровням политической системы страны. Он прежде всего подразумевает тот факт, что каста является одним из важных «действующих лиц» индийской политики и, как таковая, входит в состав политических сил страны. «Кастеизм» отражается на комплексе проблем, являющихся стержнем политической жизни Индии. Касты и их интересы находятся в поле зрения государственного планирования, законодательства, социальных реформ. Кастовым вопросам посвящаются специальные заседания парламента и кабинета министров Индии, законодательных собраний и правительств штатов. Кастовые проблемы сами напоминают о своем существовании, внося элементы нестабильности в функционирование государственной машины. Очередной кризис кабинета министров Бихара в октябре 1979 г. возник из-за того, что группа министров, бхумихаров по кастовой принадлежности, поддержанная 40 членами Законодательного собрания, тоже бхумихарами, потребовала смещения главного инспектора полиции штата. Против этого требования выступили министры-раджпуты. Правительство ока-

залось парализованным. Уступка любой из сторон — бхумихарам или раджпутам — означала бы раскол и отставку правительства [«Таймс оф Индия», 24.X.1979].

«Кастеизм» в значительной степени характеризует и особенности политического сознания индийцев, является элементом их политической культуры. Многие политические ситуации общественного мнения страны стремятся объяснить влиянием касты. Если кандидат принадлежит к той касте, которая составляет большинство голосующих в избирательном районе, предполагается, что его выдвижение является результатом принадлежности к касте большинства. Если кандидат одерживает победу, то считают, что он был поддержан своей кастой, если же он терпит поражение, то полагают, что его не поддержала собственная каста или что количество голосов его касты оказалось недостаточным [Десаи И. П., 1967, с. 797]. Индийский гражданин оценивает ту или иную партию, организацию, того или иного лидера, кандидата на выборах не только (и не столько) по их классовой принадлежности, принципиальности, политической ориентации и т. д., но и по тому, к какой касте они принадлежат, как относятся к другим кастам и т. д. Газета «Хинду» писала, что в Индии «признанные» политические лидеры общегосударственного масштаба имеют в глазах общественности кастовое «воплощение». Чаран Сингх, премьер-министр в июле—декабре 1979 г., идентифицировался с джатами, Джагдживан Рам — с хариджанами, а Чандрасекхар — с тхакурами [«Хинду», 20.XII.1979].

Различные политические силы широко используют это обстоятельство для манипулирования общественным мнением. Политическим лидерам приходится постоянно иметь это в виду, ибо каждый их шаг может быть соответствующим образом интерпретирован оппозицией. Как и с кем он поздоровался, кому первому протянул руку, что сказал, что сделал, какой храм посетил — все это имеет значение для кастового общества, все это тщательно взвешивается и все в конечном счете направлено на достижение определенных целей как самого политического лидера, так и его противников.

«Кастеизм» — не случайное явление в общественно-политической жизни. Политика — это борьба, отмечает Р. Котхари. Ее задача состоит в захвате власти для достижения определенных целей. «Политический процесс заключается в идентификации существующей или возникающей поддержки и манипулировании ею для укрепления своих позиций. Важное значение имеет организация этой поддержки. Там, где политика основана на массовости, — продолжает Р. Котхари, — главное состоит в том, чтобы обеспечить поддержку тех организаций, к которым принадлежат массы. Отсюда следует, что, поскольку каста представляет собой одно из главных организационных звеньев, охватывающих основную массу населения, политика долж-

на стремиться к тому, чтобы организовать вокруг этой структуры» [Котхари, 1970, с. 4].

Главная причина «кастеизма» коренится в незрелости классов и классовых отношений, в «слаборазвитом типе экономики», который «является препятствием для развития политики, ориентирующейся на класс» [Рой Р., 1967-II, с. 6]. Таким образом, каста как бы заполняет вакуум, возникающий в результате отставания темпов классообразования от темпов вовлечения широких масс в политическую борьбу. При наличии докапиталистических укладов и незрелости классовых форм солидарности и организации касты как естественная, привычная и понятная всякому индийцу форма человеческого сообщества закономерно берет на себя роль политической организации. В основе «кастеизма» лежат ценности, ориентации и мотивы кастовой личности. Именно они диктуют ей специфический образ поведения в политике. Иначе говоря, под «кастеизмом» следует понимать такие действия людей, которые определяются их принадлежностью к касте вне зависимости от того, совпадают эти действия или не совпадают с их классовыми или иными некастовыми интересами.

Для самой касты и ее структуры политизация есть не что иное, как появление новой функциональной связи между ее членами. Генетически политическая связь восходит ко вторичной, социальной связи, из которой она выделилась и по отношению к которой приобрела относительную самостоятельность. Изучение эволюции политической связи между членами кастового общества сопряжено с известными трудностями, поскольку на поверхности социальных явлений формы поведения каст как политических организаций отличаются большим разнообразием и видимым отсутствием какой-либо системы и регулярности.

Начнем с того, что политическая практика прежде всего имеет дело с двумя типами каст — политически неорганизованными и организованными. Неорганизованные касты не играют активной роли в политике. Некоторые из них еще не втянуты в политику, их членов отличает политическая апатия, низкий уровень политического сознания. Такие касты чаще всего служат объектом манипуляции со стороны других политических сил. Вместе с тем есть касты, члены которых принимают активное участие в политике, но у которых также отсутствуют политическая организация и дисциплина, где каждый член касты внешне поступает в политической сфере по своему усмотрению.

Специалисты считают, что даже если кастовый индивидум и не проявляет специального интереса к политике или проявляет таковой, но не связан политической дисциплиной, его поведение в политике отнюдь не свободно от кастовых мотивов. При прочих равных условиях для человека с улицы собрат по джати ближе выходца из другой касты, точно так же как инте-

ресы своей джати предпочтительнее интересов других, даже уважаемых каст. Поэтому Р. Котхари полагает, что существование аполитичных каст в современных условиях невозможно и что касту вне зависимости от того, имеет она или не имеет формальную политическую организацию, следует рассматривать как организованную силу.

Политические функции могут выполнять все известные формы кастовой общности, созданные как на монокастовой, так и на поликастовой основе, — общины соседства, линиджи, готры, джати, «сабхи» (ассоциации и федерации) и их дочерние образования — партии, профсоюзы, женские, молодежные, спортивные, благотворительные, просветительные и другие организации. Но значение этих форм в разных социальных условиях неодинаково. Некоторые исследователи отмечали случаи, когда в качестве главной единицы политических действий выступала джати, другие, напротив, не находили подтверждений этому и высказывали мнение о неспособности джати вообще «заниматься политикой». Они доказывали, тоже опираясь на конкретные факты, что самой эффективной формой являются вторичные образования [см.: Сингх Х., 1969, с. 14; Мейсон, 1967, с. 14].

Мотивы, которые толкают касту в политику, и цели, которые она перед собой ставит, также весьма разнообразны. Они варьируются от сугубо традиционных, специфически кастовых (повышение ритуального ранга) до ультрасовременных и классовых (ликвидация эксплуатации, порабощения и т. д.). М. Уинер, специально изучавший вопрос мотивации кастовой политики, приходит к выводу, что «профессиональные интересы... боязнь ассимиляции и политические амбиции тесно переплетены в кастовой политике» [Уинер, 1962-I, с. 51].

Поведение каст в политике вызывает зачастую недоумение. Так, анализируя итоги выборов в одном из избирательных округов штата Уттар-Прадеш, П. Брасс нашел, что гуджары и джаты голосуют только за своих кандидатов, из чего следует вывод, что касты отдают предпочтение своим людям [Брасс, 1965, с. 157]. В Индии даже существует поговорка: «Невест и голоса отдают только членам своей джати». Однако в другом избирательном округе того же штата, где джаты составляют подавляющее большинство избирателей, на выборах 1962 г. победил раджпут [Мейсон, 1967, с. 13—14].

На политической арене каста может выступать и самостоятельно, и в союзе с другими кастами, общностями и группами. Примером межкастового альянса, охватившего в свое время весь юг Индии, может служить антибрахманское движение, которое объединило в своих рамках множество каст среднего и низкого уровня с целью подрыва монополии брахманов в государственном аппарате и образовании [Фюрер-Хаймендорф, 1963, с. 56—57]. На выборах 1962 г. в избирательном округе Багпат (штат Уттар-Прадеш) победу одержал мусульманин, потому

что ему оказали поддержку мусульмане, брахманы и чамары — извечные антагонисты джатов и гуджаров [Брасс, 1965, с. 157].

Нет единообразия и в политических склонностях каст. Одни касты более или менее твердо придерживаются правой или левой ориентации, другие с легкостью меняют партийные знамена. В Раджастанхана «регистрируемые» касты, всегда поддерживавшие Конгресс, на выборах 1977 г. отдали предпочтение «Джаната парти». В 1980 г. они вновь вернулись к ИНК, что сыграло определенную роль в его победе на выборах [«Патриот», 3.VII.1980].

Стремясь понять закономерности формирования тех или иных моделей политического поведения, индийские и зарубежные ученые за последние годы, когда изучение политической функции касты превратилось в одно из магистральных направлений кастоведения, провели десятки социологических обследований электората. Эти обследования показали, что поведение касты в политике зависит от множества обстоятельств: численности и характера расселения каст, уровней политики, кастовой ситуации и социальной среды, сплоченности касты, эффективности ее руководства и многого другого. Было установлено, что крупные касты, живущие компактными группами, чаще характеризуются хорошей организацией, имеют большую склонность к самостоятельным действиям, чем малочисленные и территориально распыленные кастовые группы. В общем и целом выявилась тенденция следующего рода: на общинном (деревенском) уровне субъектами политики выступают низовые звенья кастовой политической структуры — семья, соседская община, кастовая фракция. Присутствие более крупных подразделений отмечается только в периоды повышенной политической активности в связи с приближением выборов или массовых политических кампаний. На уровне дистрикта политическими «актерами» чаще бывают джати и их организации, на уровне штата — различного рода вторичные образования — «сабхи» (ассоциации, федерации) и их дочерние органы. По мере перехода на более высокие уровни меняется и круг проблем кастовой политики. Первичный уровень больше заземлен на специфические местные проблемы — будь то доступ в храмы, право пользования колодцами или дорогами, строительство школ, распределение кредитов или семян и т. д. На более высоких уровнях требования приобретают более политизированный характер — квоты в правительстве, государственном аппарате, ассигнования на различные цели и т. д. Играет роль и кастовая ситуация — количество других каст, их удельный вес, исторически сложившиеся отношения с ними. Если в данной местности проживает много каст, ни одна из которых не в состоянии обеспечить большинство на выборах, то преобладающим типом политической организации будут союзы с другими кастами и политическими силами. При этом редко можно наблюдать альянсы каст — извечных анта-

гонистов, а, как правило, совместно выступают те касты, между которыми нет традиционной вражды.

Но численность, характер расселения касты, уровни политики, кастовая ситуация непосредственно не связаны с процессами развития и для данного социума представляют относительно стабильные величины. Они могут многое значить для понимания поведения конкретной касты (в конкретный момент), но ничего не дают или дают очень мало для уяснения закономерностей динамики этого поведения. Учитывая задачи данного раздела (напомним, что они состоят в изучении эволюции политической связи между членами кастового сообщества), мы не будем на них подробно останавливаться и рассмотрим другую группу факторов, более полно выражающих процессы общественного развития.

Замечено, что касты чутко реагируют на конкретно-исторические условия. Надары и ванниары, вышедшие на политическую арену Индии в начале и середине XIX в., ставили целью политической борьбы повышение ритуального статуса. Джатавы и нония, которые вступили в политику в конце XIX — начала XX в., наряду с традиционными задачами добивались укрепления своего положения в экономической, социальной и политической структурах общества. «Когда кастовые ассоциации обратились со своими требованиями к государству, — пишут Л. и С. Рудолфы, — их первоначальные претензии ограничивались повышением статуса представляемых ими каст в структуре кастового строя и были выражены в кастовых категориях. Но с проникновением либеральных и демократических идей в широкие слои населения цели кастовых ассоциаций начали смещаться от сакральных к секуляристским. Вместо требований доступа в храмы, присвоения более престижных кастовых имен и права на „почетные занятия“ ассоциации стали претендовать на посты в административных и образовательных учреждениях, на политическое представительство. Политическая независимость и развитие политической демократии усилили эти новые стремления» [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 32].

Многие кастовые организации, следуя духу времени, прошли сложный путь, последовательно меняя цели и средства политической борьбы. Примером могут служить махары Махараштры. Махары — группа неприкасаемых каст, составляющих около 9% населения штата. Им запрещалось селиться в пределах деревни, носить некоторые виды одежды, украшений, иметь металлическую посуду и т. д. По традиции, махары убирали трупы животных, подметали деревенские улицы, исполняли обязанности ночных сторожей, посыльных и т. д.

С утверждением британской власти, развитием почты, телеграфа и т. д. многие традиционные функции махаров оказались ненужными. С 70-х годов прошлого столетия они начали переезжать в города. Многие поступали на службу в армию.

Это дало повод махарам объявить себя военной кастой. Но с 1893 г. англичане начали формировать военные подразделения главным образом из представителей военных каст Севера. Махарам было отказано в приеме в армию. В 1894 г. махары г. Ратнагири направили петицию английским властям с просьбой вновь открыть им доступ к военной службе. В петиции отмечалось, что махары в свое время имели статус кшатриев, но голод заставил их питаться «нечистой» пищей, и это послужило предлогом для низведения их до уровня неприкасаемых. Петиция не имела успеха. В 1909 г. к губернатору Бомбея обратились махары г. Пуны с требованием принимать неприкасаемых на гражданскую службу, в полицию и армию. На этот раз требование обосновывалось тем, что махары — такие же граждане Индии, как и представители других каст.

В конце 30-х годов лидер неприкасаемых Амбедкар выдвинул идею создания Независимой рабочей партии, целью которой должна была стать борьба за «благополучие трудящихся классов». Программа партии предусматривала «введение государственного управления и государственной собственности на промышленные предприятия, проведение аграрных реформ, справедливое представительство всех каст в административной системе» [Зеллиот, 1970, с. 50]. Независимая рабочая партия просуществовала недолго. Сыграли свою роль распри между самими неприкасаемыми, а также нежелание рабочих — выходцев из более высоких каст состоять в одной с ними организации.

В 1942 г. в г. Нагпуре на Всеиндийской конференции угнетенных классов, на которой присутствовало около 70 тыс. человек, преимущественно махаров из Бенгалии, Бомбея, Панджаба, Соединенных провинций, Центральных провинций и Берара, была создана Федерация регистрируемых каст. Она должна была объединить в своих рядах низшие и неприкасаемые касты. Федерация выдвинула требование ликвидировать деревенскую общину, оплот кастового угнетения, построить отдельные деревни для неприкасаемых. На выборах 1945 г. в провинциальную законодательную ассамблею Бомбея Федерация потерпела поражение. Амбедкар и его единомышленники поняли, что узкокастовые цели не могут обеспечить широкую политическую поддержку.

На первых всеобщих выборах в независимой Индии в 1952 г. Федерация выступила с более широкими лозунгами: подъем производства, развитие кооперативного движения, национализация страхового дела, формирование провинций по языковому принципу, союз «с парламентскими демократиями» Запада и т. д. В 1956 г. Амбедкар вернулся к идее создания партии на социальной основе, которая выступала бы от имени всех эксплуатируемых, включая «регистрируемые» касты, «регистрируемые» племена и «отсталые» классы. Эта организация воз-

ника в октябре 1957 г. под названием «Республиканская партия».

Как ни старался Амбедкар расширить социальную и кастовую базу партии, в нее вошли главным образом все те же махары. На всеобщих выборах 1962 г. Республиканская партия получила всего три места в Законодательную ассамблею штата Бомбей, но не смогла завоевать ни одного места в Народную палату Индийского парламента. Причинами неудачи на выборах явились внутренние распри, узкая, преимущественно кастовая, база на местах.

Республиканская партия требует поместить портрет Амбедкара — «отца» Индийской конституции в центральном зале Всеиндийского парламента; дать землю тем, кто ее обрабатывает; распределить свободную землю между безземельными батраками; улучшить положение жителей трущоб; добиться соблюдения закона о минимуме заработной платы; прекратить дискриминацию угнетенных каст; последовательно проводить в жизнь акт об отмене неприкасаемости; предоставить места в административной службе для «регистрируемых» каст и племен.

Махары — яркий пример, иллюстрирующий зависимость модели политического поведения от общественных процессов, протекающих на социетальном уровне. Но многие параметры кастовой политики определяются и развитием самой касты. К ним прежде всего относятся степень включенности касты в систему капиталистических общественных отношений и уровень социальной дифференциации внутри касты. Не случайно махары проявили себя как политическая группа только после того, как они в основном вышли из системы традиционных отношений. Социальная гомогенность поддерживает внутреннюю солидарность и облегчает мобилизацию членов касты на политические действия, повышает эффективность управления ими. И наоборот, дифференциация ослабляет солидарность, затрудняет мобилизацию и резко снижает управляемость касты в политической сфере.

Многие касты, например надары, проявив себя на политической арене как сплоченные и инициативные участники политического процесса, в силу причин внутреннего характера постепенно снизили свою активность и даже сошли с политической арены как организованные группы.

ТИПОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ КАСТ

Решающим фактором, определяющим эволюцию политической функции касты, является процесс ее собственного социального развития. Каждому этапу этого развития соответствуют свои формы политической организации и своя специфическая манера политического поведения. «Привязав» к этим эволюционным ве-

хам многочисленные модели поведения каст в политике, нетрудно увидеть не только генетическую связь между ними, но и выявить основные закономерности их развития.

При описании политического поведения в социологии используется понятие политической мобилизации. Этот термин подразумевает способ включения социальных групп в политический процесс. Поскольку наибольший прогресс в теоретическом осмыслении поведения каст в политике достигнут в терминах политической мобилизации, мы воспользуемся результатами этого направления исследований.

Л. и С. Рудолфы различают три типа политической мобилизации членов кастовых сообществ — вертикальную, горизонтальную и дифференциальную. Вертикальную мобилизацию они определяют как «обеспечение местной знатью политической поддержки со стороны локальных сообществ, организованных и интегрированных в систему иерархическими рангами, их взаимозависимостью и авторитетом традиционных органов власти» [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 24].

Вертикальная мобилизация характерна для патриархальных условий, где сохраняется община, традиционное межкастовое взаимодействие и отношения типа патрон — клиент. В идеально-типическом случае активным мобилизующим началом выступает одна из самых «чистых» каст, занимающая господствующее положение в экономике, контролирующая ритуальную и социальную жизнь. Но в наши дни высокий ритуальный ранг не обязательно соответствует высокой социально-классовой позиции. Собственниками денег и средств производства становятся и менее «чистые» касты. М. Н. Сринивас установил, что в таких случаях роль организующего начала вертикальной мобилизации переходит из рук ритуально высоких каст к так называемым «доминирующим кастам». Говоря словами Сриниваса, «чтобы каста была доминирующей, она должна владеть значительными угодьями обрабатываемой земли в данной местности, быть достаточно многочисленной и занимать высокое положение в местной иерархии» [Сринивас, 1972, с. 10].

Но в обществе, где деньги значат все больше, а власть капитала растет, фактор численности касты сам по себе начинает утрачивать свое значение. Поэтому Р. Котхари вместо «доминирующей касты» ввел термин «крепкая» или «укрепившаяся» каста, чертами которой он считает господствующее положение в экономической и политической структурах. Р. Котхари согласен с М. Н. Сринивасом в том, что высокий ритуальный ранг не является главным условием мобилизации других каст, хотя и облегчает этот процесс.

Наряду с экономическим господством для обеспечения вертикальной мобилизации используются и другие формы зависимости. Так, в деревне Кшетра влияние лингаятов на другие касты подкрепляется еще и тем, что лингаяты являются собствен-

никами храма, с которым связаны все важнейшие церемонии и обряды деревни. Ради сохранения возможности пользоваться храмом жители деревни идут на уступки лингаятам и оказывают им поддержку на выборах [Парватхамма, 1964, с. 512].

Как бы то ни было, но в каждом индийском штате имеется одна или несколько каст, которые выступают организующей силой для нижестоящих каст. В Карнатаке, например, к числу таких каст относятся лингаиты и оккалига, в Андхра-Прадеше — редди и камма, в Тамилнаду — гауды, падаючи, мудалиар; в Керале — наиры, в Махараштре — маратхи, в Гуджарате — паттидары, в Раджастане — раджпуты, джаты, гуджары и ахиры [Фюрер-Хаймендорф, 1963, с. 56]. В Ориссе в политической жизни задают тон караны и брахманы [Бейли, 1963, с. 106]. В роли мобилизуемых выступают зависимые и более низкие в ритуальном отношении касты. Если они и имеют какую-то заинтересованность в политике, возможности ее выражения крайне ограничены — их все равно вынуждают поступать так, как хотят их патроны. Поэтому для членов этих каст характерны пассивность, безразличие. На вопрос корреспондента газеты «Пэтриот», обращенный к крестьянину-джатаву одной из деревень около Дели накануне шестых всеобщих выборов, за кого его каста будет голосовать, тот ответил: «Мы полагаемся на халифа (старосту). Пусть он решает этот вопрос» [«Пэтриот», 10.XII.1979]. Пользуясь известной аналогией, эти касты можно назвать «кастами в себе». Политика для них еще не стала самостоятельной функцией. В структуре этих каст политическая связь еще не сформировалась. Она существует как зародыш в толще других связей социального типа.

Действие механизма вертикальной мобилизации иллюстрирует следующее описание выборов в округе Файзабад, принадлежащее Х. Гоулду: «Хозяева — тхакуры (господствующая землевладельческая каста.— А. К.) собирают людей из регистрируемых каст (по преимуществу касты батраков.— А. К.) небольшими группами и ведут их к избирательным урнам, неослабно наблюдая за ними, чтобы быть уверенными в том, что эти люди проголосуют за „Джан сангх“». Тхакуры всегда «могут навязать свою волю путем угроз, применения экономических санкций, таких, как отказ предоставить им работу на своих полях, сгон с земельных участков или требование уплаты долгов» [цит. по: Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 80].

Вертикальная мобилизация характерна преимущественно для отсталых, оторванных от рынка и города сельских местностей. Но это отнюдь не исключает того, что она может иметь место в городе или на более высоких уровнях политики. Так, например, Р. Котхари и Г. Шах считают, что именно этот тип мобилизации характеризует политическую жизнь г. Модаса. «Модаса — относительно отсталый избирательный округ,— пишут они.— Расстановка политических сил здесь выражает не

горизонтальную дифференциацию (в терминах различных социальных и политических группировок). Она является, скорее, проявлением вертикальной зависимости (между доминирующим меньшинством и зависимым большинством)... Изменения, которые происходят на политической сцене, не вносят перемен в характер власти. Просто одна господствующая группа уступает место другой» [Котхари, Шах, 1963, с. 1173].

Тип вертикальной мобилизации может быть свойствен и более высоким уровням политики. Ч. Н. Балерао пишет: «Доминирующие касты контролируют систему политической власти на уровне штата. Они хорошо представлены в кабинете министров» [Балерао, 1964, с. 1681].

Вместе с тем социально-политические условия современной Индии вносят свои коррективы в эту традиционную систему политических отношений, они содействуют пробуждению каст, выступающих в роли объектов вертикальной мобилизации, осознанию ими своих специфических интересов. Верхушка господствующих каст в новой обстановке вынуждена все чаще прибегать к грубому насилию, обману и демагогии. «Некоторые представители местной знати из доминирующих каст,— пишут Л. и С. Рудолфы,— добавляют к традиционной социальной дисциплине силу и обман для того, чтобы удержать свою власть в новых условиях выборной системы. Другие откликаются на рост политического влияния неприкасаемых, связанный с тайным голосованием... признанием их интересов» [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 152—153].

Некоторые исследователи рассматривают вертикальную мобилизацию как благо. Вертикальная мобилизация, утверждают они, помогает забытым и неграмотным массам приобщиться к политике, к решению общегосударственных вопросов, осознать себя гражданами, она служит даже интересам развития демократии. При этом остается без внимания тот факт, что этот тип включения в политику основывается не на свободном выборе человека, а на подавлении его воли, на диктате и принуждении, что человек отстаивает не свои, а чужие интересы. О какой демократии можно говорить, если при вертикальной мобилизации «большинство населения только обеспечивает поддержку конкурирующим силам. Само оно не является активным (и добавим, сознательным.— А. К.) участником политического процесса» [Котхари, Шах, 1963, с. 1173]. Внося раскол в отсталые и угнетенные массы, подчиняя их более высоким и зажиточным кастам, вертикальная мобилизация препятствует формированию классового единства эксплуатируемых. Обследования деревень показывают, что батраки и мелкие арендаторы, зависящие от богатых каст деревни, не могут позволить себе открыто выступить в поддержку коммунистов [Котхари, Шах, 1963, с. 1173].

По мере развития политической функции каста из объекта манипуляций становится субъектом политики. На смену верти-

кальной мобилизации приходит иной ее тип, получивший название горизонтальной. Горизонтальная мобилизация предполагает известную степень «атомизации» касты, ее независимости от других каст. Это невозможно без ослабления традиционного межкастового взаимодействия. «Создание такой солидарности (горизонтальной.— А. К.) с необходимостью предполагает разрыв традиционных связей типа патрон — клиент», — отмечает К. М. Эллиот [Эллиот, 1970, с. 130]. М. Н. Сринивас также считает, что «горизонтальная солидарность касты крепнет за счет вертикальной солидарности каст данного района» [Сринивас, 1964, с. 74]. Агентом мобилизации, организующим началом в этом случае является не традиционное, харизматическое руководство, а лидеры нового типа, элита касты, обуржуазившаяся верхушка, которая с помощью собратьев по касте стремится добиться своих узкогрупповых целей. Для горизонтальной мобилизации особенно характерна сложность мотивов политической деятельности, непоследовательность и беспринципность политических маневров. Развитию горизонтальной мобилизации сопутствует образование ассоциаций, федераций и других «дочерних» организаций. По мнению исследователей, в современной Индии преобладает именно этот тип мобилизации, а обилие всевозможных кастовых организаций подтверждает это.

Рассмотрим механизм горизонтальной мобилизации на примере группы каст шанаров. Еще в середине XIX в. шанары занимались тем, что собирали пальмовый сок и изготавливали из него опьяняющий напиток тодди. По канонам индуизма, сбор пальмового сока и изготовление алкогольных напитков — оскверняющее занятие. На иерархической лестнице индуизма шанары занимали положение ниже шудр, но несколько выше наиболее презираемых неприкасаемых каст. Обычно шанарам не разрешалось заходить в храмы, в которых находились брахманские божества, такие, как Шива, пользоваться колодцами высших каст. В Траванкуре им предписывалось соблюдать определенную дистанцию при встрече с брахманами. В деревнях, населенных множеством каст, парикмахеры и прачки не обслуживали шанаров.

Пальмовые деревья и земля, на которой они росли, как правило, принадлежали эндогамной группе (джати), известной под названием «надан» (мн. число — надар). И хотя надары по своему социальному положению находились выше, чем шанары, в общественном сознании они ассоциировались с последними. В 20—30-х годах прошлого века большое количество шанаров перешло в христианство, образовав новую джати. Торговая часть этой касты накопила значительные средства и заняла важное место в коммерческой жизни Мадрасского президентства.

Первые признаки политического пробуждения шанаров связывают с их попытками изменить одежду у женщин своей касты. На Юге, по законам индуизма, женщины низших каст не

имеют права прикрывать верхнюю часть тела. С помощью христианской церкви к 1829 г. шанары добились от правительства Траванкура права для женщин-христианок прикрывать грудь. Однако все женщины шанаров воспользовались этим для того, чтобы одеваться, как одеваются женщины из более высокой касты наиров. Всеобщее возмущение этим смелым поступком привело к жестоким столкновениям в Траванкуре в 1858 г.

Вскоре после этого в Мадрасском президентстве стали распространяться брошюры, в которых шанары доказывали, что они принадлежат к варне кшатриев. В 1874 г. они явочным порядком, но безуспешно попытались проникнуть в священный храм Минакши в г. Мадурай. Борьба за право доступа в храмы закончилась в 1899 г. кровавыми волнениями в г. Сивакаси. Главный инспектор полиции доносил в Дели, что в ходе столкновений было зарегистрировано 23 убийства, 102 ограбления; по горячим следам было арестовано 1958 и осуждено 552 человека, семеро было присуждено к смертной казни [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 44].

В 1895 г. некоторые влиятельные шанары предприняли попытку создать кастовую ассоциацию «Кшатрия махаджана сангам». Но эта попытка не принесла успеха. Организация шанаров под названием «Надар махаджана сангам» была основана только через 15 лет в 1910 г., богатым водочным фабрикантом из Танджура Рао Бахадур Ратинасами Надаром. До 1917 г. ассоциация существовала больше на бумаге.

В 1921 г. шанары официально изменили название своей касты на надаров. Разумеется, ни в старых брахманских текстах, ни в законодательных актах английского правительства не было никаких оснований для этого. Правительство Мадрасского президентства пошло им на уступки из политических соображений. В соответствии с реформой Монтегю — Челмсфорда 1919 г. правительство Мадраса оказалось перед перспективой поделить власть с индийскими министрами. Поэтому многие чиновники-англичане в этом правительстве сочли необходимым заручиться поддержкой со стороны тех слоев и каст, которые рассматривали Национальный конгресс, наиболее сильную оппозиционную английскому господству группу, как организацию, в которой доминировали брахманы. Надары наряду с другими небрахманскими кастами были активными участниками антибрахманского движения на юге Индии.

В результате надары, которые в предыдущих переписях характеризовались как собиратели пальмового сока, в переписи 1921 г. стали квалифицироваться как землевладельцы, торговцы и т. д. Этот ловкий ход английских властей надолго определил позиции шанаров (теперь уже надаров) по отношению к важнейшим проблемам политической жизни тогдашней Индии. До середины 30-х годов надары выступали против сил национального освобождения. Они блокировались с антибрахманской

Партией справедливости, разделяли ее политику сотрудничества с англичанами.

Однако социально-экономическое и политическое развитие не могло не сказаться на позициях надаров. Еще раньше надары начали отходить от прежних целей борьбы за ритуальный статус «дваждырожденных» каст. В 30-х годах они отказались от них.

Новые цели «Надар махаджана сангам» были сформулированы следующим образом: «Добиваться социального, материального и всеобщего благосостояния надаров, защищать их интересы и права, предпринимать практические меры для социального, морального и интеллектуального развития общины, создавать школы и колледжи с целью распространения западного образования, а также помогать бедным, но способным ученикам путем предоставления им мест в учебных заведениях, книг, стипендий и т. д.; поощрять развитие коммерческой и промышленной деятельности общины, собирать средства путем подписки и другими методами для достижения отмеченных целей, а также делать все, чтобы выполнить эти задачи» [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 45].

Происходит поворот и в политической ориентации надаров. Антибрахманские настроения, антинационалистическая и проанглийская политическая ориентация начали уступать место сочувствию Конгрессу и его целям. В 1937 г. брахман Раджагопалачари сформировал конгрессистское правительство в Мадрасе. Он сделал немало для ликвидации неравноправия низших каст. В 1939 г. был издан акт, разрешающий всем кастам пользоваться храмами. Надары получили наряду с «дваждырожденными» право доступа в священный храм Минакши в г. Мадурай. Это безусловно сыграло свою роль в перемене отношения касты к Конгрессу.

Но главной причиной этого поворота были интересы деловой части касты, которая все больше и больше ассоциировала свои интересы с интересами освободительного движения. В 1940 г. представитель касты Камарадж был избран президентом Национального конгресса, что упрочило союз надаров и ИНК.

В качестве другого примера горизонтальной мобилизации можно привести касту палли, а впоследствии ванниаров, или ванниакула-кшатрия. Традиционно палли представляли собой сельскохозяйственных рабочих и мелких земледельцев на юге Индии, главным образом в Мадрасе, где они составляют около 10% населения. В период переписи 1871 г. палли попытались заполучить статус кшатриев. Один из членов этой касты, юрист по профессии, подготовил брошюру, в которой излагалась новая версия ее истории. В частности, в ней доказывалось, что палли произошли от династии Паллава. Одновременно в деревнях усиленно начали распространяться легенды, которые подчеркивали родство палли с «расой огня».

Несмотря на активную деятельность, которую проводили местные кастовые организации по объединению членов касты, до 1901 г. они практически ничего не добились в этом отношении. Но идея повышения ритуального статуса уже глубоко проникла в массы. Палли начали называть себя кшатриями. Местные отделения кастовой организации «Ванниакула кшатрия сангам» («Союз ванниакула кшатриев») пропагандировали образ жизни высших каст и ведические ритуалы. Но основные свои усилия палли сосредоточили на том, чтобы заставить правительство признать их претензии на новое название и новый статус. И, наконец, в 1931 г. их деятельность принесла свои плоды. Слово «палли» навсегда исчезло из переписей, и вместо него появилось название «ванниакула кшатрия».

После второй мировой войны «Ванниакула кшатрия сангам» потребовал у правительства Конгресса в Мадрасе, чтобы, во-первых, в государственном аппарате штата ванниары были представлены пропорционально их удельному весу в населении и, во-вторых, чтобы Конгресс через свои партийные каналы выдвигал ванниаров в органы власти.

Конгресс не отозвался на эти требования. Тогда каста отказалась от сотрудничества с какой-либо партией, включая ИНК, и решила выступать как самостоятельная и независимая организация. Центр борьбы переместился в те дистрикты, где она имела более крепкие позиции. Накануне выборов 1952 г. ванниары созвали кастовую конференцию, на которой было принято решение о том, что каста будет выступать на выборах «вместе с массами трудящихся». Вскоре под эгидой «Ванниакула кшатрия сангам» была создана «Партия трудящихся Тамилнада». Во главе партии встали не традиционные лидеры, а люди с современным образованием и политическими взглядами — юрист Маникавелу Найкер и Рамасвами Падаячи. Партия сформировала комитет по проведению выборов под председательством Р. Падаячи и 12 местных комитетов в различных дистриктах штата.

Модернистский подход нового руководства вызвал недовольство традиционной части кастовых лидеров. Это привело к расколу кастовой ассоциации «Ванниакула кшатрия сангам» и «Партии трудящихся Тамилнада». Традиционная часть руководства ассоциации и партии в Южном и Северном Аркате создала параллельную кастовую партию под названием «Партия содружества», которая имела довольно сильные позиции в районе Северный Аркат и Чингалпат. Она получила шесть мест в Законодательном собрании штата Мадрас. «Партия трудящихся Тамилнада», которая выражала взгляды радикального крыла касты, получила 19 мест. В целом ванниары провели 25 депутатов, заняв 12% мест в Законодательном собрании, что превышает их долю в населении штата.

Конгресс на выборах не смог получить большинства манда-

тов. Чтобы сформировать правительство, он вынужден был искать союза с другими политическими силами. Первыми на сторону Конгресса перешли шесть депутатов «Партии содружества»; ее лидер М. Найкер получил пост министра. «Партия трудящихся Тамилнада» также вступила в торг с Конгрессом за министерские посты. Но эти переговоры не дали результатов.

В 1954 г. Раджагопалачари ушел с поста главного министра штата Мадрас. Его место занял Камарадж. «Партия трудящихся Тамилнада» решила поддержать правительство Камараджа, и руководитель партии Р. Падаячи вошел в состав кабинета. Таким образом, каста ванниаров располагала уже двумя министерскими постами из восьми в правительстве штата. Цель касты в основном была достигнута, что и отметил Р. Падаячи в интервью корреспонденту газеты «Мэйл». После этого и «Партия трудящихся Тамилнада» и «Партия содружества» были распущены, а их члены влились в Конгресс.

Но «Ванниакула кшатрия сангам» продолжал свою деятельность. Причем именно роспуск партий вернул ему некоторые политические функции. Перестав быть руководителями партий, Р. Падаячи и М. Найкер продолжали рассматривать себя в качестве лидеров своей касты, представителей кастовой ассоциации в правительстве. Они регулярно выступали с отчетами на конференциях и съездах «Ванниакула кшатрия сангам». Ассоциация добивалась стипендий и мест в учебных заведениях для членов своей касты, боролась за посты на гражданской службе, за мандаты Конгресса на выборах в местные органы власти, за улучшение экономического положения касты. (Официально каста ванниаров классифицируется как «отсталый класс».) Конференция Сангама в дистрикте Северный Аркат в 1953 г. выступила за предоставление земли тем, кто ее обрабатывает, потребовала строительства дорог, расширения гидротехнического комплекса «Конар», улучшения условий аренды и оказания помощи арендаторам в периоды стихийных бедствий.

Перед выборами в местные органы власти в 1954 г. руководство Конгресса в Мадрасе обещало отдать пост председателя совета дистрикта Южный Аркат представителю касты ванниаров. Однако конгрессисты — члены других каст вопреки команде «сверху» провели на этот пост реддиара. Это едва не поссорило ванниаров с ИНК. Для восстановления доверия ванниаров и в наказание за непослушание руководство ИНК в Мадрасе вынуждено было принять строгие дисциплинарные меры.

Если продолжить аналогии с классом, то касту, захваченную процессами горизонтальной мобилизации, можно квалифицировать как «касту для себя». Правда, у этой аналогии есть существенный изъян, который состоит в том, что мотивы, которыми руководствуются рядовые члены касты, выражают не их

собственные интересы, а интересы имущей верхушки касты, присваивающей себе результаты общих усилий.

Горизонтальная мобилизация возможна до тех пор, пока силы кастовой солидарности берут верх над силами социальной дифференциации. Но с углублением дифференциации неизбежно наступает момент, когда внутри касты формируются политические фракции, интересы которых становятся непримиримыми. Фракции выходят из повиновения кастовым органам власти в конкретных вопросах политики. Каста как единая политическая сила прекращает свое существование. О. Люис, обследуя деревню Рампур (в 15 милях от г. Дели), насчитал среди доминирующей касты джатов шесть фракций. Эти фракции определяют поведение своих членов на выборах в местные и центральные органы власти, отдельно проводят свои церемонии, праздники, самостоятельно отстаивают свои интересы в суде, на заседаниях панчаята.

Социальная природа внутрикастовых политических фракций на деревенском уровне обнаруживается далеко не сразу. В силу коллективного характера собственности в индийской семье расколы всегда идут по родственным линиям. В деревне Рампур О. Люис не нашел ни одного случая, чтобы члены одной семьи входили в разные фракции [Люис, 1958, с. 114—115]. Чаше всего и поводы для создания фракций имеют «непринципиальный» характер. Ими могут быть обиды, личные антипатии, соперничество за роли в ритуалах и церемониях и т. д. Эта перегруженность личными мотивами и бытовыми деталями подчас способна серьезно деформировать социальный смысл фракционных расколов.

Г. Измирлян считает, например, что фракционность деревенской политической жизни связана не с чем иным, как с циклическим развитием семьи. «Генеалогическая информация за прошедшие столетия показывает, что семьи в деревне проходят через цикл роста и фрагментации. Объединенная семья увеличивается до известных пределов, затем она распадается на меньшие единицы, которые, в свою очередь, по прошествии определенного времени повторяют этот цикл. Если семьи, объединенные или нуклеарные, возникают в результате дробления... то члены любой такой части склонны враждовать с членами других частей» [Измирлян, 1966, с. 129]. Но за внешней формой внутрикастовых конфликтов необходимо видеть их содержание. Оно же в конечном счете сводится к социальным условиям и интересам, даже если оформляется в виде семейных, бытовых и ритуальных конфликтов. В деревне Вангала (Майсур) поводом для раскола оккалига на две фракции формально послужило стремление группы семей повысить свою роль в религиозных ритуалах. Подлинная же причина состояла в том, что эта группа, ранее исполнявшая второстепенные роли в церемониях, разбогатела, приобрела большой вес в деревенских делах и

попыталась привести свой ритуальный ранг в соответствие с новым экономическим положением [Эпстейн, 1962, с. 129—132]. Поводами и причинами образования внутрикастовых фракций может служить и борьба за власть в панчаятах, кооперативах и т. д. [см.: Уинер, 1967; Миллер, 1965].

С развитием борьбы внутри касты наступает момент, когда, по словам К. М. Эллиот, «достижение горизонтальной интеграции становится более трудным, чем другие формы единства» [Эллиот, 1970, с. 131]. Враждующие группировки одной и той же касты для обеспечения массовой поддержки начинают искать союза с другими кастовыми группами. Социальная и политическая жизнь принимает сложные конфигурации. Касты остаются едиными в вопросах ритуалов, обычаев и т. д. Но в политике они утрачивают своё единство, горизонтальная мобилизация уступает место дифференциальной.

Дифференциальная мобилизация охватывает все уровни политической организации, включая и организации второго порядка. «На первых порах существования кастовых ассоциаций их члены сохраняют интенсивное чувство внутренней солидарности и идентификации, вообще типичное для аскриптивных ассоциаций. Они, как это характерно для членов недобровольных ассоциаций, мало подвержены влияниям, пересекающим границы ассоциаций. Но с течением времени, по мере развития внутренней дифференциации эта лояльность ослабевает. Индивидуумы, состоящие в кастовых ассоциациях, становятся более доступными для политической мобилизации извне», — пишут Л. и С. Рудолфы [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 33—34]. Агентами дифференциальной мобилизации, как правило, выступают политические партии общенационального масштаба, отражающие наиболее общую расстановку социальных и политических сил страны.

Чтобы уяснить механизм дифференциальной мобилизации, рассмотрим ее на конкретных примерах ванниаров, раджупутов и надаров. Первая крупная трещина среди ванниаров в дистрикте Южный Аркат произошла в 1954 г., когда лидер «Партии трудящихся Тамилнада» Равасвами Падаячи с одобрения своих единомышленников вошел в качестве министра в конгрессистское правительство штата во главе с Камараджем. Другая часть партии во главе с А. Говиндасвами присоединилась к ведущей партии оппозиции — «Дравида муннетра кажагам» (ДМК). На выборах 1957 г. Конгресс выдвинул в качестве своих кандидатов некоторых бывших членов «Партии трудящихся Тамилнада», отказав в этом лидерам Конгресса старого толка. В знак протеста Реддиар, один из лидеров Конгресса, вместе со знатными членами своей касты (реддиаров) и каст наиду, веллала, мудалиаров, по преимуществу землевладельцами, и при содействии части ванниаров, находившихся в оппозиции к Конгрессу, приложил усилия для создания «Комитета

реформ Конгресса», позднее оформившегося в партию «Индийский национально-демократический конгресс» (ИНДК).

Несмотря на то что лидеры «Комитета реформ Конгресса» представляли касты, олицетворявшие для ванниаров эксплуататорскую часть деревни, ИНДК, заручившись поддержкой тех же ванниаров, добился успеха на выборах. В 1962 г. ИНДК распался. Часть его членов снова вошла в Конгресс, другая нашла себе пристанище в рядах ДМК и «Сватантры». В 1960 г. Р. Падаячи, создатель и вождь «Партии трудящихся Тамилнада», начал склоняться к «Сватантре», в которую и вступил в 1961 г., став вскоре главой ее организации в Южном Аркате.

Таким образом, к выборам 1962 г. некогда монолитный политический фронт ванниаров оказался разделенным на три группы: одна группа во главе с Шринивасом Падаячи блокировалась с Конгрессом, вторая, возглавляемая А. Говиндасвами, примыкала к ДМК и третья, объединявшаяся вокруг Рава-свами Падаячи, находилась под влиянием «Сватантры». Во главе всех этих трех политических партий в дистрикте Южный Аркат стояли члены касты ванниаров.

Выборы 1967 г. показали абсолютную невозможность для ванниаров действовать в качестве политического целого. Р. Па-даячи удалось восстановить «Партию трудящихся Тамилнада», однако его попытка включить ее в Объединенный фронт, организованный ДМК и «Сватантрой», была отвергнута лидерами ДМК на том основании, что ДМК и так пользовалась поддержкой ванниаров [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 90].

Политического раскола не избежали и раджпуты Раджаст-хана. Уже до получения Индией политической независимости раджпуты представляли собой весьма пеструю в социальном отношении кастовую общность. Среди них были правители княжеств, чиновники, управляющие поместьями, землевладельцы, арендаторы и даже батраки. Кастовая ассоциация раджпутов — «Кшатрия-махасабха» выступала от имени всей касты радж-путов.

Курс правительства Конгресса на проведение даже ограни-ченных аграрных преобразований вывел наружу социальные противоречия, до сих пор дремавшие в среде раджпутов. Круп-ные магнаты-раджпуты выступили против Конгресса. На выбо-рах 1952 г. они поддержали реакционную партию «Рам раджья паришад» (РРП) и махараджу Джодхпура. Едва не потерпев поражение со стороны оппозиции, возглавлявшейся раджпутами, конгрессистское правительство штата пошло на некоторые уступки крупным раджпутским землевладельцам. Этим ему удалось переманить на свою сторону некоторое число крупных землевладельцев-раджпутов, но ненадолго.

Понимая, что их влияние на Конгресс не может быть проч-ным и длительным, раджпуты-помещики предпочли связать свою судьбу с созданной в это время «Сватантрой». Для бед-

няцко-средняцкой части касты уже в 1952 г. стало ясно, что руководство «Кшатрия махасабхи» не намерено защищать ее интересы. Интересы руководства «Махасабхи» и интересы мелких крестьян в вопросе о земле разошлись окончательно. В 1954 г. неимущая и малоимущая часть касты вышла из «Кшатрия махасабхи» и организовала свою ассоциацию «Бху-свами сангх».

Мелкие раджпуты предпочли на выборах 1962 г. блокироваться с «Джан сангх», поскольку ее программа защиты мелкой собственности и традиционных устоев жизни импонировала кастовым чувствам раджпутов, стремившихся кроме всего прочего сохранить свой высокий ритуальный ранг.

И далее раджпуты — крупные земельные собственники по-прежнему придерживались правой ориентации, блокируясь с правыми партиями «Рам раджья паришад», «Джан сангх», «Сватантра» и «Хинду махасабха». Основная же масса мелких собственников все больше склоняется к центристским и даже левым партиям.

Политическая дифференциация у надаров во многих отношениях зашла гораздо дальше, чем у других каст. История и конечные результаты этого процесса дают возможность заглянуть в будущее некоторых кастовых политических организаций. Надары, как и многие другие касты, прошли сложный путь социального и политического развития. До 1957 г. их ассоциация — «Надар махаджана сангам» выступала как политическая организация всей касты. Однако в 1957 г. исполком ассоциации, будучи не в силах обеспечить политическое единство внутри касты, отверг предложение о том, чтобы каста выступила на выборах как единое целое. «Сангам» в принципе отказалась от организованного сотрудничества с какой-либо партией, общностью, организацией.

Таким образом, в 1957 г. каждый надар на самом деле получил право голосовать по своему усмотрению, формально предоставленное ему Конституцией Индии за семь лет до этого. Отныне политическое поведение надара стало делом его гражданской совести, его интересов, как он их понимал. Не всегда эти интересы имеют еще четко выраженную классовую основу. Многое зависит от социальной среды, в которой живет человек. «В более урбанизированных, коммерческих и промышленных районах г. Мадурай поведение надаров на выборах в Законодательное собрание и более высокие органы власти в большей степени определяется классовыми, экономическими и идеологическими интересами, чем в дистриктах Тирунелвели и Рамнад», — отмечают Л. и С. Рудолфы [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 94].

Большинство надаров поддерживает Конгресс. В данном случае сказываются их классовые склонности: надары — это каста по преимуществу предпринимательская. Но многие на-

дары — бизнесмены и лица свободных профессий — сотрудничали со «Сватантрой», тогда как рабочие из той же касты — с КПИ(м). Молодежи, особенно студенчеству, больше импонируют лозунги возрождения дравидийской культуры, местного национализма, которые пропагандирует ДМК.

С распадением кастовой политической организации индивидуум как бы освобождается из-под авторитарной власти своей группы. Перед ним реально открывается свобода политического выбора, возможность поступать так, как ему подсказывает его собственное сознание, его собственные интересы. Именно на этом этапе развития кастовой организации личность имеет шансы стать классовой.

Это, конечно, не значит, что сам формальный акт предоставления права голоса члену касты делает его автоматически сознательным членом класса. С кастой его связывает и еще долго будет связывать множество уз, которые порой могут ставить его перед трудной дилеммой выбора. Но этот момент безусловно является своеобразным рубежом его общественной биографии, означая падение удельного веса общинных интересов в его жизни, отход их на второй план, выдвижение на первое место классовых и гражданских элементов. Этот процесс означает передачу кастой своих политических функций классу.

Нет необходимости много говорить о том, что этому должно предшествовать длительное развитие самой личности, сдвиги в культуре, мировоззрении и в образе мышления человека. Этот этап предполагает крупные изменения и в самом обществе, а именно размывание докапиталистических укладов, поглощение их капиталистическим укладом, упрощение социальной структуры, углубление раскола на два основных класса — буржуазию и пролетариат. В том, что процесс общественного развития идет именно в этом направлении, сомнения нет.

Распад касты как политической организации и затухание ее политической функции ни в коей мере не означает пока исчезновения самой касты. Основа кастовой общности — эндогамия, как мы установили, сохраняет свою силу. Прекращение политической деятельности часто не сопровождается и распадом кастовой организации. Примером может служить «Надарь махаджана сангам» у надаров. Эта ассоциация сконцентрировала свои усилия на благотворительности, культурном и социальном развитии. Но никто не может гарантировать того, что распавшаяся в политическом отношении каста не может на какое-то время снова возродиться в качестве политической организации. Обычно это происходит, когда возникает угроза извне, которая, в представлении членов касты, ставит под вопрос сам факт ее существования [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 87].

Модели политической мобилизации позволяют представить политизацию касты как процесс, выражающий социальную эволюцию кастовой общности. Но они раскрывают и нечто

большее — характер зависимости между политической функцией и политической связью членов кастового сообщества. При вертикальной мобилизации политическая функция касты имеет экзогенное происхождение: она не выражает интересы кастового коллектива и поэтому политическая связь между его членами как самостоятельный элемент кастовой структуры еще отсутствует. Она вплетена в ткань общесоциальной связи. Следующий этап политического развития касты — горизонтальная мобилизация — характеризуется органичным единством функции и связи. Функция приобретает эндогенную основу и свидетельствует о наличии политической связи в качестве самостоятельного элемента кастовой структуры. Этап горизонтальной мобилизации — это расцвет касты как политической организации, период ее максимальной эффективности в этом качестве. Дифференциальная мобилизация — закат политической функции. В первой фазе этого этапа происходит дробление джати на фракции. Каста как политическая целостность прекращает свое существование, хотя отдельные ее части-фракции продолжают жить интенсивной политической жизнью. Во второй фазе каста окончательно теряет и политическую функцию и политическую связь. Члены касты играют свои политические роли на новой — внекастовой — основе, формируют свои политические связи на базе индивидуальных интересов. Такой основой становится класс.

Таким образом, развитие политической функции идет параллельно процессам классовообразования. Достижение классом определенного уровня зрелости означает появление подлинно классовой политики. Первые ростки такой политики уже налицо.

ПАРТИИ И КАСТЫ

В силу многоукладности социально-экономической структуры общества в политической жизни Индии принимают участие как организации традиционного, кастового, так и современного, классового типа. И если капиталистический уклад является ведущим по отношению к некапиталистическим, классовые организации выполняют аналогичную роль по отношению к традиционным. Что касается касты, то она вступает во взаимодействие с политическими партиями общендийского уровня уже на самых ранних этапах своей политизации. Элита, руководство «доминирующих» и «укрепившихся» каст, выступающие в качестве агентов вертикальной мобилизации, часто состоят в рядах партий и представляют их политические интересы. При дифференциальной мобилизации контакты партий и каст принимают прямой, непосредственный характер, а партии становятся главными ее агентами.

Помимо причин социального порядка, о которых говорилось ранее (нерасчлененность кастовых и классовых структур в об-

шестве и т. д.), политика выдвигает свои собственные резоны для тесного взаимодействия и сотрудничества партий и каст. «Каста является политической силой, которую не могут игнорировать политические партии: их мандаты зависят от доброго отношения избирателей» [Фюрер-Хаймендорф, 1963, с. 54]. Недостаточный учет кастовых моментов в политике является подчас причиной поражения партий. Лидеры «Джан сангх» в 60-х годах объясняли провалы своей партии в Керале и Майсуре тем, что в своих предвыборных кампаниях эта партия слишком «увлекалась» общими разговорами «об индийской культуре» и упускала из виду конкретные кастовые интересы [Джангани, 1967, с. 165]. Неудача ИНК в 1962 г. в дистрикте Кайра (Гуджарат), который всегда являлся его оплотом, была вызвана тем, что партия не сумела привлечь на свою сторону могущественную кастовую организацию — «Кшатрия-сабху» [Уинер, 1967, с. 74].

С точки зрения политика, каста является «банком голосов», и это рождает у многих политических партий соблазн использовать ее в своих целях. Поэтому между различными политическими партиями идет соперничество за крупные, влиятельные и организованные кастовые группы. Особенно желанными объектами этой борьбы являются численно преобладающие и экономически господствующие — «доминирующие» или «укрепившиеся» — касты. Заполучив такую касту в союзники, партия может пользоваться поддержкой не только ее, но и других джати, вовлекаемых в политику методами вертикальной мобилизации. Касты, в свою очередь, также заинтересованы в сотрудничестве с общенациональными партиями. Используя партийные мандаты, каста, являющаяся по преимуществу организацией местного значения, может продвигать своих людей в органы власти более высокого уровня [Мейер, 1967, с. 123]. Кастовые лидеры рассчитывают таким путем повысить свой престиж среди членов своей касты, ослабить влияние соперников и т. д. Рядовые члены касты надеются, что «свой человек» у кормила власти порадеет им, добьется определенных преимуществ для всей касты. «Лидеры многих средних и низких каст вступали в партию Конгресса, считая, что участие в жизни этой партии поможет им укрепить позиции внутри собственных каст. Многие полагают также, что партия, контролирующая правительство, может предоставить и предоставляет своим собратьям по касте ряд преимуществ, таких, как сооружение дорог, колодцев, выделение земли для строительства жилищ, оказание помощи детям при поступлении в школы и колледжи, предоставление ответственных постов в государственном аппарате и т. д.» [Уинер, 1967, с. 155].

Потребительское отношение к правящим партиям хорошо иллюстрирует следующий случай: «Сорокапятилетний хариджан Камай Дас с ребенком на руках лег на дорогу перед машиной

М. Десаи... Камай Дас сказал, что вот уже тридцать лет как он состоит членом Конгресса, но до сих пор партия не выставила его кандидатуры на выборах. Попытки шофера объехать его не увенчались успехом. Тогда г-н Десаи вышел из машины и оттолкнул Камай Даса в сторону со словами: „Это не способ получить партийный мандат“» [Рой Р., 1967-I, с. 75]. В партийной организации ИНК в Бихаре насчитывалось немало членов касты дом. В 1961 г. «Бихар прадеш дом сабха» — кастовая организация домов — на своем заседании в Патне приняла текст письма Дж. Неру, в котором говорилось: «Наше собрание хочет сообщить Джавахарлалу Неру — национальному лидеру, что из-за происков некоторых видных вожakov чамаров и дусадхов 80% мест, выделенных для всех регистрируемых каст, оказались занятыми представителями только этих общин. В результате дома остаются непредставленными в Законодательном собрании штата. Наше собрание требует от Вас, национального лидера, чтобы компетентным и образованным представителям нашей забытой всеми касты было выделено как можно больше мандатов Конгресса» [Рой, 1967-I, с. 75].

Взаимная заинтересованность партий и каст друг в друге имеет своим следствием их тесное сотрудничество, которое нередко закрепляется формальными соглашениями. Известно, что «Сватантра» действовала на основе договоров с кастовыми организациями «Кшатрия махасабха» и «Бхусвами сангх» в Мадхья Прадеше, «Кач раджпут сабха», «Саураштра гирасдарс ассошиэйшн» и «Кшатрия махасабха» в Гуджарате [Эрдман, 1967, с. 119—120]. В Мадрасе «Сватантра» сотрудничала с «Форвард блоком» — организацией каст тхеваров [Эрдман, 1967, с. 112]. В 1951—1952 гг. «Джан сангх» имела соглашение с «регистрируемыми» кастами в дистриктах Джаландхар и Хошиарпур штата Пенджаб, с Федерацией «регистрируемых» каст — в Мадхья-Прадеше [Джангиани, 1967, с. 142].

Вместе с тем взаимоотношения между партиями и кастами очень непростые. У политических партий есть много причин подходить к этому вопросу крайне осторожно, не афишировать его. Касты — не единственная сила в политике, а кастовый интерес — далеко не единственная пружина политической жизни Индии. Политик любого уровня в своей практической деятельности сталкивается со сложным переплетением противоречивых, а порой и взаимоисключающих сил — национальных, региональных, религиозных и, конечно, кастовых. По мере кристаллизации современных классов классовые линии разделения политических сил часто пересекают традиционные группировки. «И хотя наблюдается стремление эксплуатировать и кастовую лояльность, конфликт интересов имеет тенденцию раскалывать группы (в данном случае кастовые. — А. К.) по экономическим и политическим линиям», — пишет Фюрер-Хаймендорф [Фюрер-Хаймендорф, 1963, с. 64]. Твердая ориентация на касту возмож-

на только там, где каста занимает господствующее положение в политике.

Существуют и причины иного порядка, которые удерживают партии от явных связей с кастами. Во-первых, каста в политике находится на «нелегальном» положении. На Всеиндийской конференции по национальной интеграции в 1951 г., в работе которой участвовали все общенациональные партии, был принят специальный «кодекс поведения», который осудил использование кастовых и других коммуналистских предрассудков для достижения политических целей. Благодаря деятельности демократических сил в народные массы все больше проникает идея о том, что игра на кастовых и других коммуналистских предрассудках аморальна и беспринципна. Поэтому буржуазные и коммуналистские партии делают все для того, чтобы факты их сотрудничества с кастами не стали достоянием гласности.

Во-вторых, в Индии найдется мало районов, где какая-то одна каста составляла бы большинство избирателей. Избирательные округа, за небольшим исключением, имеют многокастовый электорат. В условиях межкастового соперничества связь с одной кастой, как правило, рождает оппозицию со стороны других каст, которые в совокупности могут составить большинство и решить судьбу избирательной кампании.

В-третьих, не все касты и не на всех уровнях политики политически организованы. Мобилизация неорганизованных каст прямыми методами крайне затруднительна.

В-четвертых, многие касты разрываются внутренними противоречиями и фракционной борьбой. «Существуют структурные факторы, из-за которых трудно и опасно слишком открыто полагаться на кастовую лояльность для завоевания голосов,— отмечает Ф. Бэйли...— Касты, как и деревни, обычно расколоты на части. Привлечь на свою сторону одну часть — значит потерять все остальные» [Бейли, 1963, с. 105].

В силу этих и других причин для обеспечения поддержки со стороны отдельных каст и их группировок партии предпочитают, и чем дальше, тем больше, пользоваться косвенными методами.

Тактика политических партий в отношении каст лучше всего просматривается в период предвыборных кампаний. Главная цель любой такой кампании, естественно, состоит в том, чтобы обеспечить поддержку избирателей. И первый вопрос, который задает себе руководство политических партий, состоит в том, какую кандидатуру предложить избирателям. Если в данном районе проживает сплоченная, организованная каста, к тому же составляющая значительную долю, а еще лучше — большинство населения, вопрос решается относительно просто — кандидата нужно искать в ее среде. Один из руководителей партийной организации Конгресса в штате Бихар писал в 1967 г. в штаб-квартиру ИНК в Дели по вопросу о кандидатах партии

для г. Ранчи: «Я считаю необходимым выразить здесь мнения членов Исполнительного комитета партии, высказанные мне в связи с кандидатурами Б. Махто и Г. Махто. В районах Бунду, Сонахату, Сили и других частях г. Ранчи проживает многочисленная группа курми. Партии „Джаркханд“ и „Сватантра“, несомненно, отберут своих кандидатов из этой касты. Если Конгресс не поступит аналогичным образом, это будет иметь отрицательные последствия... И хотя обе фракции (внутри организации Конгресса на уровне штата.— А. К.) расходятся в оценках личных качеств отдельных кандидатов, они придерживаются единого мнения относительно того, что их нужно отбирать именно из курми» [Рой Р., 1967-1, с. 22—23].

Пример удачной тактики в подборе кандидата описан М. Уинером. В Мадурай влиятельной силой в социальной и политической жизни является община саураштрийцев (гуджаратцев), которая составляет примерно 15% населения города. Община имеет свою организацию — «Саураштра сабха», располагает большими средствами и возможностями для мобилизации других социальных групп. Чтобы привлечь саураштрийцев на свою сторону, Конгресс постоянно делал ставку на некую Лакшми Кантам, члена ИНК. Эта женщина строила свою политическую карьеру на подыгрывании чувствам общины. Ее дом был превращен в религиозный храм. В нем часто собирались женщины для пения религиозных гимнов. Л. Кантам выступила инициатором сбора денег на приобретение земли для постройки школы, организовала женский ремесленный кооператив. Ее популярность и поддержка со стороны саураштрийской общины неоднократно приносили победу Конгрессу на выборах [Уинер, 1967, с. 397].

В случаях, приведенных выше, партии апеллировали к чувству кастовой солидарности, опираясь на позитивные психологические стереотипы массового избирателя. Но возможен и другой вариант — игра на негативных стереотипах. Когда генеральный секретарь «Джан сангх» потерпел поражение на дополнительных выборах в мае — июне 1963 г. в районе Джаунпур (Уттар-Прадеш), то он объяснил свою неудачу тем, что конгрессисты якобы пустили среди избирателей, большинство которых составляют тхакуры, слух, что он — брахман [Джангиани, 1967, с. 174]. На юге Индии, отмечает М. Уинер, брахманы — представители «среднего класса» в общем и целом были недовольны Конгрессом: из их рук ушло руководство партий, они встревожены тем, что в Конгрессе, особенно в районе г. Мадурай, стали заправлять люди, выступающие за предоставление преимущественных прав низким кастам. Поэтому многие брахманы примыкают к оппозиционным партиям. Однако Конгрессу все же удавалось удерживать основную массу избирателей-брахманов в своей орбите путем умелой пропаганды. Крупный деятель партии Национальный конгресс, член Законо-

дательного собрания штата Мадрас в интервью М. Уинеру раскрыл секрет этого успеха: «Я говорю брахманам, что нужно выбирать из двух зол меньшее,—сказал он.—В том, что правительство не всегда учитывает их интересы и что им сегодня живется хуже, чем прежде, есть, конечно, доля правды. Но если Конгресс потерпит поражение, то победит, скорее всего, ДМК. А ДМК может просто уничтожить брахманов, как это пытались сделать немцы в отношении евреев» [Уинер, 1967, с. 158].

Для дискредитации политического противника апеллируют иногда к эмоциям, не связанным с какими-то определенными кастовыми группами, но имеющим отношение к кастовой системе вообще, у которой, как известно, немало приверженцев. Представитель радикального крыла ИНК К. Д. Малавия рассказывал, что в его родной деревне лидеры «Джан сангх» восстанавливали избирателей против Конгресса, внушая им, что эта партия стоит за межкастовые браки и вообще намерена ликвидировать кастовую систему.

Политические комбинации с использованием касты принимают подчас весьма изощренные формы. Об одной из них рассказал политический обозреватель В. Д. Чопра на страницах газеты «Пэтриот». Речь шла о предвыборных маневрах партии «Джан сангх», которая вошла в состав оппозиционной Конгрессу «Джаната парти» накануне пятых всеобщих выборов 1977 г. «Джан сангх» пользовалась влиянием в Мадхья-Прадеше, Раджастанхана, Химачал-Прадеше, Уттар-Прадеше и Бихаре, где она в основном опиралась на традиционалистски настроенные слои высоких и средних каст. Низкие и «регистрируемые» касты, а также мусульмане видели в «Джан сангх» и ее военизированном крыле «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС) (и не без основания) врагов, поскольку их главный лозунг «хинду раштра» («индусское государство») для одних означает возврат к средневековью, а для других — лишение гражданских прав, если не изгнание. Как раз именно эти общины, составляя значительную прослойку избирателей, нередко обеспечивали победу конкурентам «Джан сангх».

Сразу же после выборов 1977 г. «Джан сангх», находясь в рядах победившей «Джанаты», с помощью которой, кстати, она провела в парламент и законодательные собрания штатов самое большое число своих депутатов за все время существования республики, решила укрепить собственную базу. Для этого ей нужно было изменить отношение к себе низких и «регистрируемых» каст, которые всегда шли за Конгрессом, но перед выборами 1977 г. отдали предпочтение оппозиции. С этой целью она предприняла срочные меры с тем, чтобы «перекрасить фасад», предстать перед публикой в качестве секуляристской организации. Было объявлено, что двери партии открыты для сторонников всех религий. Но как только позиции «Джан сангх»

несколько окрепли и лидеры «Джанаты» поняли, что на предстоящих выборах им не обойтись без ее поддержки, руководство «Джан сангх» отбросило маскировку и вновь заговорило о «хинду раштра».

К этому времени «Джаната» раскололась. Группировка «Джан Сангх» осталась в «Джанате», где ее удельный вес после раскола вырос. Ободренная нечаянно свалившейся удачей, она вознамерилась добиться поддержки и отколовшейся части «Джанаты», которая стала называться «Джаната парти (секюлар)», и, используя авторитет ее лидеров Джагдживана Рама и Чандрасекхара, привлечь на свою сторону хотя бы какую-то часть избирателей-хариджанов. Как полагали руководители «Джан сангх», это обеспечило бы партии победу в районах распространения языка хинди. Вероятно, между лидерами «Джан сангх» и ДЖП(с) соглашение было достигнуто, поскольку и Джагдживан Рам и Чандрасекхар в период предвыборного тура по стране начали горячо убеждать общественное мнение о том, что РСС и «Джан сангх» перешли на секуляристские позиции. Казалось, «Джан сангх» добилась своего. Но так только казалось. Искушенный в индийской политике В. Д. Чопра уже перед выборами задал вопрос, кто кого использует в этом странном альянсе — лидеры «Джан сангх» «Джанату» или наоборот [«Пэтриот», 15.X.1979]. Судя по общим итогам голосования, «Джан сангх» просчиталась. Она была обыграна. Читая подобные истории, невольно задумываешься над тем, сколько же нужно знать, чтобы заниматься политикой в Индии, и сколь осторожным следует быть, прогнозируя развитие событий!

Руководство многих партий сознательно использует кастовые чувства для партийного строительства. Чтобы вовлечь в свои ряды крупные кастовые «блоки», применяется незамысловатый, но верный прием, который в просторечье называется подкупом. Партия, стоящая у власти, предоставляет лидеру или лидерам такого «блока» влиятельный и почетный пост (или посты) в правительстве. Если таких постов нет, то они спешно создаются. (Кстати; печать Индии не раз высказывала критические замечания по поводу того, что количество министерств в стране превысило все разумные пределы.) Партия, которая находится в оппозиции и готовится к борьбе за власть, ограничивается предоставлением постов в своем руководстве, а сиңекуры в органах власти обещают дать после победы. Переход кастового лидера под знамена партии в большинстве случаев сопровождается вступлением в ряды партии членов возглавляемой им касты.

В 1960 г. С. Редди ушел с поста главного министра штата Андхра. Поскольку в это время в партийной организации ИНК Андхры шла острая борьба между фракциями и ни одна не могла рассчитывать на то, чтобы провести своего кандидата на пост главного министра, враждовавшие группировки сошлись

на компромиссной фигуре Сандживая, лидере хариджанов. Этот шаг немедленно внес существенные изменения в кастовый состав партийной организации штата. Хариджаны, в большинстве своем батраки, прежде сочувствовали коммунистам. Как только представитель хариджанов стал главным министром штата, Конгресс получил возможность перетянуть на свою сторону значительную группу бывших неприкасаемых [Уинер, 1967, с. 144—145].

Выдвижение на руководящий пост Конгресса представителя касты редди в штате Андхра повлекло за собой массовый отлив из партии их антагонистов — камма. Удачный выбор «Сватантрой» партийных лидеров в штате Гуджарат, принадлежащих к касте паттидаров, обеспечил партии увеличение численности ее рядов за счет этой крупной и экономически сильной касты [Эрдман, 1967, с. 147]. Когда в Мадрасе возникли две сильные кастовые партии — «Партия трудящихся Тамилнада» и «Партия содружества», — представлявшие интересы ванниаров, ИНК принял все меры к тому, чтобы лидеры ванниаров вступили в Конгресс. Успех этой операции обеспечил поглощение этих партий Конгрессом [Эрдман, 1967, с. 112]. Ориентация на касту как главный источник рекрутирования членов партии характерна для «Джан сангх», «Сватантры», «Лок дал» и других партий.

Сознательное или бессознательное использование кастовой лояльности для расширения членства в партии имеет серьезные последствия для самих партий, накладывает отпечаток на их облик, структуру, внутреннюю жизнь. На общендийском уровне главным отличием между партиями различного толка безусловно являются их социально-классовые и идейные позиции. С понижением уровня партийной организации классовые и социальные интересы уступают место общинным. На низших уровнях партийной структуры групповые интересы приобретают подчас преобладающее значение. «На уровне дистрикта, — пишет Фюрер-Хаймендорф, — каждая политическая партия ассоциируется с определенными кастовыми интересами» [Фюрер-Хаймендорф, 1963, с. 64]. Это относится и к партиям местного значения вообще. Очень многие местные партии вне зависимости от их названий на поверку оказываются кастовыми «саб-хами».

Выступая в качестве массовой базы для низовых звеньев партийной структуры, каста (равно как и любая другая общинная группа) искажает социально-классовую природу партий на местном уровне, стирает социально-классовые и идеологические различия между ними, делает их в принципе похожими друг на друга. В этом кроется один из секретов непостоянства и текучести их личного состава, существования «кочующих» групп, легко меняющих во главе со своими лидерами партийную принадлежность, политические и идеологические ориентации. В 1956 г.

66 активных работников Конгресса — хариджанов, членов Лиги поработенных классов в Раджаули (Бихар), вышли из Конгресса из-за того, что его руководство не дало мандата на выборы их лидеру [Рой Р., 1967-II, с. 67]. В октябре 1961 г. видные функционеры ряда кастовых организаций Джодхпура предостерегали председателя ИНК: «Мы, члены отсталых классов Джодхпура, просили Конгресс предоставить нам один мандат. Наша просьба не была удовлетворена. Мы всегда были вместе с Конгрессом... Но если вы не пойдете навстречу нашим требованиям, наши чувства к Конгрессу изменятся» [Рой Р., 1967-II, с. 67].

Касты и другие общинные группы, являясь базой низовых партийных организаций, вносят в их внутреннюю жизнь свойственные традиционному обществу межобщинные противоречия и конфликты. Большинство главных политических партий в Индии, отмечает Х. Гоулд, «разрывается фракциями, которые явно возникли на основе кастовой принадлежности или сформировались в качестве защитной меры против уже существующих фракций» [Гоулд, 1963, с. 432]. Фракционные страсти всегда были характерны для Конгресса. Это и понятно — в течение многих лет ИНК держит в своих руках бразды правления страной, поэтому вступление в эту партию обеспечивает той или иной группе ощутимые материальные и моральные выгоды. Один из деятелей Конгресса так охарактеризовал состояние в своей партии: «До завоевания политической независимости мы никогда не думали о постах, поэтому никогда не возникал вопрос о том, какая каста выиграет от того или иного мероприятия. Мы выполняли конструктивную работу, боролись за ликвидацию неприкасаемости, добивались улучшения санитарии, подъема культуры местного населения и т. д. Однако после завоевания независимости в нас вселилась жажда власти... После того, как умер Махатма Ганди, люди начали больше думать о власти, об интересах своей касты и своей группы. Начало этим трудностям положила вражда между индусами и мусульманами. И каждый стал думать о своей общине. Общины индусов начали организовываться для того, чтобы добиться успехов на выборах. Люди приступили к политической организации своих каст. Именно поэтому мы сегодня сталкиваемся с таким резким проявлением кастеизма и групповщины» [цит. по: Уинер, 1967, с. 395]. Анализируя историю городской организации ИНК в Канпуре, П. Брасс пришел к выводу, что на протяжении многих лет в ходе фракционной борьбы менялось все, оставалась постоянной лишь непримиримая вражда между двумя группами: Р. Гупты и Ш. Н. Тандона. Оба лидера — средние буржуа, оба — торговцы тканями. Но принадлежат они к разным кастам [Брасс, 1965, с. 179—180]. Фракционная борьба охватывает и все общественные организации, находящиеся под эгидой Конгресса, такие, как Конгресс молодежи, Индийский национальный конгресс профсоюзов и т. д. [Рой Р., 1967-II, с. 67].

Влияния касты не избежала и «Сватантра», хотя ее программа, намеренно игнорирующая специфические проблемы районов и общин, казалось бы, страховала партию от разрушительного влияния местнических страстей. На юге страны «Сватантру» расшатывало недовольство низов засильем брахманов в ее руководстве. В Гуджарате партийная жизнь страдала из-за постоянных конфликтов между паттидарами и кшатриями, входившими в ее состав. В Раджастанхане внутривластные распри развивались вокруг конфликтов между мелкими и крупными землевладельцами-раджутами [Эрдман, 1964, с. 151].

Даже там, где фракции порождены конфликтами некастового характера, каста «оформляет» их, придает им свою окраску, делает их еще более глубокими. «Личная вражда между лидерами фракций возникает значительно чаще и протекает более интенсивно в тех случаях, когда они принадлежат к разным кастам», — пишет П. Брасс [Брасс, 1965, с. 56].

Последнее обстоятельство чрезвычайно важно для понимания не только фракционной борьбы, но и природы расколов политических партий. Наверху, в штабах этих организаций, эти расколы больше выражают социально-классовые и идеологические противоречия, внизу — групповые, кастовые и личностные. Раскол Конгресса в 1969 г., в основе которого безусловно лежали идеологические разногласия, на низовых уровнях его организации произошел по кастовым линиям. В Бихаре до раскола в Конгрессе было две враждующие группировки. Одна состояла из лидеров каст каястхов и бхумихаров, другая — из руководителей брахманов и «регистраемых» каст. В результате раскола к Конгрессу отошли брахманы и «регистраемые» касты, в Организацию конгресса вошли каястхи, раджпуты и бхумихары [«Экономик энд политикл уикли», 24.VI.1971].

В какой мере сказанное относится к авангарду рабочего класса Индии, к его Коммунистической партии? Буржуазная политология не раз бросала упрек в ее адрес за то, что она, как и все другие партии, якобы использует кастовые чувства в политической борьбе. Инициатором одной такой кампании был американец З. Херрисон. В его аргументации немалое место занимал факт поддержки КПИ кастой ижава в Керале [Херрисон, 1961].

Конечно, КПИ, работая в конкретном социальном окружении, не застрахована от проникновения в ее ряды кастовых настроений и предрассудков, равно как и других, чуждых марксизму-ленинизму взглядов и влияний. Но ее идеология, ее цели, ее программа чужды коммунализму любого толка, «кастеизму» в том числе. Отличие КПИ от всех других партий Индии состоит в том, что она не только на словах, но и на деле является решительным противником кастовой розни. Именно КПИ идет в авангарде борьбы индийских трудящихся против сил коммуналистской реакции. Этот факт не могут отрицать даже

буржуазные авторы. «Я обнаружила,— писала Е. Гоф,— что, как только люди начинают активно поддерживать коммунистов, они проявляют большую верность Коммунистической партии, чем своей касте или любой другой организованной коммуналистской ассоциации. К числу сторонников коммунистов относятся также, как правило, люди, которые хотят ликвидировать межкастовые распри и социальное неравенство между кастами» [«Экономик уикли», 27.II.1965]. По сути дела отвечая З. Хэррисону, Л. и С. Рудолфы отмечали, что решающим обстоятельством, которое влияет на ориентацию касты ижава в Керале, являются не их кастовые, а классовые интересы. Состоящие в массе из безземельных рабочих, ижавы поддерживают коммунистов за то, что те борются за проведение демократической аграрной реформы, а их популярность в Керале Л. и С. Рудолфы объясняли, в частности, и тем, что они сумели освободить трудящихся — членов различных религиозных и кастовых групп — из-под влияния кастового коммунализма [Рудолф Л. И., Рудолф С. Х., 1967, с. 71].

Там, где развивается классовая дифференциация общества, кристаллизуются современные классы, формируется пролетариат, растет его сознание, растет и влияние коммунистов, вокруг которых группируются все противники социального угнетения, традиционализма и коммунализма.

Мы установили, что каста — это пережиточная форма первичного социального коллектива типа семейно-родовой общины. Своими корнями она уходит в глубокие пласты доклассовых и раннеклассовых обществ, существовавших на территории Индостана за несколько тысячелетий до нашей эры. Понятие «каста» обозначает эндогамную социальную группу, которая известна в Индии как джати.

Каста — результат сочетания базисных и надстроечных, экономических и духовных элементов. Ее базисом служат пережитки коллективных, групповых форм собственности, или, по-другому, неразвитость института частной индивидуальной собственности. Надстроечным элементом является специфическое содержание индийской культурной традиции — холизм, иерархичность, вера в трансмиграцию души (метемпсихоз) и их производные — карма, дхарма, осквернение и т. д.

Социально-духовные компоненты касты органически слиты с внутренним миром индивидуума, они являются нерасторжимой частью его социальной психологии. Поэтому каста — универсальная структура, пронизывающая все уровни, институты и сферы общественной и духовной жизни Индии. Это всепроникающая структура. Она обнимает все другие как традиционные, так и современные общности — семейные, клановые, племенные, этнические, лингвистические, религиозные, региональные, культурные, профессиональные, классовые.

В структурном отношении каста строится на соединении двух типов связей — первичной, родственной и вторичной, социальной.

Становление капитализма, ускорившееся после получения Индией политической независимости, вопреки ожиданиям не привело к исчезновению и даже к видимому ослаблению касты. В каком-то смысле каста активизировалась и консолидировалась. Причину этого, на наш взгляд, следует искать как в ограниченности преобразовательных возможностей капитализма вообще, так и в особенностях индийского капитализма в частности. Дело в том, что даже зрелые формы капитализма (а именно они были привнесены в Индию колонизаторами) не отрицают коллективных форм собственности, включая и те из них, которые имеют родственную основу. А это значит, что воздействие капитализма на базис касты — пережитки групповой семейной собственности — носит щадящий характер и не обязатель-

но должно сопровождаться разрушением основанных на нем общественных структур. Столь же двусмысленно воздействие капитализма и на культурный компонент касты. Рационализируя общественное сознание, капитализм, конечно, содействует секуляризации, ослабляет роль религии. Но одновременно он создает новый стимул для обращения к религии в виде слепых сил социально-экономического развития, отчуждения и т. д.

Что же касается собственно индийского капитализма, целенаправленная политика колонизаторов, ограничивавшая его развитие, присущий ему анклавный характер и т. д. ослабили его преобразующую роль и усилили его консервативное начало. Расшатывая одни элементы касты, он содействовал сохранению и укреплению других. Важно и то, что индийский капитализм не создал реформации просветительского типа и не подготовил массовое сознание к правовому отрицанию касты. Законодательство независимой Индии не ставит перед собой задачи ее ликвидации, оно нацелено на искоренение крайности кастовой системы — неприкасаемости.

Эмпирические данные свидетельствуют о том, что институт кастовой эндогамии не расшатан. Родственная связь остается главной скрепой кастовой общности. Каста по-прежнему играет монопольную роль в биологическом воспроизводстве человека, обрекает его тем самым всю жизнь оставаться членом определенного кастового коллектива. Однако нельзя не обратить внимание на то, что круг эндогамии имеет тенденцию к расширению за счет включения в него родственных джати, общественное мнение становится менее жестким в отношении межкастовых браков.

Зато другие элементы структуры касты демонстрируют удивительную эластичность и подвижность. Соединение первичной и вторичной связей становится более гибким, что облегчает приспособление касты к меняющимся социальным условиям. Большим динамизмом характеризуется и социальная связь. Диалектика ее развития состоит в расщеплении на менее сложные, более элементарные связи, в ослаблении и исчезновении одних, в преобразовании других. С распадом системы традиционного межкастового взаимодействия (джаджмани) каста утрачивает многие традиционные функции. Современная каста уже не определяет занятие или профессию человека. Слабеют кастовые запреты в отношении пищи, одежды, образа жизни, общения. Снижается значение касты в социализации личности. С другой стороны, каста берет на себя новые, во многом несвойственные ей прежде функции, такие, как мобилизация капитала, организация современных форм капиталистического предпринимательства, групп социальных, политических интересов, культурных и других ассоциаций. Одним из магистральных направлений развития современной касты является ее политизация, т. е. выполнение политических функций — политической мобилизации

индийских граждан, вовлечения их в политику, борьбы за включение в структуру власти и за воздействие на политику государства. Вместе с тем и политическая функция касты, как и многие другие, имеет преходящий характер. По мере развития современных классов и включения каст в их состав политические функции все больше переходят к группам социальных интересов.

Важные последствия для касты и общества в целом имеет расщепление кастового статуса. В процессе общественного развития некогда единая статусная связь между членами касты имеет тенденцию распадаться на формально самостоятельные элементы: ритуальный ранг, социально-классовую позицию и престиж. Многоукладность, сосуществование различных ценностных систем, разная степень модернизации, равно как и неодинаковый уровень развития самих каст, ведут к тому, что различные джати избирают разные пути социальной мобильности, крайними вариантами которых являются санскритизация и вестернизация (модернизация). Это усиливает неравномерность развития каст, обнажает скрытые в кастовом обществе противоречия, но не влечет за собой непосредственного разрушения касты. Ее эволюция, по крайней мере сегодня, пока еще состоит в том, что она постепенно отдает классу свои гражданские функции, оставляя за собой функции биологического воспроизводства человека и ритуала. Каста как бы уходит «в тень», отходит в сторону от направления прямого удара сил модернизации и превращается в подобие этнической группы, которая, как показывает действительность Англии, Франции, Бельгии и других государств, может как угодно долго сосуществовать с развитыми капиталистическими отношениями, лишь время от времени напоминая о себе возрождением общинных чувств.

Казалось бы, что связь касты с пережитками коллективных форм собственности должна привести нас к заключению, аналогичному тому, которое К. Маркс сделал в отношении общины: ее коллективистские начала могут послужить мостиком для перехода в новое общество. Но такое заключение было бы верным в том случае, если бы вся Индия была населена одной кастой, поскольку традиции кастового коллективизма и эгалитаризма ограничиваются рамками данного кастового коллектива. Отношения между кастами строятся на иерархии. Каста не хочет равенства, она добивается превосходства. Поэтому касте не будет места в будущем, более прогрессивном устройстве общества. Само это общество может окрепнуть только на ее развалинах. И только превращение групповой собственности в общенародную может окончательно покончить с кастой.

Таким образом, то, что мы называем сегодня кастой, представляет собой собирательное понятие для общностей, отличающихся друг от друга генетическими, функциональными, региональными, стадияльными и другими особенностями. Одни ка-

сты ведут происхождение от племенной организации, другие сложились на основе разделения труда, третьи — результат географической мобильности, четвертые — социальной дифференциации, пятые — культурных изменений и идеологических движений. Одни касты активно проявляют себя преимущественно в сфере производства, другие — обмена, третьи — культа и ритуала. В особенностях каст отражается специфика социокультурной среды, географических особенностей и исторических судеб этнических групп. Современные касты различаются по уровню своего развития: одни еще пребывают в системе докапиталистических отношений и вплетены в сеть традиционного взаимодействия, другие уже включились в капиталистические отношения, третьи переживают различные переходные состояния. Касты отличаются степенью внутренней сплоченности (солидарности), уровнем социальной активности и организации и т. д.

Рабочая дефиниция касты должна выражать то типологически общее, что объединяет все виды кастовой общности, и учитывать ее вариабельность. Исходя из этой задачи, можно предложить следующую формулировку: каста есть сложная, социокультурная, ранжированная, закрытая (эндогамная) группа, члены которой объединены как родственной (системообразующей), так и социальной связями, выполняющая функцию биологического воспроизводства человека и играющая многообразные социальные и культурные роли. Базой касты служат пережитки коллективной (общинной) собственности, специфические особенности индийской культурной традиции, такие, как холизм, иерархичность, вера в перевоплощение души (метемпсихоз) и т. д., сохраняющийся в своей основе групповой тип личности. Каста — живой, эластичный институт, характеризующийся высокой адаптивной способностью.

Читатель, который сравнит это определение с тем, что предлагалось автором ранее [см.: Куценков, 1978, с. 58], обратит внимание на некоторые новые элементы. К их числу относится указание на кастовый статус («ранжированная» группа). Этот новый элемент необходим для того, чтобы выделить касту из числа других групп родственного типа. Думается, что в данном контексте нет необходимости подчеркивать исторически переходящий характер касты: это свойство любого общественно-исторического явления. «Пережиточные формы производственных отношений» и «содержание индийской культурной традиции» были нами уточнены. Автор счел также полезным включить в определение личностный элемент («групповой тип личности»), поскольку в ходе дальнейших исследований ему пришлось убедиться в его огромной значимости. Учитывая все еще бытующее в научной литературе мнение о жесткости и консерватизме касты, в ее определение потребовалось включить указание на ее эластичность и приспособляемость.

Разумеется, предлагаемая дефиниция касты не может рас-

сма­три­вать­ся как окон­ча­тель­ная. Пот­ре­бу­ет­ся, ве­ро­ят­но, не­ма­ло ус­и­лий, что­бы при­йти к пол­но­му на­уч­но­му оп­ре­де­ле­нию это­го сло­ж­но­го, мно­го­об­раз­но­го и ди­на­мич­но­го ин­сти­ту­та.

В за­к­лю­че­ние хо­чет­ся под­чер­кнуть мы­сль, что из­уче­ние ка­сты — одна из са­мых ак­ту­аль­ных и на­зре­вших за­дач со­вет­ской ин­до­ло­гии. Не­об­хо­ди­мость это­го ди­кту­ет­ся не толь­ко той важ­ной ро­лью, ко­то­рую ка­ста иг­ра­ет и, ве­ро­ят­но, еще дол­го бу­дет иг­рать в об­щес­твен­но-по­ли­ти­че­ской жи­зни Ин­дии. В про­бле­ме ка­сты как бы фо­ку­си­ру­ют­ся мно­гие фун­да­мен­таль­ные про­бле­мы во­сто­ко­ве­де­ния, та­кие, как соб­ствен­ность, об­щина, куль­ту­ра, тра­ди­ция, лич­ность и т. д. Вз­гляд на эти про­бле­мы ск­возь приз­му ка­сты не­со­мнен­но даст тол­чок но­вым на­прав­ле­ни­ям, но­вым под­хо­дам к этим веч­ным во­про­сам, а тем са­мым бу­дет со­дей­ство­вать даль­ней­ше­му про­дви­же­нию на­уки впе­ред.

- Маркс, Энгельс — Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е.
 Ленин — Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
 Авшеш, 1966—Avshesh K. M. Cosmopolitan Indian Industrial Society.—
 «Indian Labour». Delhi, Independence Number, 1966, № 45—46.
 Аггарвал, 1973—Aggarwal P. C. The Meos of Rajasthan and Haryana.—
 Caste and Social Stratification among Muslims. Delhi, 1973.
 Айзакс, 1965—Isaacs H. R. India's Ex-Untouchables. Bombay, 1965.
 Алаев, 1972-I—Алаев Л. Б. Индийская община в трудах советских исследо-
 вателей.— Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. Сборник
 статей памяти И. М. Рейснера. М., 1972.
 Алаев, 1972-II—Алаев Л. Б. Соседская община и кастовая община.— «На-
 роды Азии и Африки». 1972, № 4.
 Алаев, 1976—Алаев Л. Б. Социальная структура индийской деревни (тер-
 ритория Уттар-Прадеша, XIX век). М., 1976.
 Алаев, 1980—Алаев Л. Б. Экономико-ритуальные аспекты системы джадж-
 мани.— «Народы Азии и Африки». 1980, № 3.
 Алаев, 1981—Алаев Л. Б. Сельская община в Северной Индии. Основные
 этапы эволюции. М., 1981.
 Александер, 1968—Alexander K. C. Social Mobility in Kerala. Poona, 1968.
 Анант, 1972—Anant S. S. The Changing Concept of Caste in India. Delhi,
 1972.
 Андерсон, Ишваран, 1965—Anderson N. and Ishwaran K. Urban Socio-
 logy. Bombay, 1965.
 Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973—Антонова К. А., Бонгард-
 Левин Г. М., Котовский Г. Г. История Индии. М., 1973.
 Атал, 1968—Atal Y. The Changing Frontiers of Caste. Delhi, 1968.
 Ахмад, 1964—Ahmad I. Light on Pahari Culture. [Пер. на:] G. D. Berger-
 man. Hindus of the Himalayas. Bombay, 1963.— «The Economic Weekly».
 Bombay, 22.VIII.1964.
 Ахмад, 1973—Ahmad I. Introduction.— Caste and Social Stratification among
 Muslims. Delhi, 1973.
 Ашрафян, 1965—Ашрафян К. З. К вопросу о кастах в Северной Индии
 XIII—XVIII вв. (по данным персидских феодальных хроник).— Касты в
 Индии. М., 1965.
 Ашрафян, 1969—Ашрафян К. З. Проблемы развития феодализма в Ин-
 дии.— «Народы Азии и Африки». 1969, № 4.
 Ашрафян, 1977—Ашрафян К. З. Феодализм в Индии: особенности и эта-
 пы развития. М., 1977.
 Балакришна, 1960—Balakrishna R. Social Institutions Impeding Econo-
 mic Progress.— «Bulletin of Institute of Traditional Cultures». Pt 2. Mad-
 gas, 1960.
 Балерао, 1964—Balerao C. N. Substantive Forces in Indian Administrati-
 on.— «The Economic Weekly». Bombay, 17.X.1964.
 Банерджи, 1970—Banerjee B. Agriculture as a Caste Profession.— «Man
 in India». Ranchi, 1970, № 3.
 Баранов, 1965—Баранов И. Л. Кастовый бунт в Рамнаде.— Касты в Ин-
 дии. М., 1965.
 Барнабас, 1964—Barnabas A. P. Consequences of Agricultural Changes for
 Values and Goals.— «The Economic Weekly». Bombay, 14.XI.1964.

- Барт, 1966—Barth F. Models of Social Organization. Glasgow, 1966.
- Бартвал, 1969—Barthwal C. P. Representation of Scheduled Castes in Parliament and State Legislatures.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 6.IX.1969.
- Бейделман, 1959—Beidelman T. O. A Comparative Analysis of the Jajmani System. N. Y., 1959.
- Бейли, 1957—Bailey F. G. Caste and the Economic Frontier. A Village in Highland Orissa. Manchester, 1957.
- Бейли, 1963—Bailey F. G. Politics and Society in Contemporary Orissa.—Politics and Society in India. L., 1963.
- Берреман, 1967—Berreman G. D. Stratification, Pluralism and Interaction: a Comparative Analysis of Caste.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Берреман, 1972—Berreman G. D. Hindus of the Himalayas. Ethnography and Change. Berkeley—Los Angeles—London, 1972.
- Берреман, Мейер, 1968—Berreman G. D., Mayer A. C. Caste.—International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 2. N. Y., 1968.
- Берри, Рис, 1969—Berry B. J. L., Rees Ph. H. The Factorial Ecology of Calcutta.—«The American Journal of Sociology». Chicago, March 1969, № 5.
- Бетей, 1963—Bêteille A. Politics and Social Structure in Tamilnad.—«The Economic Weekly». Bombay. Special Number, July 1963.
- Бетей, 1964—Bêteille A. Family and Social Change in India and Other South Asian Countries.—«The Economic Weekly». Bombay. Annual Number, February 1964.
- Бетей, 1966—Bêteille A. Caste, Class and Power. Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village. Bombay, 1966.
- Бетей, 1967-I—Bêteille A. Elites, Status Groups, and Caste in Modern India.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Бетей, 1967-II—Bêteille A. The Future of the Backward Classes; the Competing Demands of Status and Power.—India and Ceylon. Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Бетей, 1969—Bêteille A. Castes: Old and New. Essays in Social Structure and Social Stratification. Bombay, 1969.
- Бетей, 1970—Bêteille A. Caste and Political Group Formation in a Gujarat District.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Бетей, 1972—Bêteille A. Pollution and Poverty.—The Untouchables in Contemporary India. Tucson (Arizona), 1972.
- Блант, 1969—Blunt E. A. H. The Caste System of Northern India. Delhi, 1969.
- Бонгард-Левин, 1980—Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
- Бонгард-Левин, Ильин, 1969—Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия, 1969.
- Бонифатьева, 1972—Бонифатьева Л. И. Некоторые важнейшие особенности и проблемы урбанизации Индии.—Экономика современной Индии (проблемы роста). М., 1972.
- Бопегамадж, 1957—Bopagama A. Delhi. A Study in Urban Sociology. Bombay, 1957.
- Бос А. Б., Малхотра С. П., 1964—Bose A. B. and Malhotra S. P. Studies in Group Dynamics. Factionalism in a Desert Village.—«Man in India». Ranchi, December 1964, № 4.
- Бос Н. К., 1957—Bose N. K. Selections from Gandhi. Ahmedabad, 1957.
- Бос Н. К., 1968—Bose N. K. Competing Productive Systems in India.—«Man in India». Ranchi, January—March 1968, № 1.
- Боттомор, 1967—Bottomore T. B. Cohesion and Division in Indian Elites.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Брасс, 1962—Brass P. R. Studies in Voting Behaviour. An Industrial Labour

- Constituency: Kanpur.—«The Economic Weekly». Special Number. Bombay, July 1962.
- Брасс, 1965—Brass P. R. Factional Politics in an Indian State. The Congress Party in Uttar Pradesh. Berkeley—Los Angeles, 1965.
- Брач, 1962—Bruch J. E. The Morphology of Indian Cities.—India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Бугль, 1908—Bougle C. Essais sur le régime des castes. P., 1908.
- Бхаскаран, 1967—Bhaskaran R. Sociology of Politics. Tradition and Politics in India. Madras, 1967.
- Бхатт, 1963—Bhatt A. Caste and Politics in Akota.—«The Economic Weekly». Bombay, 24.VIII.1963.
- Бхатт, 1970—Bhatt A. Caste and Political Mobilization in a Gujarat District.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Бхаттачарья Д. Н., 1968—Bhattacharya J. N. Hindu Castes and Sects. Calcutta, 1968.
- Бхаттачарья К., 1968—Bhattacharyya K. The Status of the Individual in Indian Metaphysics.—The Status of the Individual in East and West. Honolulu, 1968.
- Бхатти, 1973—Bhatti Z. Status and Power in a Muslim Dominated Village of Uttar Pradesh.—Caste and Social Stratification among Muslims. Delhi, 1973.
- Валунджкар, 1968—Valunjkar T. N. Social Consequences of Rural Electrification.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 9.III.1968.
- Васильев, 1976—Васильев Л. С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976.
- Вафа, 1965—Вафа А. Х. Джавахарлал Неру о происхождении и сущности кастовой системы в Индии.—Касты в Индии. М., 1965.
- Вебер, 1960—Weber M. The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism. Glencoe, 1960.
- Вебер, 1968—Weber M. On Charisma and Institution Building. Selected Papers. Chicago—London, 1968.
- Верма, 1979—Verma K. K. Changing Role of Caste Associations. Delhi, 1979.
- Вивекананда, 1971—Swami Vivekananda. The East and the West. Delhi, 1971.
- Вигасин, 1972—Вигасин А. А. О развитии эндогамии древнеиндийских варн.—Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Видьяланкар, 1958—Видьяланкар С. Происхождение кастовой системы в Индии.—«Вестник истории мировой культуры». М., 1958, № 2, 3.
- Вуд, 1964—Wood E. Caste's Latest Image.—«The Economic Weekly». Bombay, 6.VI.1964.
- Вьяс, 1963—Vyasa V. S. Panchayati Raj in Gujarat.—«The Economic Weekly». Bombay, 13.IV.1963.
- Галантер, 1963—Galanter M. Law and Caste in Modern India.—«Asian Survey». November 1963, № 11.
- Гамаюнов, 1972—Гамаюнов Л. С. О записях Карла Маркса, сделанных им при изучении книги М. Ковалевского «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения».—Гамаюнов Л. С. Индия. Исторические, культурные и социально-экономические проблемы. М., 1972.
- Гангули, 1963—Ganguly P. G. Political Systems: an Anthropological Approach.—«The Economic Weekly». Bombay. Special Number, July 1963.
- Ганди, 1962—Gandhi M. K. India of My Dreams. Ahmedabad, 1962.
- Ганнаварам, 1965—Notes on the Activities of Gannavaram Panchayat Samithi. Gannavaram (Typed), 1965.
- Глукман, 1968—Gluckman M. Foreword.—N. R. Sheth. The Social Framework of an Indian Factory. Manchester, 1968.
- Гордон, 1965—Гордон Л. А. Религиозно-кастовый состав населения Индии (опыт расчета).—Касты в Индии. М., 1965.
- Гордон, Егорова, 1968—Гордон Л. А., Егорова М. Н. Рабочий класс независимой Индии. М., 1968.

- Гоф, 1960—Gough E. K. Caste in a Tanjore Village.—Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge, 1960.
- Гоф, 1963—Gough E. K. The Social Structure of a Tanjore Village.—India's Villages. Bombay, 1963.
- Гоулд, 1962—Gould H. A. Traditionalism in U. P.: Faizabad Constituency.—«The Economic Weekly». Bombay, 18.VIII.1962.
- Гоулд, 1963—Gould H. A. The Adaptive Functions of Caste in Contemporary Indian Society.—«Asian Survey». September 1963, № 9.
- Гоулд, 1967—Gould H. A. Changing Political Behaviour in Rural Indian Society.—«Economic and Political Weekly». Bombay. Special Number, August 1967.
- Гоял, 1965—Goyal O. P. Caste and Politics — a Conceptual Framework.—«Asian Survey». October 1965, № 10.
- Грей, 1962—Gray H. The 1962 General Elections in a Rural District of Andhra.—«Asian Survey». September 1962.
- Гусева, 1977—Гусева Н. Р. Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.
- Гуха, 1964—Guha M. Concentration of Communities in Burrabazar, Calcutta.—«Man in India». Ranchi, October — December 1964.
- Гуха, 1966—Guha M. The Definition of an Indian Urban Neighbourhood.—«Man in India». Ranchi. January — March 1966.
- Гхурье, 1963—Ghurye G. S. The Scheduled Tribes. Bombay, 1963.
- Гхурье, 1969—Ghurye G. S. Caste and Race in India. Bombay, 1969.
- Далманн, 1899—Dahlmann J. Das Altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde. Köln, 1899.
- Далтон, 1967—Dalton D. The Gandhian View of Caste, and Caste After Gandhi.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Дамле, 1966—Damle Y. B. For a Theory of Indian Sociology.—«Bulletin of the Deccan College Research Institute». Poona, Silver Jubilee. Vol. I. 1966.
- Дамодаран, 1970—Damodaran K. Man and Society in Indian Philosophy. New Delhi, 1970.
- Данда А. К., Данда Д. Г., 1968—Danda A. K., Danda D. G. Functions of Caste in Modern India.—«Man in India». Ranchi, January — March 1968, № 1.
- Датт Н. К., 1931—Dutt N. K. Origin and Growth of Caste in India. Calcutta, 1931.
- Датт Р., 1963—Dutt R. The Economic History of India. Vol. I. Delhi, 1963.
- Датта, 1972—Dutta R. Social and Economic Compulsions behind Communalism. A Case Study.—«Economic and Political Weekly». Bombay. Annual Number, February 1972.
- Девы, 1973—Devi B. The Rarhi Brahmins of Chakdaha: A Study on their Marriage Structure and Distance.—«Man in India». Ranchi, January — March 1973, № 1.
- Де Вос, 1967—De Vos G. Psychology of Purity and Pollution as Related to Social Self-Identity and Caste.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Десай Б. Б., 1969—Desai B. B. Size and Composition of Population in India, 1901—1961. Delhi, 1969.
- Десай И. П., 1964—Desai I. P. Some Aspects of Family in Mahuva. A Sociological Study of Jointness in a Small Town. Bombay, 1964.
- Десай И. П., 1967—Desai I. P. Caste and Politics.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 29.IV.1967.
- Дешмукх, 1956—Deshmukh M. B. Delhi. A Study of Floating Migration.—The Social Implications of Industrialization and Urbanization. Five Studies of Urban Populations of Recent Rural Origin in Cities of Southern Asia. UNESCO Research Centre of Social Implications of Industrialization in Southern Asia. Calcutta, 1956.

- Дешпанде, 1963—Deshpande K. Divorce Cases in the Court of Poona.—«The Economic Weekly». Bombay. Special Number, July 1963.
- Джайн, 1968—Jain S. P. Religion and Social Differentiation. A Town in Uttar Pradesh.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 20.I.1968.
- Джангиани, 1967—Jhangiani M. A. Jana Sangh and Swatantra. A Profile of the Rightist Parties in India. Bombay, 1967.
- Джаяраман, 1964—Jayaraman R. Linguistic Groups in Urban Areas.—«The Economic Weekly». Bombay, 24.X.1964.
- Джексон, 1907—Jackson A. M. T. Note on the History of the Caste System.—«The Journal of the Asiatic Society of Bengal». Calcutta, 1907, № 7.
- Джетли, 1969—Jetley S. Education and Occupational Mobility. A UP Village.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 26.IV.1969.
- Джилберт, 1944—Gilbert W. H. Jr. Peoples of India. Wash., 1944.
- Джoshi П., 1966—Joshi P. Tradition, vie urbaine et vie rurale dans l'Inde du Nord.—«Revue française de sociologie publiée par le Centre d'études sociologiques». P., Octobre—Decembre 1966.
- Джоши, Rao, 1964—Joshi P. C., Rao M. R. Social and Economic Factors in Literacy and Education in Rural India.—«The Economic Weekly». Bombay, 4.I.1964.
- Дойч, 1961—Deutsch K. Social Mobilization and Political Development.—«The American Political Science Review». N. Y., September 1961.
- Доши, 1968—Doshi H. C. Industrialization and Neighbourhood Communities in a Western Indian City. Challenge and Response.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1968, № 1.
- Д'Суза, 1962—D'Souza V. S. Changing Status of Scheduled Castes.—«The Economic Weekly». Bombay, 8.XII.1962.
- Д'Суза, 1964—D'Souza V. S. Rural Change in Bengal.—«The Economic Weekly». Bombay, 29.II.1964.
- Д'Суза, 1969—D'Souza V. S. Measurement of Rigidity-Fluidity Dimensions of Social Stratification in Six Indian Villages.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1969, № 1.
- Д'Суза, 1973—D'Souza V. S. Status Groups among the Moplahs on the South-West Coast of India.—Caste and Social Stratification among Muslims. Delhi, 1973.
- Дубе, 1961—Dube S. C. Indian Village Communities and Social Anthropology.—Sociology, Social Research and Social Problems in India. Bombay, 1961.
- Дубе, 1965—Dube S. C. The Study of Complex Cultures.—Towards a Sociology of Culture in India. New Delhi, 1965.
- Дубе, 1967—Dube S. C. Foreword.—Leadership in India. Bombay, 1967.
- Дубей, 1964-I—Dubey K. C. Tilaihat. A Village Survey. Census of India 1961. Delhi, 1964.
- Дубей, 1964-II—Dubey K. C. Bendri. A Village Survey. Census of India 1961. Delhi, 1964.
- Дубей, Матхур, 1972—Dubey S. N. Mathur U. Welfare Programmes for Scheduled Castes. Content and Administration.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 22.I.1972.
- Дхаван, 1962—Dhawan G. The Political Philosophy of Mahatma Gandhi. Ahmedabad, 1962.
- Дюбуа, 1959—Abbé Dubois J. A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Ох., 1959.
- Дюмон, 1967—Dumont L. Caste: a Phenomenon of Social Structure or an Aspect of Indian Culture?—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Дюмон, 1970—Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. Delhi, 1970.
- Зак, 1975—Зак С. Д. Методологические проблемы развития сельской поэ-

- мельной общины.— Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
- Зак, Воронина, 1979—Зак С. Д., Воронина И. П. Зарубежные ученые о роли племени, общины и касты в жизни современной Африки.— Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука. Л., 1979.
- Зеллиот, 1970—Zelliot E. Learning the Use of Political Means: the Mahars of Maharashtra.— Caste in Indian Politics, Poona, 1970.
- Зинкин, 1962—Zinkin T. Caste Today. L., 1962.
- Иббетсон, 1916—Ibbetson D. Punjab Castes, being a Reprint of the Chapter on «The Races, Castes, and Tribes of the People» in the Report on the Census of Punjab Published in 1883 by the Late Sir Denril Ibbetson, K. C. S. I. Lahore, 1916.
- Измирлян, 1966—Izmirlian H. Dynamics of Political Support in a Punjab Village.— «Asian Survey». March 1966, № 3.
- Ильин, 1959—Ильин Г. Ф. Религии древней Индии. М., 1959.
- Инден, Николас, 1977—Inden R. B., Nicholas R. W. Kinship in Bengali Culture. Chicago, 1977.
- Индия, 1967—India. A Reference Annual 1967. New Delhi, 1967.
- Индия, 1969—India. Social Structure, New Delhi, 1969.
- Индия, 1974—India. A Reference Annual 1974. New Delhi, 1974.
- Капп, 1963—Капп К. W. Hindu Culture, Economic Development and Economic Planning in India. Bombay, 1963.
- Карве, 1961—Карве I. Hindu Society. An Interpretation. Poona, 1961.
- Карве, Дамле, 1963—Карве I., Damle Y. B. Group Relations in Village Community. Poona, 1963.
- Карве, Ранадиве, 1965—Карве I., Ranadive J. S. The Social Dynamics of a Growing Town and its Surrounding Area. Poona, 1965.
- Каушик, 1964—Kaushik P. D. The Congress Ideology and Programme 1920—1947. Ideological Foundations of Indian Nationalism during Gandhian Era. Bombay, 1964.
- Кеткар, 1909—Ketkar S. V. History of Caste in India. Ithaca (N. Y.), 1909.
- Клиnard, Чаттерджи, 1962—Clinard M. B., Chatterjee B. Urban Community Development in India: Delhi Pilot Project.— India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Клюев, 1978—Клюев Б. И. Национально-языковые проблемы независимой Индии. М., 1978.
- Коен, 1969—Cohen S. P. The Untouchable Soldier: Caste, Politics and the Indian Army.— «The Journal of Asian Studies». May 1969, № 3.
- Колганов, 1962—Колганов М. В. Собственность. Докапиталистические формации. М., 1962.
- Коленда, 1968—Kolenda P. Region, Caste and Family Structure. A Comparative Study of Indian «Joint» Family.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Колон, 1977—Colon F. F. A Caste in a Changing World. The Chitrapur Saraswat Brahmins 1700—1935. L., 1977.
- Колонтаев, 1972—Колонтаев А. П. Мелкое производство: некоторые вопросы теории.— Экономика современной Индии (проблемы роста). М., 1972.
- Комаров, 1962—Комаров Э. Н. Рам Мохан Рой — просветитель и провозвестник национально-освободительного движения в Индии.— Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
- Комаров, Павлов, 1962—Комаров Э. Н., Павлов В. И. Рыночные связи и экономическая организация ремесла в Индии на рубеже XVIII и XIX веков.— О генезисе капитализма на Востоке (XV—XIX вв.). Материалы обсуждения. М., 1962.
- Кон, 1968—Cohn B. S. Notes on the History of the Study of Indian Society and Culture.— Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Копф, 1975—Kopf D. Rammohun Roy and the Bengal Renaissance: a Histo-

- riographical Essay.—Rammohun Roy and the Process of Modernization in India. Delhi, 1975.
- Котовский, 1953—Котовский Г. Г. Социально-экономическое содержание проблемы «неприкасаемых».—Ученые записки Института востоковедения. Т. 5. М., 1953.
- Котовский, 1965—Котовский Г. Г. Введение: некоторые аспекты проблемы каст.—Касты в Индии. М., 1965.
- Котхари, Шетх, 1962—Kothari R., Sheth T. Extent and Limits of Community Voting: The Case of Baroda East.—«The Economic Weekly». Bombay, 15.IX.1962.
- Котхари, Шах, 1963—Kothari R., Shah G. Caste Orientation of Political Factions.—«The Economic Weekly». Bombay. Special Number, July 1963.
- Котхари, 1970—Kothari R. Introduction.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Котхари, Мару, 1970—Kothari R., Maru R. Federating for Political Interests: the Kshatriyas of Gujarat.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Коув, 1973—Cove J. J. A Multi-dimensional Model in Caste Ranking.—«Man in India». Ranchi, January—March 1973, № 1.
- Кочанек, 1967—Kochanek S. A. Political Recruitment in Indian Congress.—«Asian Survey». May 1967, № 5.
- Коши, 1968—Koshi N. Caste in the Kerala Churches. Bangalore, 1968.
- Крёбер, 1930—Kroeber A. L. Caste.—Encyclopedia of Social Sciences. Vol. III. N. Y., 1930.
- Критерии, 1977—Criteria of Status Evaluation in India. Simla, 1977.
- Кришна, 1967—Krishna K. Leadership in Panchayat Elections of Uttar Pradesh.—Leadership in India. Bombay, 1966.
- Кроуч, 1966—Crouch H. Trade Unions and Politics in India. Bombay, 1966.
- Крук, 1896—Crooke W. Tribes and Castes of North-West Provinces and Oudh. Vol. 1—4. Calcutta, 1896.
- Крючкова, 1965—Крючкова Т. Ф. О политике правительства независимой Индии по отношению к неприкасаемым.—Касты в Индии. М., 1965.
- Крючкова, Семенова, 1972—Крючкова Т. Ф., Семенова Н. И. Республиканская партия Индии (1957—1967). Социально-политическая характеристика.—Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. Сборник статей памяти И. М. Рейснера. М., 1972.
- Кудрявцев, 1965—Кудрявцев М. К. Мусульманские касты.—Касты в Индии. М., 1965.
- Кудрявцев, 1971—Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане. М., 1971.
- Кудрявцев, 1973—Кудрявцев М. К. Индийская кастовая община как социальная система. Доклад на IX Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1973.
- Купурусвами, 1961—Kupuruswamy B. An Introduction to Social Psychology. Bombay, 1961.
- Куппусвами, 1972—Kuppuswamy B. Social Change in India. Delhi, 1972.
- Куценков, 1972—Куценков А. А. Кастовая община соседства в индийском городе.—«Народы Азии и Африки». 1972, № 1.
- Куценков, 1974-I—Куценков А. А. Политическая функция индийской касты.—«Народы Азии и Африки». 1974, № 1.
- Куценков, 1974-II—Куценков А. А. Взаимоотношения каст и партий в индийской политике.—«Рабочий класс и современный мир». 1974, № 3.
- Куценков, 1974-III—Куценков А. А. Каста, класс и проблема социального конфликта в Индии.—«Рабочий класс и современный мир». 1974, № 4.
- Куценков, 1978—Куценков А. А. Пути эволюции индийской касты.—«Народы Азии и Африки». 1978, № 4.
- Куценков, 1980—Куценков А. А. Из истории изучения индийской касты.—«Народы Азии и Африки». 1980, № 4.
- Кушнер, 1967—Kushner G. A Synthetic Model of the Hindu Jujmani System.—«Man in India». Ranchi, January—March 1967, № 1.

- Кхапе, 1969—Khaire R. S. Groups and Processes of Political Change in Northern Indian Gopalpur.—«Man in India». Ranchi, April—June 1969.
- Лакшманна, 1973—Lakshmanan C. Caste Dynamics in Village India Bombay, 1973.
- Левин, 1965—Левин С. Ф. Об эволюции мусульманских торговых каст в связи с развитием капитализма (на примере бохра, меманов и ходка).—Касты в Индии. М., 1965.
- Линтон, 1933—Linton R. The Tanala. A Hill Tribe of Madagascar. Chicago, 1933.
- Линч, 1967—Lynch O. M. Rural Cities in India: Continuities and Discontinuities.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Линч, 1968—Lynch O. M. The Politics of Untouchability: a Case from Agra, India.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Литман, 1965—Литман А. Д. Религиозно-философское учение Свами Вивекананды.—Идеологические течения в современной Индии. М., 1965.
- Лич, 1967—Leach E. R. Caste, Class and Slavery: the Taxonomic Problem.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Лич, 1971—Leach E. R. Introduction: What We Mean by Caste?—Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan. Cambridge, 1971.
- Луиз, 1962—Luiz A. A. D. Tribes of Kerala, New Delhi, 1962.
- Лэмберт, 1962—Lambert R. D. The Impact of Urban Society upon Village Life.—India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Лэмберт, 1963—Lambert R. D. Workers, Factories, and Social Change in India. Princeton, 1963.
- Льюис, 1958—Lewis O. Village Life in Northern India. Studies in a Delhi Village. Urbana, 1958.
- Мадан Д. Р., 1966—Madan G. R. Indian Social Problems. Vol. I. Bombay, 1966.
- Мадан Д. Р., 1967—Madan G. R. Indian Social Problems. Vol. II. Bombay, 1967.
- Мадан Т. Н., 1965—Madan T. N. Family and Kinship. A Study of Pandits of Rural Kashmir. Bombay, 1965.
- Маджумдар Б. П., 1960—Majumdar B. P. The Socio-Economic History of Northern India (1030—1194 A. D.). Calcutta, 1960.
- Маджумдар Б., 1967—Majumdar B. History of Indian Social and Political Ideas. From Rammohan to Dayananda. Calcutta, 1967.
- Маджумдар Д. Н., 1962—Majumdar D. N. Caste and Communication in an Indian Village. Bombay, 1962.
- Маджумдар Д. Н., 1965—I—Majumdar D. N. Races and Cultures of India. Bombay, 1965.
- Маджумдар Д. Н., 1965-II—Majumdar D. N. Role of the Sociologist in India.—Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965.
- Маджумдар Д. Н., Мадан Т. Н., 1963—Majumdar D. N., Madan T. N. An Introduction to Social Anthropology. Bombay, 1963.
- Майнс, 1973—Mines M. Social Stratification among Muslim Tamils in Tamilnad, South India.—Caste and Social Stratification among Muslims. Delhi, 1973.
- Макгиннис, 1972—Макгиннис Р. Новое в методах исследования.—Американская социология: перспективы, проблемы, методы. Сокр. пер. с англ. Ред. и вступ. статья Г. В. Осипова. М., 1972.
- Малавия, 1962—Malaviya K. D. An Election Review: Dangers and Lessons.—«Socialist Congressman». New Delhi, 1.IV.1962.
- Малхотра, 1964—Malhotra P. C. Socio-Economic Survey of Bhopal City and Bargarh. Bombay, 1964.
- Мандельбаум, 1964—Mandelbaum D. G. Religion in India and Ceylon. Some New Formulations of Structure and Theme.—«The Economic Weekly». Bombay, Annual Number, February 1964.
- Мандельбаум, 1970—Mandelbaum D. G. Society in India. Vol. I. Continuity and Change. Vol. II. Change and Continuity. Berkeley, 1970.

- Манешвари, 1962—Maneshwari B. Two Years of Panchayati Raj in Rajasthan.—«The Economic Weekly». Bombay, 26.V.1962.
- Манешвари, 1963—Maneshwari B. Role of the Administrator in Panchayati Raj.—«The Economic Weekly». Bombay, 15.VI.1963.
- Ману, 1960—Закон Ману. Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960.
- Махар, 1972—Mahar J. M. Agents of Dharma in a North Indian Village.—The Untouchables in Contemporary India. Tucson (Arizona), 1972.
- Медведев, 1972—Медведев Е. М. Рента, налог, собственность. Некоторые проблемы индийского феодализма.—Проблемы истории Индии и стран Среднего Востока. Сборник статей памяти И. М. Рейснера. М., 1972.
- Медведев, 1978—Медведев Е. М. Южная Азия.—Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (проблемы исторических контактов). М., 1978.
- Медведев, 1981—Медведев Е. М. Основные этапы развития феодальных отношений в Индии в древности и средневековье.—Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.
- Мейер, 1963—Mayer A. C. Municipal Elections: a Central Indian Case Study.—Politics and Society in India. L., 1963.
- Мейер, 1967—Mayer A. C. Caste and Local Politics in India.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Мейер, 1970—Mayer A. C. Caste and Kinship in Central India (a Village and its Region). Berkeley—Los Angeles, 1970.
- Мейсон, 1967—Mason Ph. Unity and Diversity: an Introductory Review.—India and Ceylon. Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Менон, 1961—Menon K. P. S. The Shame of Free India. New Delhi, 1961.
- Миллер, 1965—Miller D. F. Factions in Indian Village Politics.—«Pacific Affairs». N. Y., Spring 1965, № 1.
- Мисра, 1961—Misra B. B. The Indian Middle Classes. Their Growth in Modern Times. L., 1961.
- Мозолин, 1979—Мозолин В. П. Личность, право, экономика современной Индии. М., 1979.
- Монга, 1967—Monga V. Social Mobility among the Potters. Report of a Caste Conference.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 10.VI.1967.
- Моррис, 1960—Morris M. D. Caste and the Evolution of the Industrial Workforce in India.—«Proceedings of the American Philosophical Society». 1960, April 19, № 2.
- Моррис, 1965—Morris M. D. The Effects of Industrialization on Race Relations in India.—Industrialization and Race Relations. A Symposium. L., 1965.
- Моррис-Джонс, 1963—Morris-Jones W. H. India's Political Idioms.—Politics and Society in India. L., 1963.
- Моррис-Джонс, 1967—Morris-Jones W. H. The Government and Politics of India. L., 1967.
- Москос, Белл, 1967—Moscos Ch. C., Bell W. Emerging Nations and Ideologies of American Social Scientists.—«The American Sociologist». May 1967, № 2.
- Мудирадж, 1969—Mudiraj G. N. R. Rural Authority Structure and Directed Social Change.—«Indian Sociological Bulletin». July 1969, № 4.
- Мудирадж, 1973—Mudiraj G. N. R. Spatial Differentiation of Castes: Analysis of a Regional Pattern.—«Man in India». Ranchi, January—March 1973, № 1.
- Мукерджи Д. П., 1961—Mukerji D. P. Indian Sociology and Tradition.—Sociology, Social Research and Social Problems in India. Bombay, 1961.
- Мукерджи Р., 1961—Mukerjee R. A Philosophy of Social Science.—Sociology, Social Research and Social Problems in India. Bombay, 1961.
- Мукерджи Р., Сингх Б., 1965—Mukerjee R., Singh B. (with a Note on Fertility by J. N. Sinha). A District Town in Transition. Social and Economic Survey of Gorakhpur. Bombay, 1965.

- Мукхопадхья, 1967—Mukhopadhyaya T. Ecology and Markets in Eastern Midnapur.—«Man in India». Ranchi, January—March 1967, № 1.
- Муррей, 1937—Murray G. Group Law and Private Conscience.—The Individual in East and West. L., 1937.
- Мурти, 1968—Murti T. R. V. The World and the Individual in Indian Religious Thought.—The Status of Individual in East and West. Honolulu, 1968.
- Мэрфи Г., 1953—Murphy G. In the Minds of Men. The Study of Human Behaviour and Social Tensions in India. N. Y., 1953.
- Мэрфи Дж., 1943—Murphy J. Lamps of Anthropology. Manchester, 1943.
- Мюрдаль, 1967—Myrdal G. Chairman's Introduction.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Мюрдаль, 1972—Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
- Нар, 1958—Nag D. S. Tribal Economy (an Economic Study of the Baiga). Delhi, 1958.
- Нагendra, 1965—Nagendra S. P. The Traditional Theory of Caste.—Towards a Sociology of Culture in India. Essays in Honour of Prof. D. P. Mukerji. New Delhi, 1965.
- Наир Б. Н., 1959—Nair B. N. The Dynamic Brahmin. A Study of the Brahmin's Personality in Indian Culture with Special Reference to South India. Bombay, 1959.
- Наир К., 1961—Nair K. Blossoms in the Dust. The Human Element in Indian Development. L., 1961.
- Нарайн, 1969—Narain D. 8th All-India Sociological Conference, Agra.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1969, № 1.
- Нараян Д., 1964—Narayan J. Socialism, Sarvodaya and Democracy. Bombay, 1964.
- Нараян Ш., 1958—Narayan Sh. India's Current Problems. Delhi, 1958.
- Натх, 1962-I—Nath V. Village, Caste and Community.—«The Economic Weekly». Bombay, 8.XII.1962.
- Натх, 1962-II—Nath V. The Village and the Community.—India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Натх, 1965-I—Nath V. The New Village. I.—«The Economic Weekly». Bombay, 17.IV.1965.
- Натх, 1965-II—Nath V. The New Village. II. Technological Change in Agriculture.—«The Economic Weekly». Bombay, 24.IV.1965.
- Натх, 1965-III—Nath V. The New Village. III. The Impact of Change.—«The Economic Weekly». Bombay, 1.V.1965.
- Натх, 1965-IV—Nath V. The New Village. IV. Factors behind Technological Change.—«The Economic Weekly». Bombay, 8.V.1965.
- Наяр, 1962—Nayar B. R. Religion and Caste in Punjab.—«The Economic Weekly». Bombay, 4.VIII.1962.
- Неру, 1955—Неру Д. Открытие Индии. М., 1955.
- Несфилд, 1885—Nesfield J. C. Brief View of the Caste System of North-West Provinces and Oudh. Allahabad, 1885.
- Нигам, 1965—Nigam R. L. Science and Indian Culture.—Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965.
- Николас, 1963—Nicholas R. W. Ecology and Village Structure in Deltaic West Bengal.—«The Economic Weekly». Bombay, Special Number, July 1963.
- Николас, 1968—Nicholas R. W. Structures of Politics in the Village of Southern Asia.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Нирведананда, 1971—Swami Nirvedananda. Swami Vivekananda on India and Her Problems. Calcutta, 1971.
- НСС № 14, 1959—The National Sample Survey, № 14. Report on Some Characteristics of the Economically Active Population. Delhi, 1959.

- HCC № 45, 1961—The National Sample Survey. Tenth to Twelfth Round, № 45. Calcutta, 1961.
- HCC № 64, 1962—The National Sample Survey. Thirteenth Round, № 64. Calcutta, 1962.
- Олденберг, 1897—Oldenberg H. Zur Geschichte des indischen Kastenwesens.—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft». Leipzig, Bd LI, Th. 2, 1897.
- Осипов А. М., 1962—Осипов А. М. Касты.—Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
- Осипов Г. В., 1964—Осипов Г. В. Современная буржуазная социология. Критический очерк. М., 1964.
- Павлов, 1973—Павлов В. И. Социально-экономическая структура промышленности Индии. М., 1973.
- Павлов, 1979—Павлов В. И. К стадийно-формационной характеристике восточных обществ в новое время.—Жуков Е. М., Барг М. А., Черняк Е. Б., Павлов В. И. Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979.
- Паниккар, 1963—Panikkar K. M. The Foundations of New India. L., 1963.
- Панкратова, 1982—Панкратова В. А. Христиане Кералы. Роль в социально-политической жизни штата. М., 1982.
- Панчанадикар К. Ч., Панчанадикар Д., 1970—Panchanadikar K. C., Panchanadikar J. Determinants of Social Structure and Social Change in India and Other Papers. Bombay, 1970.
- Парандже, 1970—Paranjpe A. C. Caste, Prejudice and Individual. Bombay, 1970.
- Парватхамма, 1964—Parvatham C. Elections and «Traditional Leadership» in a Mysore Village.—«The Economic Weekly». Bombay, 14.III.1964.
- Парк, 1962—Park R. L. The Urban Challenge to Local and State Governments in West Bengal, with Special Attention to Calcutta.—India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Парсонс, 1972—Парсонс Т. Введение.—Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. Ред. и вступ. статья Г. В. Осипова. М., 1972.
- Партхасаратхи, 1963—Parthasarathy G. A South Indian Village after Two Decades.—«The Economic Weekly». Bombay, January 1963.
- Патвардхан, 1971—Patwardhan S. A Broad-Spectrum Views. [Рец. на:] I. Karwe. Maharashtra: Land and its People.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 19.VI.1971.
- Патнаик, Лакшминараяна, 1969—Patnaik N., Lakshminarayana H. D. Factional Politics in Village India.—«Man in India». Ranchi, April—June 1969, № 2.
- Паттерсон, 1968—Patterson M. L. P. Chitpavan Brahman Family Stories: Sources for Study of Social Structure and Social Change in Maharashtra.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Петров, 1978—Петров В. В. Народонаселение Индии, демографическая характеристика. М., 1978.
- Поршнев, 1968—Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1968.
- Праху, 1961—Prabhu P. H. Social Psychology of Community Development.—Sociology, Social Research and Social Problems in India. Bombay, 1961.
- Праху, 1963—Prabhu P. H. Hindu Social Organization. A Study in Socio-Psychological and Ideological Foundations. Bombay, 1963.
- Прадхан, 1966—Pradhan M. C. The Political System of the Jats in Northern India. Calcutta, 1966.
- Прасад, 1957—Prasad N. The Myth of the Caste System. Patna, 1957.
- Прасад, 1961—Prasad N. Democracy in Crisis.—Sociology, Social Research and Social Problems in India. Bombay, 1961.

- Пури, 1971—Puri B. Caste, Class and Party Polarization.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 3.VII.1971.
- Пао К. Р., 1968—Rao K. R. Rural Leadership and Conflict. Study of an Andhra Village.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 27.IV.1968.
- Пао М. С. А., 1962—Rao M. S. A. Economic Change and «Rationality» in a Fringe Village.—«The Economic Weekly». Bombay, 29.IX.1962.
- Пао М. С. А., 1964—Rao M. S. A. Caste in Indian Army.—«The Economic Weekly». Bombay, 29.VIII.1964.
- Пао М. С. А., 1968-I—Rao M. S. A. Political Elite and Caste Association.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 18.V.1968.
- Пао М. С. А., 1968-II—Rao M. S. A. Caste as Cause of Social Tension.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 15.VI.1968.
- Пао М. С. А., 1969—Rao M. S. A. Religion and Economic Development.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1969, № 1.
- Пао Х., 1931—Rao H. Indian Caste System. Bangalore, 1931.
- Рассел, Лал, 1916—Russel R. V., Lal H. The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. L., 1916.
- Редди, 1967—Reddy G. R. Social Composition of Panchayat Raj. Background of Political Executives in Andhra.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 23.XII.1967.
- Рейснер И. М., 1957—Рейснер И. М. Восстание джатов области Агра—Дели в конце XVII—начале XVIII в.—Ученые записки Института востоковедения. Т. XVIII. М., 1957.
- Рейснер И. М., 1961—Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв. М., 1961.
- Рейснер, Широков, 1966—Рейснер Л. И., Широков Г. К. Современная индийская буржуазия. М., 1966.
- Ретцлаф, 1962—Retzlaf R. H. Village Government in India. A Case Study. Bombay, 1962.
- Рипорт 1955—Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes for the Year 1955. Part II. Appendices. Delhi, 1956.
- Рипорт 1963—Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Tribes for the Year 1961—1962. Delhi, 1963.
- Рисли, 1908—Risley H. H. The People of India. L., 1908.
- Розенталь, 1970—Rosenthal D. B. Caste and Political Participation in Two Cities.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Рой Р., 1966—Roy R. Intra-Party Conflict in the Bihar Congress.—«Asian Survey». December 1966, № 12.
- Рой Р., 1967-I—Roy R. Selection of Congress Candidates.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 7.I.1967.
- Рой Р., 1967-II—Roy R. Selection of Congress Candidates.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 14.I.1967.
- Рой Р., 1967-III—Roy R. Selection of Congress Candidates.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 11.II.1967.
- Рой Р., 1970—Roy R. Caste and Political Recruitment in Bihar.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Рой С. Ч., 1934—Roy S. C. Caste, Race and Religion in India.—«Man in India». Ranchi, 1934, № 4.
- Рой С. Ч., 1937—Roy S. C. Caste, Race and Religion in India.—«Man in India». Ranchi, 1937, № 2.
- Рой С. Ч., 1938—Roy S. C. Caste, Race and Religion in India.—«Man in India». Ranchi, 1938, № 3.
- Ройк, Найт, 1967—Characterization of Caste and Class Systems. Discussion.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Росс, 1973—Ross A. D. The Hindu Family in its Urban Setting. Bombay, 1973.
- Рой, 1968—Rowe W. L. Mobility in the Nineteenth-Century Caste System.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.

- Поуз, 1967—Rose A. M. Hindu Values and Indian Social Problems.—«The Sociological Quarterly. Journal of the Midwest Sociological Society». Bloomington, Summer 1967.
- Рудольф Л. И., Рудольф С. Х., 1967—Rudolf L. I., Rudolf S. H. The Modernity of Tradition. Political Development in India. Chicago, 1967.
- Рыбаков, 1973—Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма.—Религии и атеизм в Индии. М., 1973.
- Рыбаков, 1981—Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
- Саксена, 1968—Saksena S. K. The Individual in Social Thought and Practice of India.—The Status of the Individual in East and West. Honolulu, 1968.
- Санвал, 1976—Sanwal R. D. Social Stratification in Rural Kumaon. Calcutta, 1976.
- Сардесаи, 1979—Sardesai S. G. Class Struggle and Caste. Conflict in Rural Areas. Delhi, 1979.
- Саркар, 1973—Sarkar J. Occupational Mobility among the Kumbars of Mysore City.—«Man in India». Ranchi, January—March 1973, № 1.
- Сарма, 1969—Sarma J. Puja Associations in West Bengal.—«The Journal of Asian Studies». May 1969, № 3.
- Саччидананда, 1964—Sachchidananda. Culture Change in Tribal Bihar. Munda and Oraon. Calcutta, 1964.
- Саччидананда, 1974—Sachchidananda. Research on Scheduled Castes with Special Reference to Change.—A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. Vol. I. Bombay, 1974.
- Секхар, 1968—Sekhar M. C. Social Change in India. First Decade of Planning. A Theoretical Analysis. Poona, 1968.
- Сенар, 1896—Senart E. Les castes dans l'Inde. P., 1896.
- Сивертсен, 1963—Sivertsen D. When Caste Barriers Fall. A Study of Social and Economic Change in a South Indian Village. N. Y., 1963.
- Сингер, 1968-I—Singer M. Preface.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Сингер, 1968-II—Singer M. The Indian Joint Family in Modern Industry.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Сингх В. П., 1976—Singh V. P. Caste, Class and Democracy: Changes in Stratification System. Cambridge (Mass.), 1976.
- Сингх И., 1965—Singh Y. Traditional Culture Pattern of India and Industrial Change.—Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965.
- Сингх И., 1973—Singh Y. Modernization of Indian Tradition. Delhi, 1973.
- Сингх И., 1974—Singh Y. Sociology of Social Stratification.—A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. Vol. I. Bombay, 1974.
- Сингх К. К., 1967—Singh K. K. Patterns of Caste Tension. A Study of Intercaste Tension and Conflict. Bombay, 1967.
- Сингх П., 1973—Singh P. Khushwant Singh's View of India. Bombay, 1973.
- Сингх Т., 1962—Singh T. Problems of Integrating Rural, Industrial and Urban Development.—India's Urban Future. Berkeley—Los Angeles, 1962.
- Сингх Хард, 1973—Singh Harjinder. A Study of Leadership Based on Influence in a Sikh Village.—«Man in India». Ranchi. January—March 1973, № 1.
- Сингх Х., 1969-I—Singh Hira. Toward a «Jati Model» for Indian Politics. A Comment.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 24.V.1969.
- Сингх Х., 1969-II—Singh Hira. Strains in Leadership Structure from Status Group to Pluralism in an East UP Village.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 3.X.1969.
- Синха Б. С., 1953—Sinha B. S. Legal History of India. Lucknow, 1953.
- Синха С., 1967—Sinha S. Caste in India: Its Essential Pattern of Socio-Cultural Integration.—Caste and Race: Comparative Approaches. L., 1967.
- Синха С., 1974—Sinha S. Caste in India. A Trend Report—A Survey of Research in Sociology and Social Anthropology. Vol. I. Bombay, 1974.

- Синха С., Бхаттачария Р., 1969—Sinha S., Bhattachariya R. Bhadraklok and Chhottolok in a Rural Area of West Bengal.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1969, № 1.
- Сирсикар, 1962—Sirsikar V. M. Party Loyalties Versus Caste and Communal Pulls: Poona Constituency.—«The Economic Weekly». Bombay, 11.VIII.1962.
- Сирсикар, 1970—Sirsikar V. M. The Rural Elite in a Developing Society. A Study in Political Sociology. New Delhi, 1970.
- Сиссон, 1970—Sisson R. Caste and Political Factions in Rajasthan.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Слейтер, 1924—Slater G. The Dravidian Element in Indian Culture. L., 1924.
- Снесарев, 1981—Снесарев А. Е. Этнографическая Индия. М., 1981.
- Совани, 1966—Sovani N. V. Urbanization and Urban India. Bombay, 1966.
- Сомджи, 1962—Somjee A. H. Groups and Individuals in the Politics of an Indian Village.—«Asian Survey». June 1962, № 4.
- Сомджи, 1963—Somjee A. H. Periurban Politics in India.—«Asian Survey». July 1963, № 7.
- Сосина, 1965—Сосина Н. Н. Использование английскими колонизаторами кастовой системы.—Касты в Индии. М., 1965.
- Спратт, 1966—Spratt P. Hindu Culture and Personality: a Psychoanalytic Study. Bombay, 1966.
- Сривастава А., 1969—Srivastava S. L. The Concept of Sanskritization. A Re-Evaluation.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 19.IV.1969.
- Сривастава, 1973—Srivastava S. L. Cultural and Social Change among the Raigars.—«Man in India». Ranchi, January—March 1973, № 1.
- Сринивас, 1963-I—Srinivas M. N. Introduction.—Indian Villages. Bombay, 1963.
- Сринивас, 1963-II—Srinivas M. N. The Social Structure of a Mysor Village.—Indian Villages. Bombay, 1963.
- Сринивас, 1964—Srinivas M. N. Caste in Modern India and Other Essays. Bombay, 1964.
- Сринивас, 1967-I—Srinivas M. N. The Cohesive Role of Sanskritization.—India and Ceylon: Unity and Diversity. A Symposium. L., 1967.
- Сринивас, 1967-II—Srinivas M. N. Social Change in Modern India. Berkeley, 1967.
- Сринивас, 1968—Srinivas M. N. Mobility in the Caste System.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Сринивас и др., 1959—Srinivas M. N., Damle Y. B., Shahani S., Betteille A. Caste: A Trend Report and Bibliography.—«Current Sociology». The Hague—Paris, 1959, № 3.
- Статус, 1967—Status Images in Changing India. A Study Based on Two Surveys Conducted by Dr. A. Bopegamage, Gokhale Institute of Politics and Economics, Poona, and Dr. P. V. Veeraraghavan, South India Textile Research Ass-n, Coimbatore. Bombay, 1967.
- Тёкей, 1979—Tokéu F. Essays on the Asiatic Mode of Production. Budapest, 1979.
- Тер-Акопян, 1965—Тер-Акопян Н. Б. Развитие взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса на азиатский способ производства и земледельческую общину.—«Народы Азии и Африки». 1965, № 3.
- Тёрнстон, 1906—Thurnston E. Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1906.
- Тёрнстон, 1909—Thurnston E. (assisted by K. Rangachari). Castes and Tribes of Southern India. Madras, 1909.
- Томпсон, 1961—Thompson Y. Changing Patterns in South Asia. L., 1961.
- Уайзер, 1969—Wiser W. H. The Hindu Jajmani System. A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services. Lucknow, 1969.
- Уайзер У., Уайзер III., 1963—Wiser W., Wiser C. V. Behind Mud Walls. 1930—1960. Berkeley, 1963.

- Уинер, 1962-I—Weiner M. The Politics of Scarcity. Chicago, 1962.
- Уинер, 1962-II—Weiner M. The Third General Elections. Studies in Voting Behaviour. Introduction.—«The Economic Weekly». Bombay. Special Number, July 1962.
- Уинер, 1963—Weiner M. Political Change in South Asia. Calcutta, 1963.
- Уинер, 1967—Weiner M. Party Building in a New Nation. The Indian National Congress. Chicago, 1967.
- Ульяновский, 1981—Ульяновский Р. А. Аграрная Индия между мировыми войнами: опыт исследования колониально-феодалного капитализма. М., 1981.
- Факторы 1961—Social and Cultural Factors Affecting Productivity of Industrial Workers in India. Delhi, 1961.
- Фиске, 1972—Fiske A. Shededuled Caste Buddhist Organizations.—The Untouchables in Contemporary India. Tucson (Arizona), 1972.
- Фонсека, 1967—Fonseca S. J. Industrial Workers and Social Change. A Quantitative Analysis.—«Indian Worker». INTUC General Council Number. New Delhi, 1.V.1967.
- Фриман, 1961—Freeman Ch. Economic Status and Adoption of New Agricultural and Home Practices. A Study of Three Villages.—Sociology, Social Research and Social Problems of India. Bombay, 1961.
- Фюрер-Хаймендорф, 1963—Fü r e r - H a i m e n d o r f C. von. Caste and Politics in South Asia.—Politics and Society in India. L., 1963.
- Хардгрейв, 1964—Hardgrave R. L. Caste in Kerala. A Preface to the Elections.—«The Economic Weekly». Bombay, 21.XI.1964.
- Хардгрейв, 1965—Hardgrave R. L. Caste and the Kerala Elections.—«The Economic Weekly». Bombay, 17.IV.1965.
- Хардгрейв, 1970—Hardgrave R. L. Political Participation and Primordial Solidarity. The Nadars of Tamilnad.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Харпер, 1959—Harper E. B. Two Systems of Economic Exchange in Village India.—«American Anthropologist». 1959, № 61.
- Харпер, 1968—Harper E. B. A Comparative Analysis of Caste: The United States and India.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Хаттон, 1963—Hutton J. H. Caste in India. L., 1963.
- Хеймзат, 1964—Heimsath Ch. H. Indian Nationalism and Hindu Social Reform. Princeton, 1964.
- Хеймзат, 1975—Heimsath Ch. H. Rammohan Roy and Social Reform.—Rammohan Roy and the Process of Modernization in India. New Delhi, 1975.
- Херрисон, 1960—Harrison S. India: the Most Dangerous Decades. Princeton, 1960.
- Хозелитц, 1962—Hoselitz B. F. The Role of Urbanization in Economic Development: Some International Comparisons.—India's Urban Future. Berkeley — Los Angeles, 1962.
- Хокарт, 1938—Hocart A. M. Les castes. P., 1938.
- Хокинг, 1968—Hocking W. E. A Brief Note on Individuality in East and West.—The Status of Individual in East and West. Honolulu, 1968.
- Холмстрём, 1972—Holmström M. Caste and Status in an Indian City.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 8.IV.1972.
- Хэйзлхерст, 1968—Hazlehurst L. W. Caste and Merchant Communities.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Цензус 1961, Стади—Study of Customary Rights and Living and Working Conditions of Scavengers in Two Towns. Census of India 1961. New Delhi, 1966.
- Чакраварти, 1966—Chakravarti A. Traditional Caste Systems as Involute Systems.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 31.XII.1966.
- Чандидас, 1969—Chandidas R. How Close to Equality are Scheduled Castes?—«Economic and Political Weekly». Bombay, 14.VI.1969.
- Чаттопадхьяй Г., 1964—Chattopadhyay G. Ranjana: a Village in West Bengal. Calcutta, 1964.

- Чаттопадхья С., 1965—Chattopadhyaya S. Social Life in Ancient India. Calcutta, 1965.
- Чаттерджи, Датта, 1955—Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. Пер. с англ. М., 1955.
- Чатурведи, 1964—Chaturvedi T. N. Tension in Panchayati Raj.—«The Economic Weekly». Bombay, 12.IX.1964.
- Чаухан, 1966—Chauhan D. S. Trends of Urbanization in Agra. Bombay, 1966.
- Чернышев, 1965—Чернышев В. А. Каста в современной прозе хинди (по романам П. Рену). Касты в Индии. М., 1965.
- Чоудхури, 1964—Choudhury A. R. Caste and Occupation in Bhowanipur. Calcutta.—«Man in India». Ranchi, July—September 1964, № 3.
- Чхиббар, 1968—Chhibbar Y. P. From Caste to Class. A Study of the Indian Middle Classes. New Delhi, 1968.
- Шарма, 1969—Sharma S. P. Indian Village as a Unit of Study.—«Economic and Political Weekly». Bombay, 23.VIII.1969.
- Шах А. Б., 1965—Shah A. B. Introduction.—Tradition and Modernity in India. Bombay, 1965.
- Шах П. Д., 1966—Shah P. J. Caste and Political Process.—«Asian Survey». 1966, № 9.
- Шварцберг, 1968—Schwartzberg J. E. Caste Regions of the North Indian Plain.—Structure and Change in Indian Society. N. Y., 1968.
- Шетх, 1968-I—Sheth N. R. The Social Framework of an Indian Factory. Manchester, 1968.
- Шетх, 1968-II—Sheth N. R. Trade Unions in India. A Sociological Approach.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1968, № 1.
- Шетх, 1969—Sheth N. R. Modernization and the Urban-Rural Gap in India: An Analysis.—«Sociological Bulletin. Journal of the Indian Sociological Society». Delhi, March 1969, № 1.
- Шибутани, 1969—Шибутани Т. Социальная психология. Пер. с англ. М., 1969.
- Шрейдер, Джоши, 1963—Shrader L. L., Joshi R. Zilla Parishad Elections in Maharashtra and the District Political Elite.—«Asian Survey». March 1963, № 3.
- Эллиот, 1970—Elliot C. M. Caste and Faction among Dominant Caste: The Reddis and Kammas of Andhra.—Caste in Indian Politics. Poona, 1970.
- Энтховен, 1920—1922—Enthoven R. E. The Tribes and Castes of Bombay. Bombay, 1920—1922.
- Эпстейн, 1962—Epstein T. S. Economic Development and Social Change in South India. Manchester, 1962.
- Эрдман, 1967—Erdman H. L. The Swatantra Party and Indian Conservatism. Cambridge, 1967.

SUMMARY

The monograph. *Evolution of Indian Caste* by A. A. Kutsenkov is an integral study of the Indian caste. It contains a detailed review of relevant literature, and source materials, data on main orientations in the study of the caste, both in the USSR and abroad. The work considers the origin of the caste, its structure and functions in traditional (pre-capitalist) society, the impact of capitalist development on it, and its structural and functional changes that take place nowadays. One of the chapters is particularly concerned with the politicization of the caste, i. e., the enhancement of its role in the political activities of contemporary India.

The author comes to a conclusion that the caste coincides with the endogamous social group which is known in sociological literature as *jati*. The caste, he adds, is rooted in the deep strata of pre-class and early class societies, which existed on the Hindustani territory several millennia B. C.

It is stated that the caste is the organic fusion of material and non-material elements, as well as of basis and superstructure ones. Its basis is comprised of survivals of collective, or group (communal) forms of property. Its superstructural element is represented by a specific content of Indian cultural tradition — holism, hierarchicalness and faith in the transmigration of souls. The caste's socio-spiritual elements are organic to man's inner world being part of his psychology. Therefore, the caste is an all-penetrating structure spreading to all social groups, both traditional and modern.

The work shows that structurally, the caste results from the fusion of two types of relationships e. i., primary* (kindred) and secondary (social). The caste stood in ideal harmony with traditional society, representing its fundamental structural and functional unit: it was the basis of social institutions at different levels, it ensured the reproduction, exchange and distribution of material assets and nonmaterial values.

The conquest of India by Great Britain introduced a number of new factors, the most important being capitalism. In the author's view, capitalism, which developed in the specific colonial conditions, showed itself incapable to transform the basis of the caste. It gave rise to a socially and spiritually multi-form structural society, which finds concentrated expression in a type of an individual known in sociological literature as marginal.

The caste has proved capable to adapt itself to new conditions

by changing its structure and functions. In most general form, says the author, these changes boil down to disintegration of the previously integral caste relationship into constituents, which acquire independence. In their turn, these elementary relationships sustain further metamorphoses, some weakening and becoming extinct, others, transforming into qualitatively different ones. Least of all, the destructive influence of social development has affected the kinship relations. At the same time, it is evident, that the circle of caste endogamy exhibits a tendency toward widening and that caste fusion prevails over caste fragmentation. Great dynamism characterizes the complex of social connections. The progressing disintegration of inter-caste interaction (jajmani) makes the caste lose many traditional functions. On the other hand, it is noted, that the caste assumes new functions, previously uncharacteristic of it, such as the mobilization of capital, the organization of modern forms of capitalist enterprise and those of groups of social and political interests.

The caste's internal dynamism exercises powerful influence on all aspects of the country's social and political relations. Thus, the growing discrepancy between the sacral and secular elements of the caste status furthers the exacerbation of traditional inter-caste antagonisms in society. Engaged in class formation, the caste impedes the ideological and political maturing of modern classes and distorts the forms of manifestation of class contradictions. Being an agent of political mobilization of the masses, the caste "clutters up" the political struggle with its specific interests. Nevertheless, it is the class, that is the chief antagonist of the caste. In the course of social development, classes gradually absorb, or, as the author puts it, "dissolve" the castes, though they are not destroyed by this process. At least nowadays its evolution consists in gradual cedes giving of its social and political functions to the class, preserving the function of man's biological reproduction, the religiousritual one, etc. In a nutshell, the caste develops, under the pressure of modernization into a semblance of an ethnocultural community, which can coexist with class structures in an antagonistic society for a sufficiently long period. The final overcoming of the caste can be brought about by radical social changes, primarily, the transformation of private group property into all people's property.

Proceeding from the analysis made, the author puts forward his own definition of today is caste.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. Каста как предмет научного анализа	3
Из истории изучения касты	3
Основные направления современных исследований	16
Исходные принципы и методология	31
Глава II. Каста в системе традиционного общества	43
Происхождение и социокультурный базис касты	43
Структура джати. Формы кастовой общности	80
Функции касты	105
Глава III. Факторы общественного развития и их влияние на кастовое общество	133
Каста и социальные изменения в традиционном обществе	133
Колониализм и капитализм: основные направления воздействия	144
Роль буржуазной реформации религии	159
Изменения в правовой и политической системах независимой Индии	174
Урбанизация	183
Общество и личность — итоги модернизации	192
Глава IV. Основные направления эволюции касты	205
Изменение структуры и функций	205
Динамика статуса и социальная мобильность	219
Включение касты в состав классов буржуазного общества	239
Развитие форм кастовой организации	258
Глава V. Политизация касты	268
«Кастеизм» в политике: его содержание и формы	268
Типология политического поведения каст	277
Партии и касты	291
Заключение	302
Список использованной литературы	307
Summary	323

Анатолий Акимович Куценков

ЭВОЛЮЦИЯ ИНДИЙСКОЙ КАСТЫ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор А. А. Стариков
Младший редактор А. В. Бодянская
Художник Л. С. Эрман
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор Л. Е. Синенко
Корректор П. С. Шин

ИБ № 14460

Сдано в набор 10.09.82. Подписано к печати 02.02.83. А-09038. Формат 60×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 20,5. Усл. кр.-отт. 20,5. Уч.-изд. л. 22,98. Тираж 3700 экз. Изд. № 5306. Зак. № 587. Цена 2 р. 50 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

В ы й д е т:

Горячева А. М. Население и экономический рост в Индии. 10 л.

В монографии исследуются вопросы взаимодействия экономических и демографических процессов в Индии в период независимости. Рассматривается воздействие роста населения на темпы, масштабы, характер и эффективность общественного воспроизводства.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3.
(«КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».

В ы й д е т:

Религия и общественная жизнь в Индии. Сб. статей. 17 л.

В сборнике освещены важнейшие проблемы религиозной ситуации в Индии. Рассмотрены такие актуальные для этой страны идейно-политические явления, как секуляризм и коммунизм, а также отдельные аспекты современных индуизма, ислама и христианства.

ЗАКАЗЫ НА КНИГИ ПРИНИМАЮТСЯ ВСЕМИ МАГАЗИНАМИ КНИГОТОРГОВ И «АКАДЕМКНИГА», А ТАКЖЕ ПО АДРЕСУ: 117464, МОСКВА В-464, МИЧУРИНСКИЙ ПРОСПЕКТ, 12, МАГАЗИН № 3 («КНИГА — ПОЧТОЙ») «АКАДЕМКНИГА».

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
9 107	11 стр. 9 св.	английского джаджмана	американского джаджмани

Зак. 179