

*Е.Н. Успенская*

### К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ ИНДИЙСКОЙ КАСТЫ

*В статье рассматриваются некоторые сложные вопросы теории касты. Исследованы особенности состава, формирования и функционирования кастового общества. Институт джати уходит корнями в традиции родоплеменного строя. Джати является базовой ячейкой индийского традиционного общества. В современном кастовом обществе хорошо заметны многосоставные комплексы джати, результат модернизации и колониального администрирования. Каста, как она существует на страницах научных книг, весьма отдаленно напоминает традиционные реалии.*

**Ключевые слова:** *социальное неравенство, каста, кастовое общество, родоплеменной строй, общественный статус, община, родственные отношения.*

**Key words:** *social discrimination, caste, Hindu social order, tribal societies, social status, community, kinship.*

Современное индийское общество отличается чрезвычайной сложностью этнокастового и этноконфессионального состава и структурировано через традиционные формы социальной организации. Наиболее влиятельная из них квалифицируется в науке как «каста», а само индийское традиционное общество называется «кастовым».

В кастовом обществе остаются актуальными архаические форматы социальных отношений и идентификаций, а функции и состав структурных компонентов и сегодня определяются нормами обычного права. Относящиеся к разным индийским этническим культурам, они конституированы в социальном учении брахманизма-индуизма, которое называется *чатурварнашрамадхарма* (снскр. «закон четырех варн и четырех стадий жизни») и было сформулировано уже в первые века до н.э. в *дхармашастрах*, или законоучительных трактатах. В древних текстах «четыре варны» — это иерархически

ранжированное разнообразие варново-кастового состава населения на территории, подвластной брахманам. Прямо связанное с этнической множественностью Индостана, оно рассматривается в противопоставлении индоарьев разнообразным автохтонным группам населения\*. «Четыре стадии жизни» — возрастные статусы мужчин высших варн. Это учение развилось в кастовую идеологию индуизма, которая оказывает феноменальное воздействие на характер индийской культуры и цивилизации, предопределяя особенности традиционных форм социальной, экономической и религиозной жизни в Индии.

Европейский термин (португ. *casta* «род, порода, вид», от лат. *castus* «чистый») и социальная группа «каста» неизвестны брахманической традиции. К разработанному в науке понятию «каста» более других подходит индийская категория родственности *джати* (снскр. «рождение, происхождение, родня»). Именно она является базовой ячейкой индийского традиционного общества на всем документированном протяжении истории вплоть до настоящего времени. В новейших работах заметна тенденция использования терминов «каста» и «джати» как полных синонимов, но подобное упрощение не способствует прояснению сути проблемы. Аутентичное индийское понимание социальной категории джати и обусловленные природой джати особенности формирования и функционирования кастового общества рассматриваются в данной статье\*\*.

Академическое изучение индийского общества ориентировано на европейскую научную традицию с ее несколько ограниченным, в связи с закрытостью этого общества, обзором. Еще М. Мюллер, который не принимал слово «каста» как изобретение «некомпетентных в этом вопросе португальских моряков», говорил: «Мы действительно хотим знать, что подразумевалось под такими индийскими словами как *варна* “цвет”, *джати* “близкие”, или “соседи-родственники”, уж не говоря о таких словах как *саминдатва* или *саманодакатва* [семейно-родственные категории — Е.У.], *кула* “семья”, *готра* “род”, *правара* “линидж”, а иначе мы вновь получим ту же путаницу и недопонимание по поводу социальной организации древней Индии, какие уже существуют в отношении африканского фетишизма и американского тотемизма. Каждое иностранное слово должно быть приведено в понимании к его природному значению, или, если оно употребляется в обобщенном значении для научных целей, должно быть возможно более аккуратно разъясне-

---

\* Представленное в дхармаштрах брахманическое объяснение возникновения варны-касты, или так называемая «теория культурного шока», испытанного ариями, соприкоснувшимися с «дикими» автохтонами Индии и вынужденными поэтому ввести строгую эндогамию и капсулироваться по кастовому типу, со времен английской колониальной школы этнографии занимает лидирующее положение в науке.

\*\* Известно, что кастовое общество находилось в расцвете в период VI – XVIII–XIX вв. Поэтому представленный очерк имеет характер некоторого обобщения.

но снова. В противном случае каждое социальное различие будет называться кастой, каждая палка тотемом и каждый идол фетишем» (Muller 1919: 9). На современном уровне развития индологии европоцентристская направленность «западной» (по отношению к Индии)\* науки может быть сбалансирована. Процесс уже начался, он характерен для востоковедения в целом и связан с критикой достижений европейского «ориентализма» в формировании научного образа культур Востока.

Когнитивные методы оказываются наиболее продуктивными. Знание языков и этнографических реалий, опыт жизни в кастовом окружении могут придать исследованиям необходимую полноту понимания и анализа. В этом отношении бесценными оказываются работы индийских специалистов.

Индийская школа социальной антропологии появилась в середине XX в. Первые ее представители начали с введения в научный оборот собственного прочтения брахманического знания (Kapadia 1947; Karve 1961; Karve 1965). По их собственным словам, они «признают только две классификации: отдельные эндогамные “касты”, которые в действительности называются *джати*, и четыре древние варны, в которые эти джати входят. (...) Знания о том, к какой варне какие касты относятся, недостаточно для того, чтобы понимать, как функционирует кастовое общество» (Karve 1961: 12). Эта позиция близка индийской науке в целом, и лишь немногие пытаются уместить социальную культуру Индии в прокрустово ложе касты. Лидер последнего направления Г.С. Гхурье (Ghurye 1969), непревзойденный знаток фактической стороны дела, оставался заложником идеологической заданности. Иравати Карве создала лучшее, на наш взгляд, теоретическое построение о кастовом обществе (Karve 1961). Ее очень небольшая книжечка содержит замечательные мысли о составе, характере и механизмах его функционирования. Она является библиографической редкостью, но в большей части западных работ по социальной проблематике И. Карве критикуют за непонимание касты. Видимо, такого не может быть, чтобы прекрасно образованная брахманка, дочь и внучка известных на всю страну интеллектуалов и общественных деятелей, понимала индийские реалии хуже, чем ее западные критики. Не намного лучше выглядит ситуация в наши дни: даже наиболее самостоятельные в оценках западные специалисты работают изолированно от индийской науки. Как в прошлом, так и сегодня это проблема идеологического и даже политического противостояния между европоцентристским подходом к изучению касты и современным научным знанием о кастовом обществе, которое развивается усилиями новой генерации «антиориенталистов», сделавшихся особенно активными после успеха на Западе книги Л. Дю-

---

\* Далее в тексте этот условный термин будет употребляться в значении «не-индийская» наука. Само противопоставление научных направлений обусловлено ярко выраженной полярностью подходов и методов, что особенно заметно в высокоидеологизированной и даже политизированной социологии касты.

мона «Homo Hierarchicus», «Человек иерархический» (Dumont 1970)\*. Индийцы не хотят более быть объектом изучения в качестве биологического вида.

У индийских авторов надо учиться, слушать их, внимательно читать и стремиться понять. Большой квалификации в изучении каст достичь трудно. Этнографы знают, что в каждой уважающей себя касте созданы так называемые «истории каст» — *джати пурана*, в которых и представлена живая социальная культура Индии. Написанные на местных диалектах малограмотными деревенскими генеалогами, не очень хорошо сохраняющиеся во влажном климате, эти тексты очень сложны для этнографов, даже если мы хорошо знаем языки и реалии, о которых идет речь. Одно из первых и чрезвычайно интересных аналитических исследований по этим источникам выполнила Вина Дас (Das 1990). Я воздаю должное знатокам вопроса и рада, что могу сверять свои многочисленные наблюдения и осторожные предположения со столь квалифицированными исследованиями.

Строго говоря, лишь сообщество последователей религии индуизма\*\* представляет собой «индийское кастовое общество». Каждый индуист рождается в той или иной касте/джати, которую он наследует от отца или — реже, в общинах с матрилинейным счетом родства — от матери. В этой джати он может проследить свои корни на большую глубину поколений. И, наоборот, «принять» индуизм невозможно, индуистом можно только родиться. Варны теперь являются статусными категориями, объединяют по множеству каст/джати и не имеют социально-экономического содержания. Иерархия каст включает ритуально чистые «дваждырожденные», т.е. прошедшие инициацию касты брахманов, кшатриев (*раджпут, наяр* и др.) и вайшья (торговые *бания, четти* и др.), а также многочисленные и разные «чистые» касты уровня *шудра* (земледельцы *джат, коли*; пастухи *ахир, гоала*; ювелиры *сонар*, кузнецы *лохар*, плотники *бархаи* и др.), к которым прилегают низшие «зарегистрированные», или «неприкасаемые» касты (кожевники *чамар*, уборщики *бханги* и др.). Эти последние занимают в кастовом обществе особое положение. С точки зрения дхармашастр, они не входят в кастовое общество и остаются на положении внекастовых «пятых» (интересно, что по численности они составляют около 1/5 населения страны). Правила жизни кастового общества на «неприкасаемых» не распространяются, но без них оно практически не может существовать. «Пятые» формируют собственную иерархическую статусную подсистему.

Оказываются вне кастового общества добровольные религиозные отшельники и странствующие аскеты, и общество имеет право не учитывать их интересы. Конфессиональные общины индийских мусульман, сикхов, джайнов, христиан, иудеев, парсов, антикастовых необуддистов и т.д. сохра-

---

\* Дюмон Л. Homo Hierarchicus: опыт описания системы каст / Пер. с франц. под ред. Краснодарской Н. Г. СПб.: Издательская группа «Евразия», 2001.

\*\* Индуисты (Hindu) составляют около 83 % населения страны.

няют в редуцированной форме или приобретают кастовую замкнутость и стратификацию, осваивают кастовый режим общения и добавляются к индуистской традиционной организации как периферические компоненты, связанные с индуистскими общинами экономическими отношениями. Обзор этой ситуации представил Д. Манделбаум (Mandelbaum 1970: 2, 521-572). Это говорит о масштабах влияния кастовой идеологии и кастового способа организации жизни на положение дел в индийском обществе, которое даже сегодня воспроизводится по законам касты. Таким образом проявляется культурное своеобразие индийской цивилизации\*. Мы редко об этом задумываемся, но по законам касты живет каждый пятый житель Земли.

Конституция Республики Индия от 1950 г. запрещает употреблять понятие «неприкасаемые» (outcaste, букв. «внекастовые») и провозглашает, что дискриминация людей по признаку неприкасаемости (но не по признаку касты вообще) является уголовно наказуемым преступлением (Ст. 17). В административной практике Индии понятие «каста» более не употребляется, замененное политкорректным «община» (community). Государственные органы не должны интересоваться кастовой принадлежностью человека. Ситуация отслеживается и изучается косвенными способами. В новейшие регистры Антропологической Службы внесены около 3,5 тыс. общин-каст. Государство направленно занимается преодолением отсталости «зарегистрированных» и низших каст, предоставляет им квоты на госслужбе, в получении образования и другие преференции, проводя политику «положительной дискриминации», что не может нравиться представителям высших каст. Каста стала фактором внутривнутриполитической жизни, парламентским средством доступа к власти и привилегиям.

Кастовые традиции социальной жизни, несмотря на надежды европейских наблюдателей и индийских прогрессистов, не выказывают признаков исчезновения, хотя в современных условиях несколько размылись. Даже наиболее модернизированные элементы индийского общества так или иначе включены в традиционные взаимоотношения и не могут оторваться от своих кастовых корней. Каста хорошо видна — по фамильному и личному имени,

---

\* Кастовые начала социальной организации обнаруживаются во многих обществах, и это особенно интересно для науки. Они могут быть весьма развитыми — такими, например, как в традиционалистской Японии. Но когда в своей родной действительности мы наблюдаем, как передается и наследуется в семье рабочее место (не профессия, как любят говорить сторонники «творческих династий», а именно место в системе занятости), — мы наблюдаем касту. Далее нужно ожидать появления внутрикастовых браков. Когда мы наблюдаем, как в обществах постмодерна вновь горячо почитается статус рождения и на этой основе выстраиваются традиционные виды иерархии, в том числе и между этническими общностями (гастарбайтеры везде заняты только на тяжелых непрестижных работах) — то это тоже каста, это работают ее принципы формирования и воспроизводства, коренящиеся в самых архетипических началах человеческого мироощущения, и прежде всего в универсально значимой приверженности родственным связям. Но в самой своей совершенной и детально разработанной модификации каста представлена, конечно, в Индии.

кругу общения, поведению, одежде, этикетным нормам, то есть по статусу в обществе. Этот код культуры умеют читать даже иностранцы (если они имеют достаточный опыт), а сами индийцы не мыслят жизни без кастовых установлений, которые весильны в сфере быта, семейной обрядности и ритуала. Народное объяснение формулируется в известной поговорке: «Место каждому человеку и каждый человек на своем месте».

Одно из самых удачных определений касты, которое отражает все особенности разработанного в западной науке понимания этого института, предложил Г.Г. Котовский: «эндогамная наследственная группа, связанная с традиционным занятием и составляющая подвижный элемент сословно-кастовой системы» (Котовский 1965: 36). Итак, сущностными признаками касты считаются: эндогамия, наследственная профессия и «членство» в кастовой системе общественного разделения труда.

Проблема эндогамии имеет первостепенное значение в выяснении вопроса о природе касты. Дело в том, что эндогамия касты далеко не абсолютна. Она идет рука об руку с гипергамией и даже, как образно заметил П. Робб, «ведет себя, как улыбка Чеширского Кота» (Robb 1995: 47), — исследователи не находят требований эндогамии у многих каст, зато наблюдают огромное разнообразие иных брачных установлений.

Эндогамия касты восходит, как учат брахманы, к выстраданной первыми арьями необходимости оградить себя от опасностей жизни в Индии, когда они, «культурные», оказались окружены многочисленными и разнообразными «дикими» не-арьями, или автохтонами Индостана. Так выстроилась иерархия варн и джати во главе со жрецами арьев брахманами, которая считается сословной, хотя она окрашена в тона ритуального статуса.

Уважение к брахманическим текстам считается сильнейшей стороной западного изучения касты. Брахманические идеологемы, имеющие отношение к варново-кастовому строю, давно вошли в науку благодаря таким источникам, как Манавадхармашастра (Законы Ману 1989). Но обратите внимание: и перевод, и восприятие классических текстов ориентированы на «касту», хотя древние законоучители оперировали совсем иными понятиями. Брахманическая теория нашла свое новое воплощение в знаменитой структуралистской работе Л. Дюмона (Dumont 1970; Dumont 1988), который объяснял разнообразные смыслы касты через особенности религиозного мировоззрения индуистов: «фундаментальный для индуизма религиозный принцип» ритуальной чистоты выстраивает «нравственную иерархию, которую мы называем кастой» (Dumont 1988: 9). Эта вполне умозрительная теория встретила неоднозначный отклик в научной среде, и заочные дискуссии с Л. Дюмоном составляют ныне заметную часть всякой работы о касте.

В науке царит брахманическая концепция эндогамии: «регуляция брака является выражением принципа отделения (сепарации). Касты отделяют себя друг от друга, запрещая браки вне своей группы, точно так же, как они запре-

щают личные контакты между представителями разных групп» (Dumont 1988: 109). Между тем истину надо искать в функциональных особенностях индийской джати: в Индии браки заключаются не просто в пределах касты, а часто даже и вовсе не в пределах касты. Определяющим фактором является экзогамия рода (См. Успенская 2009а). Это выводит нас на необходимость изучать отношения родства, лежащие в основе кастового строя, и самую крупную категорию родственности — джати (См. Успенская 2005а). Но западное теоретизирование еще со времен английской колониальной этнографии отказалось от этого направления исследований под влиянием триумфального торжества идей эволюционизма. Высокомерное отношение к «примитивным» институтам первобытного общества сохранялось в науке в XX в., и тот же Л. Дюмон говорил: «Род в целом связан с экзогамией, то есть требованием заключать браки вне его; каста, напротив, с обязанностью жениться внутри нее» (Dumont 1988: 112). После книги Л. Дюмона принято считать так: «Трудно построить для всего континента единую модель родственных отношений, и, напротив, каста как иерархия может служить основой общеиндийской культуры» (Fruzzetti et al. 1983: 9). В действительности нет необходимости выстраивать универсальную модель родственных отношений — задача и впрямь невыполнимая. Но надо признать, что родственная самоорганизация лежит в основе кастового строя. Этнография свидетельствует: каждая индийская джати имеет свою систему родственных связей и свой тип брачных отношений, свои особенности материальной и духовной культуры («такими их создал Бог»). Уже поэтому возможно даже не доказательство, а логическое умозаключение, что джати является конечным пунктом в поисках «базовой ячейки» кастового общества. Понятно также, что джати обладает этничностью.

Теория касты гласит, что касты подвержены «сегментации» на множество подразделений, как эндогамных, так и экзогамных — потому что поиск брачных партнеров в большой касте был бы затруднителен (Hutton 1946: 41–61; Ghurye 1969: 182–269; Кудрявцев 1992: 23–49). Именно в связи с этим теоретическим положением в науку принято слово *джати* в качестве названия для «эндогамной подкасты», *subcaste*. О *джати* говорят как о «начальной, кастовой, точнее, внутрикастовой, эндогамной общности первого ранга, т.е. уже не делящейся на эндогамные группы и содержащей в себе только экзогамные, а иногда гипергамные подразделения. И чаще всего такая общность будет совпадать с подкастой» (Кудрявцев 1992: 30). Это определение дал прекрасный знаток кастовой проблематики, мой незабвенный учитель М.К. Кудрявцев. Но придется признать, что теорему о «сегментации» каст на подкасты/джати даже сформулировать невозможно!

Попробуем «подойти с другой стороны». Известно, что в переписи 1891 г. всего две касты, земледельцы *джат* и *ахир*, дали 1780 названий своих джати, и члены каждой джати утверждали, что все они а) родственники друг другу и б) женятся между собой по особым правилам. В учетно-административных материалах колониального периода насчитываются сотни тысяч раз-

ных джати; названия их носят подробный уточняющий детали статуса характер (типа *mevafarosh khâtik*, т.е. «мясник для мусульманского садовника» или *tilole kunbi*, т.е. «земледелец-кунби, который выращивает кунжут»). Изготовление сандалий, конской или верблюжьей упряжи, бурдюков для масла и т.д. — это занятия разных джати касты кожевников, что обязательно указано в их названии, и т.д.

В ранних переписях населения «эндогамные подкасты» отмечались отдельной рубрикой, но их количество оказалось столь велико\*, а названия столь детализированны, что чиновники отменили сбор сведений о джати, сосредоточившись лишь на кастах: «этнических», «профессиональных», «сектантских», а также племенах\*\*. Так родилась «кастовая система» английской колониальной этнографии и административные списки каст. Это судьбоносный момент в истории кастового общества, предопределивший его современный облик.

Многие специалисты оценивают ныне заслугу английского «ориентализма» в разработке понятия «каста» и в его внедрении во внутривосточную идеологию и государственно-административную практику колониальной Индии как сомнительную. Показательным стало появление книги Н. Диркса «Вымышленные касты» (Dirks 2004), в которой автор критически рассматривает достижения предшественников, подводя читателя к парадоксальной мысли о том, что каста едва ли существует в реальности индийского социального опыта: она видится ему и еще целому ряду влиятельных специалистов как искусственная конструкция английской науки в ее связи с потребностями колониального управления. Действительно, в идеологии и практике колониального государственного управления каста заместила собою все традиционные социальные идентификации и за сто пятьдесят лет превратилась в фактор самооценки индийцев и главный предмет рефлексии индийского общественного сознания. Но это не снимает задачу описания традиционных институтов. Кастовое общество — реальность. Похоже, что нужно сосредоточиться на выявлении системных принципов его организации и сверяться при этом с индийским мировоззрением. Картина может выглядеть следующим образом.

Общий рисунок этнической истории Индии с глубокой древности — взаимодействие и взаимовлияние многих народов и культур, как автохтонных, так и пришлых. Индия обрела судьбоносный вектор развития с приходом во II тыс. до н.э. кочевников-арья и складыванием индоарийского сообщества создателей Вед. Уже в ходе первых контактов племен арья с автохтонами Индии (предками современных дравидов, мунда и др.) начали фор-

---

\* В 1891 г. список кастовых групп превышал уже 2 300 000 названий (Dirks 2004: 29).

\*\* Это решение связано с административной и научной деятельностью Г. Рисли (Risley 1915).



мироваться те особые модели межэтнического и социального взаимодействия, которые оказали решающее влияние на формирование традиционной кастовой организации индийского общества.

Арья смогли утвердить свое влияние во всех сферах жизни и по всему Индийскому субконтиненту. Со временем их язык распространился, а ведическая культура стала эталонной. Этот исторический процесс называется обычно арьянизация, или индуизация. В индийской системе представлений правильнее говорить о том, что в этнокультурной истории Индии особую роль сыграла **санскритизация** (букв. «окультуривание»), или брахманическая аккультурация (Успенская 2003: 9-10; Успенская 2005b). Этот термин ввел в науку М. Шринивас для описания процессов вертикальной социальной мобильности в кастовой системе (Srinivas 1965: 30). Производный от санскритского слова *санскрити*, «культура», он вошел в науку через английский язык, и родствен названию самого древнеиндийского литературного языка («санскрит» означает буквально «обработанный, окультуренный» язык). Антитеза «натура — культура» (*пракрити — санскрити*) разработана древнеиндийскими философами издревле. Культура зиждется на мировоззренческих представлениях и верованиях ведических индоариев и может быть распространена на дотопе «некультурных» чужаков. «Культурный» образ жизни ассоциировался, в частности, с принятием брахманического ритуала сопровождения жизни обрядами *санскара* (букв. «усовершенствование» души и образа жизни). Санскритизация приводит к тому, что изначально некастовые этнические группы (племена) и их фрагменты (родовые общины) включаются в кастовое взаимодействие и принимают кастовую модель общения на началах родственной самоорганизации, обособленности и строгой регламентации в быту, в брачных отношениях, в хозяйственной деятельности, в ритуале. Эти компоненты кастового общества и есть традиционные **джати**.

Идейные обоснования кастового способа общения прямо соотносятся с основополагающими концептами индуизма, такими как *дхарма*, *карма* и *санскара*. В характерном для индуизма осмыслении устройства мира с глубокой древности существует понимание системности мироздания, выражаемое понятием *дхарма* (часто переводится как «закон жизни»). Можно сказать, что *дхарма* это закон структурирования космоса и ноосферы, охватывающий своим действием все многообразие божественных артефактов мира. Человеческое общество осмысляется как естественный компонент космического миропорядка, где каждый бесконечно большой и ничтожно малый элемент находится на своем месте и имеет собственную *дхарму* (*свадхарма*), то есть адресное религиозное наставление — например, это будут *джати-дхарма* «закон жизни касты/джати», *деша-дхарма* «дхарма страны», и т.д.\* Сингармо-

---

\* Напомню, оригинальное, индийское название этой религии — *дхарма*, или *санатана дхарма* («существующая с незапамятных времен» дхарма).

ничное дхарме существование предписано всем насельникам космоса. Часто цитируется максима Законов Ману: «Дхарма не должна нарушаться, а иначе, нарушенная, она уничтожит нас» (Законы Ману 1989: 8.15).

Брахманы числят варны (сословно-корпоративные категории) и джати (родо-племенные) в ряду природных феноменов, созданий божественного творчества, насельников космоса. «Термин *джати* относится не только к людям, но ко всем категориям существ: насекомым, растениям, домашним животным, диким зверям и небесным жителям, к цепям гор, — все это различные джати... Члены одной джати имеют одинаковую телесную субстанцию» (Sources of Indian Tradition 1988: 58). Индуисты знают, что рождение в конкретной джати предопределено кармой прошлых жизней, проведенных также в определенных джати, чаще всего не в облике человека. Нынешняя жизнь закладывает основу грядущей жизни и предопределяет ту конкретную джати, в какой будет получено новое рождение. Брахманы учат далее, что человеческих джати существует огромное множество, а не один биологический вид Homo Sapiens. Различия между разными джати людей — брахманами, водоносами, гончарами, кузнецами и т.д., принципиально такие же, какие есть между разными видами существ в мире природы среди растений, животных, неодушевленных существ и т.д. И главный маркер и суть этого различия — врожденное жизненное предназначение, или специализация по роду деятельности. Все джати, как учит индуизм, для чего-то необходимы в гармонии мироздания, раз Бог их создает. Общественно-значимые функции и необходимые для поддержания жизнеобеспечения обязанности предписаны «различным от рождения» варнам и джати. Говорят так: «Гусеница рождается, чтобы грызть листья, горшечник — чтобы лепить горшки». При этом наблюдается невероятная дробность специализаций: ведь есть не только неудивительное разнообразие ремесленников, но и предусмотрен, например, кастовый труженик, который почистит ваши уши (это обязанность цирюльников). Брахманы, например, рождаются для того, чтобы совершать жертвоприношения и читать Веды, учить и наставлять людей — в этом состоит их дхарма. Ткач рождается, чтобы создавать одежду и храмовые ткани. Дхарма воинов включает вероятность убийства, а джати воров характеризуется предназначением воровать. Правильное взаимодействие разных джати гарантирует благополучие общества в целом и способствует поддержанию гармонии во всей Вселенной. Эта идеология приводит к тому, что в кастовом обществе разные виды профессиональной деятельности закреплены за отдельными джати как их *джати-дхарма* («закон жизни касты/джати»), но они обязаны помогать друг другу в организации «культурной» жизни. Так осмысливается и жестко закрепляется разделение труда в кастовом обществе. А степень «культурности» и ритуальной чистоты «врожденного» занятия джати является главным маркером ее социального статуса.

Брахманический концепт *свадхарма* как сакрализация образа жизни каждого «созданного богами класса людей» привел к тому, что многие джати

сохраняют глубокое своеобразие культуры, донесенное до наших дней из времен добрахманического состояния и даже усиленное под влиянием кастовой замкнутости — например, охотники-собиратели сохраняют свой архаичный хозяйственно-культурный тип под видом кастового занятия «плетельщики корзин» (*бхилала* и т.д.), или матрилинейный счет родства является аспектом дхармы касты *наяр*, некоторые хоронят своих умерших в земле и т.д. Это рассматривается как особенности джати-дхармы, или «закона жизни» каждой конкретной джати: ведь «Бог создал их такими». Можно говорить поэтому, что брахманическая санскритизация носила щадящий характер, она не искореняла добрахманические культуры и даже многое из них заимствовала. Этим она отличается от некоторых примеров христианизации или исламизации.

Санскритизация привела к унификации компонентов по типу джати, но внутренний мир жизни каждого санскритизируемого сообщества оставался вполне индивидуальным. Богатство внутреннего мира бесчисленных джати не интересует индуизм как социальную технологию — он все это космическое разнообразие инкорпорирует в себя, приобщает к «культуре», создавая невероятную агломерацию этнических, культурных и религиозных традиций, обрядовых практик и верований, культовых персонажей, и частично синтезирует их в процессе санскритизации. Индуизм принял свой эклектический вид в ходе этого масштабного процесса «собираания» разнообразных ведических и не-ведических культов и религиозных практик в единый, хотя и довольно аморфный, комплекс на основе понятийного языка Вед и брахманических учений (Великой Традиции индуизма). Например, культ *самы* (совершившей самоожжение вдовы), относящийся к категории особо почитаемых предков воинских каст (*раджпут*) — санскритизирован как культ супруги Шивы, богини Сати. В результате в индуизме возможно вполне равноправное существование многих и разных моделей религиозного благочестия.

Все говорит о том, что санскритизация — системный принцип формирования кастового общества. Именно этот механизм социализации работал и работает во всех случаях, когда речь идет об этнически и культурно инородных соседях существующего в определенных территориальных границах\* кастового общества, причем на протяжении всей его истории. Для арья такими чужеродными общностями были все встреченные ими в Индии этнические группы населения. Многочисленные волны более поздних, чем сами арья, иноземных завоевателей и переселенцев (персов и греков, шаков-скифов, эфталитов-белых гуннов, шанов и мн. др.) также оказались вовлечены

---

\* Сначала это была Брахмаварта, или Арьяварта, в границах земли, «на которой может жить черная антилопа» (Законы Ману 1989: 11.17-20), т.е. комфортная для человека природная среда обитания. Позднее она расширилась до естественных пределов Индийского субконтинента и даже шире.

в процесс санскритизации и ныне входят в состав населения Индии как касты этнического происхождения или этно-кастовые общности. Они получали более низкий, чем у самих брахманов, общественный и ритуальный статус. Санскритизация могла проходить волнообразно, даже переживать периоды регресса. Но это генеральная линия развития индийского общества, всей индийской цивилизации\*.

Санскритизация племен продолжается и сегодня, и все еще остались такие, кто на глазах современников включается в сообщество индуистов на правах низших, «зарегистрированных» каст (Srivastava 1966). Именно таким образом появились в сообществе индуистов многочисленные «касты этнического происхождения». Но и те джати, которые не имеют явного племенного бэкграунда, представляли собой в прошлом некий организованный на родственных началах коллектив. К этому разряду относится подавляющая часть земледельческих, ремесленных и так называемых обслуживающих джати, происходящих от родовых общин разных народов и племен. Даже многие брахманские джати относятся к этой категории. Ревностно исполняя дхарму индуистов, они подчинялись кастовой модели воспроизводства и сохраняют сегодня родственную самоорганизацию.

Становится понятен масштаб деяний традиционной элиты — брахманского жречества. Концептуализация опыта жизни громадного, многосоставного, разнородного социума, существующего в опасных условиях тропического климата, демографической и аграрной перенаселенности, нехватки ресурсов и регулярных внешних захватнических вторжений, оказалась в высшей степени продуманной, рациональной и психологически выверенной. Брахманы-жрецы действовали в тандеме с мирской властью в лице кшатриев, через идеологию и морально-этический императив религии. Сегодня, как и две тысячи лет назад, индуизм имеет ярко выраженный характер высокоэффективной социальной технологии, основным инструментом которой является кастовый способ организации социальных коллективов.

Известные историки древней Индии Р. Тхапар (Thapar 1978) и С. Джаявал (Jaisval 2000) доказывают, что к началу системных контактов у ведических индоарьев и дравидов развивались разные социально-экономические модели: общественное разделение труда у первых привело к формированию сословий-варн, а стратификация доарийского населения шла по пути развития сегментированного общества, с характерным обособлением профессионально специализированных родовых общин. М. Класс (Klass 1980) также возводит касту к доисторическим племенам Южной Азии. Тем самым подтверждается основной тезис дравидских националистов в их нелюбви к брахманам и санскритизации: касту создали дравиды еще в эпоху Прото-

---

\* Страны Юго-Восточной Азии в первые века н.э. также испытали на себе мощное воздействие брахманической санскритизации.

индийской цивилизации (3 тыс. до н.э.). Можно обобщить эти и другие близкие идеи так: автохтонное население Южной Азии состояло из кастоподобных образований уже тогда, когда пришло в соприкосновение с арья; кастовая организация является результатом наложения и последующей амальгамации двух разных социальных моделей, соответствовавших ведической и доарийской автохтонной (дравидской и мунда) культурам Индии, и приобрела свои узнаваемые черты уже к началу н.э.

Действительно, в структуре кастовой системы заметно, что первоначальные варны, т.е. сословные категории ведического индийского общества (жрецы-брахманы, воины и земледельцы), были «усилены» и усложнены присоединением к ним сословно-корпоративных и статусных групп разных племен и племенных комплексов автохтонного и иммигрантского происхождения. Специализированные по профессии линиджи и родовые общины — явление не уникальное в истории. Но уникальным оказался способ капсуляции этих групп. Идеология кастовой сегрегации могла быть органичной для сегментированного общества и вообще заимствованной брахманами у добрахманического жречества, так же, как многие культы и практики. Доарийские южноиндийские культуры развивали идеи, характерные для тотемистических религиозных верований; они широко сохраняются и поныне в племенной культуре Индии. В частности, именно из этого пласта добрахманических религий дошли до наших дней представления о магической силе пищи, о жизненной материи «мана» и о том, что качества субстанций и существ передаются через контакты; эти представления имеют широчайшее хождение не только в многообразных вариантах индуизма, но и во всех деривативных от индуизма религиозных учениях, таких как джайнизм или сикхизм. По этнографии разных джати хорошо заметно, что кастовые предписания ассоциируются с архаическими табу, характерными для тропического климата, связаны с его природным миром, с его флорой и фауной. Они отвечают на разнообразные внешние вызовы и даже носят характер предписаний стихийной гигиены. Наконец, хорошо видно, что эти верования связаны с миром племен ручных земледельцев, охотников и собирателей тропического пояса. Кочевники арья этого мира еще не знали.

Предположения о дравидской и даже протодравидской традиции кастовой сегрегации давно интересуют исследователей, накоплена интересная и содержательная аргументация. А джайнские источники говорят, например, что в добрахманических общинах были уже резчики слоновой кости и ювелиры, изготовители зонтов и пальмового вина, ткачи по шелку и т.д. (Jain 1947: 124). Как видим, это профессии, необходимые для обеспечения комфортной и даже красивой жизни. И джайны, во все времена лучшие торговые специалисты Индии, закупщики этих самых предметов роскоши, записали в своих текстах, что искусные мастера и знатоки ремесел были приняты в число высших джати, как «равные самим арья». Мы понимаем, что со вре-

менем эти и другие профессионально специализированные линиджи стали родоначальниками соответствующих джати.

Из архаических пластов истории пришли и сами социальные институты кастового общества, и термины, и идеология касты (Ср. Lévi-Strauss 1963). На современном уровне представлений вполне можно говорить о том, что кастовая модель воспроизводства развилась из характерного для родоплеменного строя представления о том, что лишь замкнутый коллектив фактических и потенциальных родственников *джати* может рассчитывать на то, чтобы разделить одну на всех «общую судьбу» (букв. «братство-равенство» *бирадари*) и единый для всех образ жизни и способ добывания средств существования (брахманы говорят «врожденную профессию»), и эти основы жизни с посторонними не делят, соблюдая строгую эндогамию общины. Разнообразие и статусное ранжирование обособленных вариантов «общей судьбы» принимает вид индийского традиционного общества, составленного из множества джати.

Сама джати представляет собой во многих случаях дошедшее до наших дней архаическое племя (так называемые «касты этнического происхождения»), либо новообразованное квазиплемя (ремесленные касты, брахманы и другие обслуживающие «чистые» касты). Индийские знатоки вопроса говорят так: «Джати характеризуется тремя принципами организации: общностью происхождения (родством и наследованием), территориальной локализацией и общностью культа» (Das 1990: 57). «В джати обо всех людях можно сказать, что они родственники друг другу: либо по браку, либо по кровному родству. Два человека могут непосредственно не быть кровными родственниками или свойственниками, но они могут оба иметь отношение к третьему человеку, с которым один кровный родственник, а второй связан с ним отношениями свойства» (Karve 1961: 17).

Уже в древности дхармашастры уделяли много внимания прояснению вопроса, кого нужно считать своим родственником. Законоучителей интересовали вопросы проведения ритуалов, но они тесно связаны с правами на совместное пользование и наследование имущества и социальных позиций. Эти проблемы обсуждаются в терминах «запретного брака», т.е. в очерчивании круга самых близких родственников, с которыми нужно делить свое имущество, которым можно передавать свою профессию и рабочее место, но с которыми по определению нельзя вступать в брак. Круг таких родственников определен в терминах *саготра* (букв. «из одного коровьего стойла») и *сапинда* («совместные поминальные по предкам клецки»). Если джати не придерживается строгих брахманических норм, она руководствуется обычным правом. В любом случае круг родственников постоянно подтверждается совместным участием в ритуалах, особенно в поминальном. Максимальные экзогамные коллективы родственников называются *кула*, или *готра* (в брахманских кастах)\*.

---

\* В разных регионах и на разных языках они называются также *пангали*, *вакаияра*, *тхок*, *мул* и мн.др.

В индийских условиях относительная закрытость и капсуляция социальных групп имеет определенные преимущества. Поэтому социальное взаимодействие в труде и в быту построено на стремлении минимизировать общение\*. М. Шринивас объяснял это так: «Идея осквернения руководит отношениями между кастами. Эта идея абсолютно фундаментальна для кастовой системы» (Srinivas 1965: 28). Существует градация контактов по степени возрастания близости: случайное столкновение «на дороге», пребывание в одном замкнутом пространстве, прикосновение, сидение рядом, принятие воды из чужих рук, принятие пищи из чужих рук, совместное курение, совместное принятие пищи и, наконец, брачные отношения. Чем больше близость, тем уже круг общения. Общаться без предосторожностей можно только в безопасном кругу «своих», в собственной джати.

Эта относительная закрытость не препятствует налаживанию экономики кастового общества. Отдельные касты и джати не обладают самодостаточностью в жизнеобеспечении; разделение труда между ними реализуется в форме **кастовой общины**. Выстраивается сложная иерархическая схема ритуализованных отношений натурального обмена между локальными подразделениями (например, живущими в конкретной деревне семьями) разных каст и джати, которая называется *дждаджмани* (букв. «выполнение брахманом ритуалов за свою паству»). В кастовой общине представители разных каст оказывают друг другу практически все необходимые услуги, профессиональные и ритуальные, что в целом обеспечивает этой общине жизнь. Так, цирюльник *наи* бреет, стрижет, лечит как фельдшер, его жена принимает роды; как вхожий во все дома человек он помогает в устройстве свадеб, а те семьи других каст, которые пользуются его услугами, дают ему меру зерна во время урожая, стирают белье, делают ему железный инструмент и т.д. Брахманы оказывают всем кастам ритуальные услуги, учат и т.д. и получают за труды фиксированное вознаграждение в натуральной форме. Всякий член кастовой общины в той или иной ситуации оказывается либо оказывающим профессиональную помощь своим соседям, либо принимающим ее. Такая община была прекрасно видна в деревне до начала процессов модернизации.

В науке хорошо развита теория кастовой общины, которая рассматривается как вариант сельской соседской общины — упомянем только отечественных специалистов (Кудрявцев 1971; Кудрявцев 1978; Алаев 1981; Алаев 2000). Но этнография кастового общества дает богатейшие материалы о том, что для индийцев на всем протяжении истории характерна территориальная самоорганизация. Налаживается комплиментарное участие локальных групп разных джати и каст в создании экономических условий существования,

---

\* Стремление каст минимизировать контакты с «чужаками» доходит до сегрегации целых общественных слоев, прежде всего так называемых «неприкасаемых» (*хариджан* «люди бога», *далит* «угнетенные», в официальной терминологии «*scheduled castes*»).

в поддержании порядка и в выполнении ритуалов, т.е. в обеспечении самодостаточной гармоничной жизни на началах взаимопомощи, причем далеко не только в деревне, но и в городском квартале, и в заморской иммигрантской группе, тут же становящейся общиной. Это трактуется как «взаимопомощь» джаджмани и прямо предписывается всем соблюдающим дхарму «компонентам мироздания» как моральный долг, поэтому кастовая община формируется и воспроизводится везде, где есть хотя бы две семьи разных джати. Кастовая община существует при всех моделях макроэкономики и, я бы сказала, при любом способе фискальной эксплуатации этих общин. Она занимается жизнеобеспечением конкретных семей разных каст/джати, оказавшихся в данное время в данном месте, и не ориентирована на товарное производительное хозяйство. Именно в кастовой общине выстраивается иерархия статусов, которая всегда конкретизирована на региональном уровне, потому что это практический вопрос общения.

Кастовая община определяет специфику процесса общественного воспроизводства, характера разделения труда и соседского взаимодействия в индийском традиционном обществе даже на современных этапах развития. Кроме того, что кастовая организация структурирует системные контакты на уровне общественного разделения труда, она фиксирует место каждой отдельной джати и ее компонентов в структуре занятости, предоставляя тем самым каждой семье постоянное рабочее место. Два этих аспекта «наследственной профессии» касты создают высокую степень социальной защищенности людей в кастовом обществе. Устойчивость кастовой организации индийского социума в огромной степени связана с тем, что она предоставляет людям всеобщую занятость и гарантированный сбыт продуктов труда.

Стремление благополучных обывателей сохранить за собой и своей родственной группой рабочие места и завоеванные в обществе позиции вполне гармонично сочеталось со стремлением руководителей сохранить стабильность и однажды обретенное равновесие системы. Отсюда управляемость общественной макросистемы, которая на низовых уровнях организации жестко контролируется через родственные связи и отношения.

Идеология джати-дхарма («закон жизни касты/джати») направлена на налаживание экономических связей в общественном разделении труда: она сакрализует традиционную профессию (занятие) каждой джати и касты, расценивая ее не только как единственный подобающий именно этой касте способ добывания средств к жизни, но и как ее долг этой перед обществом. Предписанная джати-дхармой, а, значит, санкционированная обществом, трудовая деятельность рассматривается как акт религиозного благочестия длиной в жизнь, как деяния на пути выполнения дхармы, и само выполнение джати-дхармы делает человека практикующим индуистом. От него, если он не брахман, не требуется сосредоточенность на выполнении ритуалов у алтаря: его дхарма состоит в качественном исполнении своих «врожденных»



трудовых обязанностей на благо кастового сообщества. Каждой джати предписывается свой вариант соблюдения ритуальной чистоты и охранительной регламентации контактов. Требования джати-дхармы производят на стороннего наблюдателя тяжелое впечатление скрупулезной регламентацией бытовых ситуаций и житейских взаимоотношений, «несвободой».

Вернемся к архаической идеологеме «общая судьба». Западная наука возвела иерархичность кастового общества в абсолют. Но в индийской жизни определяющую роль играет незамеченная иностранцами идея братства и равенства между отдельными семьями и семейно-родственными группами, которая передается словом *бирадар* (букв. «братство») (Успенская 2009b: 101-131). Для индийцев «общение на равных» гораздо важнее, чем строгое ограничение общения с нижестоящими и вышестоящими. Люди, связанные осознанием паритета статусов *бирадар*, создают и поддерживают круг «общения на равных», который имеет значение в любых ситуациях контакта, и его действие проявляется в повседневном общении, в ритуале, в брачных отношениях. В последнем случае экзогамные коллективы родственников (*кулы, готры, пангали, вакаияра* и т.д.) объединяются в «банк брачных партнеров», а именно в джати, о которой, таким образом, можно говорить как об эндогамной общности, в рамках которой соблюдается «общение на равных».

Существенные в брачных контактах аспекты статуса таковы: 1) наследственное занятие — «бог создал нас такими», например, цирюльниками; чем выше ритуальный статус занятия, тем выше статус практикующей его группы; нужно держаться своей группы или — при обычае гипергамии — взять жену из джати на одну ступень ниже; 2) особенности культа и ритуала; совпадение в выборе наставника и жреца, школы ритуала и т.д.\* считается очень благоприятным для общения и брака; 3) территория проживания — западные районы в любом регионе считаются ритуально более чистыми (это представление восходит ко временам продвижения племен арья с запада в Индию), восточные и южные — всегда менее «чистые», статус места проживания улучшается в направлении с востока на запад и с юга на север, и это особенно важно в подборе брачных партнеров; 4) экономическое благополучие, 5) порядочность и авторитетность семьи в деревне, 6) личные

---

\* Кула (готра и т.д.) также имеет индивидуализированную кула-дхарму («закон жизни семейно-родственной группы»). Кула-дхарма относится к тому кругу религиозных представлений и тем видам обрядов и ритуалов, которые реализуются в семье и чаще всего определяются в литературе как «религиозная практика индуизма», хотя индуизм этими аспектами влияния не исчерпывается, о чем сказано выше. Спектр вариантов культовой практики в индуизме феноменально широк, потому что они рассматриваются как традиции семьи и рода, которые необходимо поддерживать из уважения к предкам и богинепокровительнице рода. Какие именно боги и культовые персонажи станут для человека главными объектами почитания, зависит от принадлежности его к определенной семейно-родственной группе «кула».

качества матерей брачащихся и т.д. Вопросы паритета статусов дополняют строжайшие правила родовой экзогамии, соблюдение которых является важнейшей заботой в индийских семьях. Во временном и пространственном континууме возникают круги брачного взаимодействия, или системы брачных кругов, или «банки» брачных партнеров — то есть эндогамные джати, объединяющие семьи представителей одной профессии, имеющих и иные равные параметры статуса. Таким способом воспроизводятся все единицы кастового общества — изначально племенные («касты этнического происхождения») и совсем новые, такие как, например, формирующиеся на глазах современников касты актеров кино или высших руководителей государства. Различные антибрахманические секты и ордены тоже структурируются и воспроизводятся (если они не целибатные) по типу джати. Паритет статусов *бирадари* — важнейшее для кастовой организации явление, ничуть не менее важное, чем иерархия, и тесно с ним связанное. Признание равенства статусов *бирадари*, связывающее в составе конкретных джати как благополучных обывателей, так и изгоев-неприкасаемых, и «некультурных дикарей» всех типов, «бродячих артистов и разбойников» и т.д., делает обладателей этих как достойных, так и незавидных статусов весьма сплоченными, способными отстаивать свои интересы на всех уровнях общественных отношений, и их право на свой образ жизни признают представители всех остальных джати.

Архаическая родо-племенная идеология «равенства между собой» *бирадари* замечательно иллюстрируется ситуацией в группе «неприкасаемых» каст. Многие из них на глазах истории пережили переход от племенного состояния к касте. Считаемые ритуально нечистыми, неприкасаемые джати социально дискриминируются, политически ущемлены и составляют беднейшую часть сельского населения Индии. Они не имеют в кастовом обществе никаких прав, и это обстоятельство становится мощнейшим объединительным фактором, показателем «*бирадари*». В этом слое каст равенство поддерживается со скрупулезной заботой и характеризуется, как говорят участники процесса, «обменом пищей, женщинами и продуктами своего труда» (Randeria 1990-1991: 309-310), т.е. идеологией общественного потребления (взаимного обмена), характерной для племен на ранней стадии развития. Престиж в общине приобретается щедростью, количеством накопленных гостей, изобилием поданной еды, стоимостью розданных даров и потраченных по случаю проведения ритуала денег. Об этом же говорят З. Эгляр (Egler 1960) и Л. Фруцетти (Fruzzetti at al. 1983: 29). Не надо думать, что эта изначальная философия жизни практикуется только в среде неприкасаемых. Вся ведическая литература с ее ритуалами жертвоприношения, эпос и ранняя эпиграфика наполнены описаниями того, как именно и какой правитель кормил брахманов. Наиболее добродетельные и наилучшие из правителей «раздавали абсолютно все и оставались с голыми руками». Обряды жизненного цикла, особенно связанные со смертью и поминальными обря-

дами — это ситуации одобренных обществом сложных схем взаимного обмена (щедрого угощения общины), структурирующих социальные связи. «Мы обмениваемся женщинами с теми, с кем мы обмениваемся едой». (Там же). Эти слова звучат как голос веков и поколений, живая традиция первобытной жизни, и характеризуют родоплеменную природу касты и архаичность ее идеологии лучше многих теоретических гипотез.

Основной теоретический вывод из описанной ситуации таков. Современное кастовое общество — в связи с модернизацией и развитием межрегиональных коммуникаций, расширением масштаба общественных связей, возникшими политическими интересами — отличается от традиционного тем, что в нем существуют многосоставные **комплексы джати**, или касты\*. Этот термин, в форме *jati-cluster*, предложила И. Карве (Karve 1961: 9 ff), но он оставался неразработанным. Первые комплексы джати были созданы вполне механически во время ранних переписей населения, когда составлялись административные списки каст: джати одной профессии оказались сведенными в единые касты, а номенклатура джати, состоявшая из многих сотен тысяч единиц, была «ужата» до вполне удобных трех с половиной тысяч каст. Это «ужатие» особенно заметно в случае с ремесленными джати — они сведены в несколько многомиллионных сложносоставных «общеиндийских» каст по параметру профессии и ее названия: кожевники *чамар*, гончары *кумхар* и т.д. В традиционной социальной организации эти касты бессмысленны, бесполезны, неизвестны самим «членам касты». Отсюда происходят онтологические проблемы западной науки о касте.

Но общественно активные индийцы быстро поняли, что открывается новый механизм доступа к власти и привилегиям, сконструированный колониальными властями и ставший инструментом государственной политики. С тех пор так называемые «надкастовые объединения» формируются регулярно и добиваются того, что в обществе и особенно в государственных структурах о них знают и должны учитывать их интересы\*\*. Комплексы джати создаются в тех случаях, когда нескольким джати по какой-то причине выгодно замечать друг друга и действовать сообща — например, для достижения политических целей, продвижения в иерархии и т.д. Традиция сохраняется в том, что комплексы джати формируются всегда на началах некоего равенства (действует идея «общей судьбы» *бирадари*), по тому или иному из большого спектра параметров. Этот путь стал возможным в годы английской

---

\* Логика процесса такова, что не касты сегментированы на подкасты джати, а напротив, касты состояются из нескольких джати.

\*\* Через ключ социальных процессов можно глубже представить себе явление, которое в европейской теории касты носит название «политизация касты» или «кастеизм» (См., напр., Куценков 1983: 268-290).

колониальной власти, когда, например, целое сословие индийских «белых воротничков», приближенных к колониальным административным структурам и составленное из представителей многочисленных джати деревенских грамотеев-учетчиков, лавочников и т.д., смогло конституироваться в касты типа *каятха* или *чоудхури*. Будучи грамотными и близкими к властям, они сумели выстроить между собой общеиндийские связи и прочно конституироваться. Земледельческие касты Севера и Северо-Запада конституировались в кластер *коли*. А некоторые джати просто «присоседились» к уже известным кастам, чувствуя, что иначе потеряются в новых условиях всеобщей социальной мобильности. Таких примеров сотни, особенно в слое кшатрийских каст. Общественное сознание принимает эти нововведения, потому что ценит равенство *бирадари*.

Не-естественность и принципиальная ненужность объединения джати в касту видна уже из того, что они никогда не вступают в брак друг с другом и подчеркнута не поддерживают друг с другом ритуальных отношений. Такое объединение нужно не для традиционных целей и задач, а для организации внешних контактов на уровне региона и государства. Каста нужна для контактов на том уровне, когда родство и даже вполне всеобщее личное знакомство — как это наблюдается в джати — уже невозможно и не играет роли. Этот фактор оказывает мощное влияние на самосознание и самоопределение кастовых индийцев, и комплексы «равных между собой, имеющих общую судьбу» джати органично прижилась в индийской действительности. Кастовая самоидентификация воспринята традиционным сознанием, а каста влиятельна потому, что в ее основе лежит джати.

Поэтому нужно изучать данную ситуацию именно в предложенном ключе, а не просто механически заменять иностранное заимствование «каста» на индийский термин «джати». За соотношением этих слов стоит вся история кастового строя и просматривается его будущее.

### Литература

- Алаев Л.Б. Л.Б. Алаев: община в его жизни. М., 2000.
- Алаев Л.Б. Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. М., 1981.
- Законы Ману / Перевод С.Д. Эльмановича, пров и испр. Г.Ф. Ильиным. М., 1989.
- Котовский Г.Г. Введение: некоторые проблемы каст // Касты в Индии. М., 1965.
- Кудрявцев М.К. Община и каста в Хиндустане. (Из жизни индийской деревни). М., 1971.
- Кудрявцев М.К. Кастовая община (специфика седбской общины в Индии) // Проблемы аграрной истории. Ч. 1. Минск, 1978. С. 137-144.
- Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
- Кученков А.А. Эволюция индийской касты. М., 1983.

Успенская Е.Н. Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб., 2003.

Успенская Е.Н. Каста как родственная категория // Алгебра родства. Вып. 9. СПб., 2005а. С. 61-79.

Успенская Е.Н. Феномен санскритизации в истории индийской культуры и общества // Россия и Индия в современном мире. СПб., 2005b. С. 162-168.

Успенская Е.Н. К вопросу об экзогамии касты // Этнографическое обозрение. 2009 а. № 3. С. 3-19.

Успенская Е.Н. Паритет статусов бирадари: «братство-равенство» в индийском кастовом обществе // Алгебра родства. Вып XII. СПб.: МАЭ РАН, 2009b.

Das V. Structure and Cognition. Aspects of Hindu Caste and Ritual. New Delhi, 1990 (2nd ed.)

Dirks N.B. Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2004.

Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. London, 1970.

Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. Complete Revised English Edition. Delhi, 1988.

Eglar Z. A Punjabi Village in Pakistan. New York, 1960.

Fruzzetti L., Östör Á., Barnett S. The Cultural Construction of the Person in Bengal and Tamilnadu // Concepts of Persion. Kinship, Caste and Marriage in India. Delhi, 1983. Pp. 8–30.

Ghurye G.S. Caste and Race in India. Bombay, 1969.

Hutton J. Caste in India : Its nature, function and origins. Cambridge, 1946.

Jain J.Ch. Life in Ancient India as depicted in the Jain Canons (with commentaries). Bombay, 1947.

Jaisval S. Caste. Origin, Function and Dimensions of Change. New Delhi, 2000.

Kapadia K.M. Hindu Kinship. Bombay, 1947.

Karve I. Hindu Society — an interpretation. Poona, 1961.

Karve I. Kinship organization in India. Bombay, 1965.

Klass M. Caste: the Emergence of South Asian Social System. Philadelphia, 1980.

Lévi-Strauss C. The Bear and the Barber // Journal of the Royal Anthropological Institute. 1963. No 93. Pp. 1-11.

Mandelbaum G.D. Society in India. Vol. 1. Continuity and Change. Vol. 2. Change and Continuity. Berkeley — Los Angeles, 1970.

Muller F.M. The Six Systems of Indian Philosophy. London, 1919.

Randeria Sh. Brahmans, Kings, Pariahs: Caste, Exchange and Untouchability in Western India Today // Wissenschaftskolleg — Institute for Advanced Study – ZU Berlin. Jahrbuch 1990-1991. SS. 294 – 312.

Risley H.H. The People of India. Calcutta, 1915.

Robb P. South Asia and the Concept of Race // The concept of Race in South Asia. Delhi, 1995. Pp. 1-76.

Sources of Indian Tradition. 2nd Revised Ed. New York, 1988.

Srinivas M.N. Religion and society among the Coorgs of South India. Bombay, 1965 (1st ed. 1952).

Srivastava R.P. Tribe-caste mobility in India and the case of Kumaon Bhotias // Caste and kin in Nepal, India and Ceylon. Anthropological studies in Hindu-Buddhist contact zones. Bombay, 1966. Pp. 161-212.

Thapar R. Ancient Indian Social History. New Delhi, 1978.