

31.В13777 Е. С. ЧЕСАРЕВ

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ИНДИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.Е. СНЕСАРЕВ

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ИНДИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1981

Составитель
Е. А. СНЕСАРЕВА

Ответственный редактор
и автор вступительной статьи
Л. Б. АЛАЕВ



1886082

ВСЕСОЮЗНАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Книга посвящена особенностям индийского традиционного общества. Три очерка рассказывают о религиях страны с древности до новейшего времени, о сущности касты и теориях происхождения кастовой системы, о жизненном укладе типичной индийской деревни.

С 10602-117 — 94-81. 0508000000
013(02)-81

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1981.

ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТРУДА А. Е. СНЕСАРЕВА

Андрей Евгеньевич Снесарев (1865—1937) прожил яркую, насыщенную и нелегкую жизнь. Встретив Октябрьскую революцию уже видным военачальником и признанным востоковедом, он всем сердцем принял ее и добровольно вступил в Красную Армию. А. Е. Снесарев был одним из организаторов обороны Царицына, а в 1919—1921 гг. — начальником Академии Генерального штаба РККА. Он стал одним из основателей и первым директором Московского института востоковедения, учителем первого поколения советских индологов. В 1928 г. ему было присвоено звание Герой труда.

Литературная деятельность А. Е. Снесарева поражает многообразием. Он ярко, убедительно, профессионально писал по проблемам географии, истории, лингвистики, этнографии, политики Индии, Афганистана, Средней Азии, по международному положению и военной истории. Сведения о жизни и творчестве А. Е. Снесарева, изданных им трудах и литературе о нем можно почерпнуть в сборнике «Андрей Евгеньевич Снесарев (жизнь и научная деятельность)» (М., 1973).

В 20-х годах он задумал, мобилизовав все свои знания и научно-педагогический опыт, создать многотомный обобщающий труд «Индия. Страна и народ». Выпуск первый — «Физическая Индия» — вышел в 1926 г. К 1929 г. был подготовлен выпуск второй — «Этнографическая Индия». За ним должны были последовать «Экономическая Индия» и «Военно-политическая Индия». Этому грандиозному замыслу не суждено было осуществиться. Если бы А. Е. Снесарев смог и успел создать задуманную энциклопедию индологии, эта наука оказалась бы в то время на качественно ином этапе, что повлияло бы и на ее дальнейшее развитие.

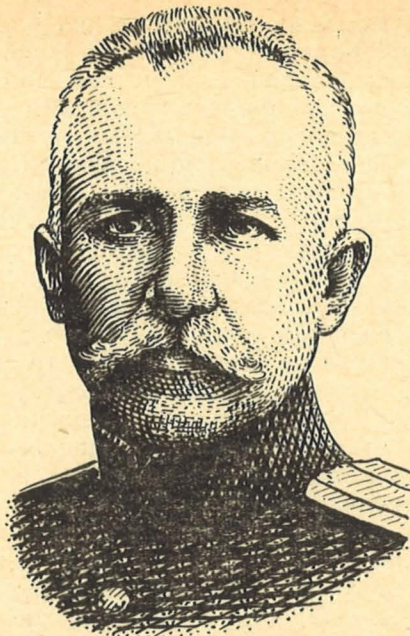
Публикуемая книга представляет собою ту часть этнографического труда Снесарева, которая сохраняет интерес для современного читателя. В ней подняты вопросы, которыми в то время никто иной из индологов не занимался, которые и до сих пор относятся к числу наименее разработанных: эволюция религиозных представлений индийцев, религиозная догматика и культовая практика, роль основных индийских религий в политической жизни, происхождение и сущность касты, перспекти-

вы ее отмирания, образ жизни рядового индийца в его материальном, обрядовом и духовном аспектах. А. Е. Снесарев понимал, что его подход к этнографии Индии для того времени был новаторским. Отмечая в предисловии, что книга должна явиться пособием для слушателей Института востоковедения и Военной академии РККА, он писал: «Но вместе с этой целью автор преследовал и другую. Он пытался в своей книге набросать канву и объем того отдела страноведения, который до сих пор к сожалению, не вызывает к себе достаточного внимания, но который, представляя собой разносторонний и интимный пригляд к народной жизни, должен иметь несомненную ценность при изучении стран и народов».

Автор относится к народным обычаям и верованиям с глубоким уважением, но без какого бы то ни было преклонения. Он объясняет исторические причины того или иного варварского обряда, но, не колеблясь, называет его именно варварским. Он прекрасно видит консервативную роль британских колонизаторов и указывает на нее постоянно, но его основные претензии — к передовым людям Индии, которые одни только и могут возглавить движение этой великой страны к современности.

Книга создавалась более чем полвека назад. Последние статистические материалы, использованные в ней, — это данные переписи 1921 г. Изменилось за это время многое. Нет уже Британской Индии, есть три независимых государства — Индия, Пакистан и Бангладеш. За период независимости Индия добилась значительных успехов в развитии экономики и в реформировании аграрных отношений. Традиционный социальный строй и застойный быт понемногу уходят в прошлое. Индология как наука стала совсем иной. Появились новые составляющие части этого комплекса — социология и социальная антропология, которые в изучении кастовой системы и быта оставили далеко позади все, что было сделано британскими статистиками. Появилась социальная психология, которая объективными методами начала изучать многослойный духовный мир индийских низов. И в советской индологии появились монографии, посвященные касте, общине, религиям. Есть ли смысл в этих условиях возвращаться к рукописи полувековой давности?

Прежде всего, не представляют ли данные, на которых базируется книга, только лишь исторический интерес? Порвала ли современная Индия со средневековьем? Нет, прошлое все еще держит в своих объятиях душу, а иногда и тело индийца. Почти все, о чем рассказывается в книге, можно наблюдать в Индии сейчас, хотя и не так ярко и не так часто, как 50 лет назад. Кастовая система все еще сильна, кастовые конфликты, борьба за статус все еще волнуют широчайшие слои народа, и в оправу кастовых конфликтов заключена нередко даже классовая борьба, особенно в сельской местности. В газеты время от времени попадают сведения о сати, т. е. о том, что вдова доб-



А. Е. СНЕСАРЕВ
(1865—1937)

ровольно дала сжечь себя на погребальном костре мужа, или о том, что девочка была выдана замуж в младенческом возрасте, или о том, что мальчика принесли в жертву богам, чтобы вызвать дождь. Религия продолжает играть огромную роль и в быту и в политических воззрениях простых людей. До сих пор в Индии немыслима антирелигиозная пропаганда и продолжаются кровавые конфликты между индусами и мусульманами, между высокими и низкими кастами.

Конечно, мы не можем поручиться, что буквально все обычаи, возмущающие современно мыслящего человека и описанные в книге, сохранились в неприкосновенности. Мы рекомендуем читателям не забывать, что в книге речь идет о прошлом. Однако мы уверены, что знакомство с этим прошлым, рассказ о нем эрудированного и доброжелательного, критичного и объективного человека, каким был А. Е. Снесарев, поможет читателю глубже понять проблемы, с которыми сталкивается Индия и сейчас.

Вторая часть того же вопроса: нет ли иных книг, более свежих, трактующих те же вопросы на новом, более современном уровне? Отдельные проблемы с тех пор освещались, но обоб-

щающей работы такого же характера на русском языке нет. Сравнительно более полно разработана в советской литературе проблема индийских религий. Есть монографии и сборники статей, посвященные древнеиндийским религиям, джайнизму, буддизму, индуизму. Раздел по индийским религиям в учебном пособии Л. С. Васильева (Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976) во многом перекликается с очерком, предложенным А. Е. Снесаревым. Но пособие Л. С. Васильева издано малым тиражом и широкому читателю недоступно, а кроме того, тема индийских религий неисчерпаема, и здесь нашему автору есть что сказать и в компании современных, гораздо более эрудированных в своей области, специалистов.

Что касается каст и сельской общины, то связанные с ними проблемы получили значительную разработку, правда в основном за границей. Пожалуй, самое интересное из вскрытого в последние десятилетия — механизм социальной мобильности, действующий внутри кастовой системы, так называемые санскритизация и вестернизация. А. Е. Снесарев, конечно, не знал этих терминов и соответствующих процессов, но приводимый им материал по критериям статуса в кастовой системе послужит фундаментом для того, кто возьмется за глубокое изучение этих процессов. Система джаджмани — взаимоотношения между рядом каст по обмену своей продукцией или услугами — также стала известной в подробностях позднее.

Безусловно, сейчас значительно шире сведения о числе каст, строении каждой из них, о характере их иерархии и т. п. Яснее стало и то, как каста может приспосабливаться к современному экономическому и социальному развитию. Вместе с тем основная проблематика раздела по кастам в данной книге — определение касты как института и ее происхождение — остается спорной, и разбор точек зрения на эти вопросы все еще актуален. Эта часть работы особенно интересна потому, что автор, хотя и имеет свою весьма четкую позицию по вопросу о существовании касты, дает подробно высказаться и своим предшественникам. Точки зрения Дж. К. Несфилда, Г. Рисли, Э. Сенара изложены подробно, с многочисленными цитатами, что само по себе имеет историографическую ценность.

Не имеет параллелей в литературе по Индии раздел, названный «Бытовые пейзажи». В нем содержится такая подробная и точная картина жизни индийской деревни в прошлом, что кажется, будто автор рисует эту картину с натуры, что он ведет читателя по деревенской улице. Еще раз приходится напомнить, что речь идет об Индии более чем полувековой давности. Много изменилось, особенно в деревнях, не столь удаленных от городов, а также в ряде районов, где произошла так называемая «зеленая революция». Появились дома под черепичными крышами, транзисторы, почти половина деревень электрифицирована, чуть не к каждому дому прислонен велосипед или мотоцикл.

Теперь богатые крестьяне съезжаются на общинные собрания на тракторах. Однако при всех несомненных изменениях образа жизни многие традиционные устои держатся все еще крепко — вся обрядовая сторона, взаимоотношения мужа и жены, снохи и свекрови, старших и младших. Сохраняется социальное единство сельской общины. Все еще не изжито страшное наследие средневековья — неприкасаемость.

Официально в Индии сейчас все люди равны независимо от национальности, расы, религиозной принадлежности или касты. Само слово «неприкасаемые» давно не употребляется. Его заменил термин «хариджане» («люди бога»), изобретенный М. К. Ганди в 20-х годах. Такое название по замыслу должно было способствовать поднятию их социального статуса. После завоевания независимости основные касты хариджан были занесены в список социальных групп, нуждающихся в специальном покровительстве властей, и получили после этого еще одно официальное название — «списочные касты». Им действительно покровительствуют: для них предназначено от 18 до 24% (в разных штатах) мест на государственной службе, их без конкурса принимают в учебные заведения. Но воспользоваться этими льготами могут лишь наиболее зажиточные хариджане. Большинство же даже не подозревает о возможностях, предоставленных им законом. Они продолжают быть закабаленными работниками, нередко настоящими долговыми рабами своих хозяев — землевладельцев из средних и высших каст. Их экономическое положение таково, что подъем их социального статуса немислим. Слова «хариджан» и «списочный» в устах членов средних и высоких каст служат ругательством, подобно тому как раньше ругательствами были «неприкасаемый» и «шудра». Фактическое же сохранение неприкасаемости в деревне служит основой сохранения и многих других отживающих обычаев.

Той затерянной в глуши и забытой богом и людьми деревни, о которой повествуется на страницах книги, наверное, в Индии уже нет. Но многое от нее осталось — и не только в глуши, но и в пригороде, например в пригороде Дели, где в июле 1978 г. были жестоко избиты 12 хариджан, в том числе женщины, за то, что работали на полях, которыми их наделило правительство. В 1975 г. индийские социологи провели выборочное обследование сельских жителей, причем в выборке было 29% грамотных, в то время как в целом по стране среди сельского населения грамотных лишь 19%. Другими словами, данные обследования должны были несколько приукрашивать реальное положение. И вот оказалось, что лишь 30% знают имя премьер-министра Индиры Ганди, лишь 10% знают имя президента страны. А ведь это было время, когда вся Индия бурлила, когда в стране было объявлено чрезвычайное положение, когда казалось, что вся страна разделилась на сторонников и противников Индиры Ганди. Эти данные как нельзя лучше согласуются

и с нежеланием узнать что-либо за пределами свой деревни. Лишь 18% опрошенных хотели бы знать что-либо о событиях внешнего мира, остальным было вполне достаточно сведений о своей округе и о том, где какие праздники проводятся («Indian Express», 7.II.1976).

Знакомство со старой индийской деревней очень полезно, чтобы понять, прочувствовать и темпы изменений индийской жизни, и степень ее консервативности.

Работы А. Е. Снесарева всегда отличались практической направленностью. Он не занимался наукой ради науки. Он стремился ориентировать своего читателя в современной ему Индии, вооружить его сведениями для деятельности в Индии или связанной с Индией. Таковую же направленность имела и серия «Индия. Страна и народ». Автор неоднократно напоминает, что не может входить в подробное рассмотрение исторических и теологических вопросов и касается их с единственной целью пояснить нынешнее состояние индийских быта, нравов, религиозного сознания. Этот практический подход, выработанный автором угол зрения на традиционные для индологии проблемы, сам по себе представляет ценность, давая специфическое и очень рельефное освещение и религиям, и касте, и быту. Однако автор знает, что понять современность только на сегодняшнем материале нельзя, что без исторического подхода, без диалектики развития картина станет статичной и уже потому искаженной. Сочетание историзма и практичности составляет одно из замечательных качеств работы.

Книга написана популярно и рассчитана на образованного, но специально не подготовленного читателя. А. Е. Снесарев рассказывает об индийской цивилизации изнутри, не утаивая ни великих завоеваний человеческого духа, ни характерных для той же цивилизации глубин бесчеловечности.

* * *

Книга печатается по корректуре, которую автор правил в 1930 г. Опущены главы, явно устаревшие либо по фактическому материалу, либо по уровню разработки проблемы: «Физический тип народа Индии», «Языки Индии», «Статистика населения Индии», «Народное здоровье Индии». В тексте оставшейся части сделаны небольшие купюры по тем же соображениям. Проверены сноски. В них устранены неточности и добавлены указания на новую литературу по затронутым проблемам. Редакторская стилистическая правка касалась лишь тех мест, которые в результате эволюции языковых норм приобрели двусмысленность или изменили значение. Однако составитель и редактор не считали нужным править несколько старомодный, но оригинальный стиль автора. Термины и восточные имена выправлены в соответствии с написанием, принятым в настоящее время. Приводи-

мые в книге выдержки из индийской классической литературы сверены и выправлены в соответствии с последними русскими переводами, если они за это время появились, с тем чтобы не создавать путаницы у читателя, знакомого с этими переводами. Так, выправлены некоторые цитаты из «Ригведы», «Бхагавад-гиты», ряда других произведений и все выдержки из «Законов Ману».

Все купюры обозначены отточием в угловых скобках — <...>. В угловых скобках даны также редакторская правка, если она не самоочевидна, обновленные переводы и дополнения в примечаниях.

Л. Б. Алаев

РЕЛИГИИ ИНДИИ

В Индии, как и на Востоке вообще, все проникнуто религией, ею регулируются не только законы и строй государства, но и жизнь деревни, уклад жизни ее обитателей от рождения до смерти. По отношению к Индии было бы невозможно преувеличить все глубокое и всестороннее значение этого фактора для судеб народных масс. Даже в области экономических проблем исследователь неизменно наталкивается на религиозный фактор, улавливая его властное влияние как на бюджет деревни, так и на убогий бюджет райята. Для примера возьмите хотя бы один только культ предков, этот основной догмат индуизма <...>

Укажем, насколько глубоко религией пропитан бытовой обиход райята. Все здесь диктуется религией, за всем следит религия — за рождением, первым зубом, «первым взором на луну», браком, смертью, ходом дня — утро, полдень, вечер... она же диктует райяту систематические омовения, хождения по святым местам... Нищий из брахманов очень часто просит милостыню для выполнения отцовской или материнской шраддхи (поминок <по отцу или матери>) или упанаяны <обряд инициации> для своих детей, и он редко уходит с пустыми руками¹. Знаменитый стих «Ригведы» каждое утро повторяется вот уже более трех тысяч лет правоверными индусами, большинство которых, конечно, не понимает смысла слов давно забытого языка².

Словом, понять Индию, особенно массовую, народную, без должного углубления в ее религию нельзя. Но как изложить эту религию? Конечно, в данном труде, имеющем практическую цель пояснить реальную Индию <...>, прежде всего не может быть речи о рассматривании религии с философской или догматической точек зрения или под углом исторической преемственности и вариаций ее религиозных течений. Но и при отказе от такого отвлеченного подхода все же было бы недостаточно довольствоваться одной лишь статистической, например, картиной религии. Простой подсчет числа представителей, обрисовка форм и обрядов, перечень мест паломничества и т. д. дают слишком пестрый, путанный узор, мало понятный по своему содержанию, связи и совершенно трудный для запоминания. Не ясны сравнительная важность явлений, степень и размах их

влияний, причины их того или иного распространения и т. д. — словом, получается мертвая картина явлений, не поясненная ни в плоскости связи или соподчинений, ни под углом хотя бы элементарной исторической перспективы. Нельзя упускать из виду <...> степени давности того или иного обряда, формул, обычаев, ибо эта давность прямо пропорциональна, выражаясь математическим языком, степени жизненности явления, его соответствия обстановке, размерам его распространения, а главное — степени привычки к нему народа <...> Эти соображения заставляют нас коснуться, хотя вкратце, динамической стороны религий Индии, т. е. их истории. Приведенный стих гаятри, читаемый народом Индии ранним утром, сложные, а с этим и дорогие родительские похороны, свадебный ритуал, обездоленное положение женщины, кастовые коридоры, святость коровы, милосердие к животным и т. д. — все это идет со дней глубочайшей старины, все это, хотя кое-что только вчерне, набросано уже в «Ригведе» <...>

ИНДУИЗМ

Индия — страна индуизма по преимуществу, около этой религии, как думают некоторые, сплеталось всегда единство страны <...> Разгадать и установить сущность этой религии, свести ее хотя бы к каким-либо аналогиям пытались очень многие, и это никому не удавалось. Индуизм прежде всего сложен, он и социальная организация, с одной стороны, и религиозный синтез — с другой; в качестве социальной организации он покоится на касте как базе, пускающей свои корни в этнические и социальные элементы народа Индии; как религиозный синтез индуизм представляет коалицию из старого ведийского культа брахманов, перемешанного с буддизмом, с одной стороны, и с первобытными культами преариев и индо-скифских масс — с другой. Та же сложность содержания обусловлена еще тем, что, являясь религией более чем 200-миллионного народа, стоящего на широчайшей социальной ступени от многомудрого брахмана, от европейски образованного профессора университета или судьи и кончая представителем угнетенной касты, живущим в лесу, — религией, разбросанной по всем углам огромной Индии, т. е. живущей при разнообразной обстановке: труда, климата, почвы, ландшафта, устрашающих явлений природы и т. п., индуизм должен был выработаться в сложнейшую религиозную систему — гибкую, полную неувловимых нюансов, по содержанию эклективную, должен был создать сложнейший пантеон богов, число которых исчисляется миллионами³, и, наконец, всю эту цепь понятий вынужден был опутать тесным кольцом культа и церемоний, которые главным образом и позволяют индуизму сохранить свою жизненность и единство. По-

лученные пестрота и разнообразие религиозного сюжета представляют для массы неисчерпаемый источник переживаний: надежд, страстей, отчаяния, исступления, ужаса, слез, мольбы, мечтаний,— источник, из которого она пьет вот уже много сотен лет и будет пить грядущую череду столетий, конец которой трудно и предвидеть. Характеризуя то же разнообразие, вдумчивый сэр Лайэль⁴ хорошо говорит: «Для толпы он (индуизм.— А. С.) представляет странную и пеструю смесь суеверий, богов, демонов, призраков, сомнительных святых, полубогов, домашних богов, племенных богов, местных богов, нелепых, свирепых, фантастических, забавных, прекрасных, гуманных, кротких, жестоких, содрогающихся при виде смерти насекомого и убажжаемых животными и человеческими жертвами». Но индуизм не довольствуется этой сложной системой достигнутого им развития, он не стоит на месте, он не окаменел в своих последних формах, наоборот, он находится в процессе непрерывного преобразования, эволюции, неустанных приспособлений. Эта замечательная, неуловимая в своем существе религия просторно заимствует из самых разнообразных источников, ни на минуту не теряя способности к непрерывному пополнению своего запаса догм, верований, обрядов, почерпаемых то из пропастей примитивного миропонимания, то с дерзновенных высот поисков передовых умов.

Шейэ⁵ говорит, что индуизм лишен всякой индивидуальности, что он лишь повторяет чужое, что он, наконец, не обладает тем ясным кредо, которое создает непроходимый барьер между соперничающими религиями. С этими утверждениями согласиться нельзя. По сравнению с другими мировыми религиями — христианством, буддизмом, исламом — индуизм типичен, ярок и самобытен, представляя собою особую, оригинальную систему и мировоззрения и богопочитания, и эта самобытность протекает по всему содержанию религии от верхов — философская космогония, где еще есть кое-какие аналогии, до низов кровавого жертвоприношения и самой грязной эротики, присущих только индуизму. Он не может повторять только чужое, ибо он гораздо чаще сам дает материал для других; он, например, выделил из своего старого русла такие два крупных течения, как джайнизм и особенно буддизм, он несравненно более повлиял на христианство, чем взял от него, он сильно пропитал ислам (касты, идея пирства...) и т. д. Наконец, он имеет кредо, так как только наличностью определенного колорита или содержания, ясно выраженного догматизма можно объяснить длительную борьбу индуизма с буддизмом и полное вытеснение последнего из Индии, затем длительную борьбу с исламом с победоносным исходом для индуизма и резкую демаркацию, пролегающую между обеими религиями... Словом, внимательный по природе и много работавший над Индией Шейэ неправ, но он ли один ошибался, думая и углубляясь в неуловимую

столь чуждую для европейского понимания и чувств религию. Вот почему приходится раздвинуть рамки исследования вопроса, вот чем создается необходимость обернуться на прошлое индуизма, и прошлое довольно далекое, дабы создать о нем более отчетливую картину.

Нигде в мире мы не находим столь полной и столь длительной картины развития религии, как в Индии. В своих ведах эта страна сохранила нам самые древние и самые полные документы для изучения первичных шагов естественной религии, начальных попыток человеческого ума разобраться в окружающей его природе; та же Индия, несмотря на все превратности истории, сохранила по крайней мере зерна первичных верований до наших дней. Такие «зерна», как авторитет брахмана (или гуру), святость коровы, техническая сторона жертвоприношений, сложная, но и пунктуальная подробность обрядов, даже облики богов, <таких, как> Шива или Вишну, насчитывают за собою не менее 4—5 тыс. лет.

Из всех религиозных концепций, говорит А. Барт об индуизме, «ни одна не явилась столь жизненной, столь податливой, столь способной облекаться в самые причудливые формы, столь находчивой в применении всех крайностей; ни одна не умела так хорошо вознаграждать свои потери, ни одна не обладала такой способностью постоянно порождать новые секты, даже великие религии и, таким образом, постоянно возрождаясь из самой себя, противиться всем причинам разрушения... Это настоящий лабиринт строений, громоздящихся одно на другом, и первые исследователи почти всегда терялись в них, настолько официальная история их лжива и столько в них встречается развалин, представляющихся почтенными с виду, но не имеющих давности. В настоящее время благодаря открытию вед, которые осветили нам их первые основания, стало легче ориентироваться в них; но свет еще далеко не проник во все части здания, и нет возможности начертать его план без пробелов»⁶.

Отсюда мы видим, что задача пред нами была бы исключительной сложности и трудности, если бы мы не имели в виду чисто практической цели: установить историческую преемственность, а вместе с тем и устойчивость тех сторон индуизма, которые должны быть поняты и учтены в современной политике и экономике народа Индии. Отсюда ни догматическая сторона, ни космогоническая, ни область религиозных сравнений, ни вытекающие из индуизма философия и миросозерцание нас не будут интересовать или будут интересовать мало; скажем иначе: в индуизме мы будем искать не его изломы в высоту, в сферы привилегированного мышления, а его спуски вниз, в серые народные массы, где он является практической моралью, бытовым календарем и распорядчиком общетрудового и экономического достояния людей.

Начало индуизма коренится не внутри Индии, а где-то вне

ее, в далеких степных пространствах, где некогда кочевали арии. Эти старые властители и законодатели Индии, наложившие потом на нее свою печать до наших дней, были чрезвычайно набожны, обладали наивной, но очень крепкой верой. Природу, их окружающую, — небо, воздух и землю — они наполняли сонмом богов⁷, олицетворяя непонятные им, но столь внушительные для них силы природы; их всемогущество они переносили и в свою повседневную жизнь, вводя небожителей в стены своих хижин, разделяя с ними трапезу у домашнего жертвенника. Внутренний быт ариев был прост, демократичен и жизнерадостен. Жена — госпожа дома, подруга мужа⁸ и заместительница его при жертвоприношениях. Жизнь на земле была обильна и богата прелестями, так как ею «правили» веселые и лучезарные боги. Предки индусов желали иметь больше детей, а главным образом мальчиков... о них они страстно молили бога, предоставляя ему «девочек послать кому-либо другому». Во внешних сношениях они были круче, жестче, аморальнее, — умерщвление противника не было убийством, присвоение чужой собственности являлось подвигом. Умножение коров было их экономическим идеалом⁹, уже рано давшее этому животному исключительный ореол, сохранившийся и поныне. Словом, по выражению Рис-Дэвидса¹⁰, это было детски простодушное, ясное, счастливое и полное энергии племя, не ведавшее ни размышлений, ни сомнений.

Но мы сказали, что зачатки религии подмечаются гораздо раньше момента подхода ариев к Индии. Некоторые из ведических богов, очевидно, получили свою жизнь уже тогда, когда иранцы и индоарии жили еще общей семьей. Яма, ведийский бог мертвых, соответствует Йиме, правителю рая в «Авесте», а ведийский бог солнца Митра полностью совпадает с персидским Михтрой, культ которого так широко был распространен по Римской империи времен 200—400 гг. н. э. Но, по-видимому, еще раньше, уже в эпоху индоевропейской общности, созданы были некоторые религиозные концепции, донесенные потом до Индии. Оттуда, очевидно, идет общее понятие бога (*deva* ведийское, *deus* латинское) или представление о небе как о божественном отце (ведийское *dyaus pitar*, греческое *zeus pater*, латинское *Jupiter*).

Основы религии индоариев с момента их вступления в Индию и на протяжении 1200—1500 лет нами узнаются из так называемой ведийской литературы, период которой известный санскритолог профессор Макдонелль определяет в 1500—200 лет до н. э.¹¹, из той же литературы мы узнаем и некоторые нужные нам подробности, сохранившие свой облик и влияние в современном индуизме.

Элементарные сведения об этой литературе существенно необходимы. Древнейшими документами о религии Индии являются сборники, называемые «ведами» (т. е. ведение, знание, а

потом возвышенное знание). Их насчитывают то три, когда говорят об их содержании, то четыре, когда говорят о самих сборниках. Первое, более древнее деление устанавливало три типа литургических текстов: риг, или гимны, т. е. заклинания и хвалы (главным образом) в стихах, произносимые нараспев; яджус — жертвоприношения или формулы, касающиеся различных действий при жертвоприношениях, произносимые шепотом; и саман, или кантилены, сопровождаемые припевом хора. Знать риг, яджус и саман значило обладать «тройным знанием», тройной ведой. Подобное знание, не доступное простому мирянину, заранее предопределяло привилегированное положение брахмана, сохраняемое в Индии и поныне гуру (наставником), который «знает веды». Второе устанавливало деление по <сборникам>, что давало четыре веды, дошедшие до нас; таковы «Ригведа», содержащая сборник гимнов; «Яджурведа», в которой собраны формулы; «Самаведа», содержащая кантилены, и «Атхарваведа» <...>, состоящая из песен, предохраняющих от болезней и вредных животных, из проклятий врагам, заговоров, заклинаний и т. д.

«Ригведа», наиболее замечательная из вед, может быть названа книгой псалмов; она состоит из 1017 гимнов: по размерам она, как выяснено, равна любой из поэм Гомера. Гимны сгруппированы в десять книг, или мандал (циклов). Шесть из этих книг (II—VII) однородны по составу, и каждая из них <считается> произведением одной семьи жрецов; I, VIII и X мандалы, как полагают, составлены из стихов, принадлежащих одному и тому же автору; единство IX мандалы определяется тем, что все ее гимны обращены к одному и тому же божеству — Соме. Ядром «Ригведы» является, несомненно, «семейная» серия книг, за исключением десятой, которая была создана явно позднее как дополнение. Эта книга затрагивает темы, чуждые первым книгам, каковы, например, космогония и философские законы, похоронный и брачный обычай, колдовство и чары. По своей исторической роли¹², как первая книга индоевропейской группы народов, «Ригведа» является крупнейшим документом человечества, по красоте и разнообразию форм и по силе религиозного пафоса <...> она не уступит псалмам Давида, а по силе проникновения в природу человека она дает нам чудные картины оформленной и отчетливой психики человека за пять тысяч лет до нашего времени (например, диалог между Урваши и Пурурава как лейтмотив драм Калидасы или как предтеча «Ромео и Джульетты»; психология азартного игрока (Ригведа X, 34), врача и т. д.).

Язык, на котором написаны веды, — старая форма классического санскрита, отличающаяся от последнего приблизительно так, как язык Гомера от греческого классического или как латынь салийских гимнов от языка Варрона. Классический санскрит, как он установлен в V в. до н. э. знаменитым грам-

матиком Панини, фонетически почти тот же, как и ранний¹³ язык вед, хотя грамматически он проще ведийского, так как у последнего были лишние формы, но главная разница сводится к словарю, который у санскрита более богат отвлеченными или научно-религиозными терминами.

Но ведийская литература не ограничивается упомянутыми четырьмя книгами, так как их простая задача сводилась лишь к тому, чтобы дать словесный и музыкальный антураж жертвоприношению богам, совершаемому в форме подношения или «божественного» напитка сомы, или растительного масла по преимуществу. С ростом и жизни и самой религии, а главное, обрядности, четырех вед оказалось недостаточно, и они потребовали дополнений и пояснений. Такими новыми творениями оказались брахманы¹⁴ и сутры, а четыре веды были уединены под именем самхит, т. е. сборников гимнов, молитв и жертвенных формул. Таким образом, дополненная и поясненная веда распалась на три отдела: 1) «Самаведа», или самхиты, 2) брахманы и 3) сутры. Период создания брахман определяется в 800—500 лет до н. э. Брахманы, или «книги, занимающиеся набожностью», написаны прозой и являются древнейшим типом подобного литературного творчества; они включают в себе древнейшие уставы обрядов (видхи), объяснение слов этого ритуала (артхавада) и экзегетические, мифологические, полемические или теософические рассуждения (упанишады) над природой вещей. Постепенно брахманы получили священный характер и наряду с ведами начали объединяться под общим наименованием шрути, т. е. священное откровение (точнее, «слышанное»).

Период создания сутр определяется в 500—200 лет до н. э. Сутры (слово значит «нить» или «ключ») — дополнения или пояснения к брахманам; они делятся на шраута-сутры, которые исключительно занимаются церемониями, описанными в брахманах, и смарта-сутры¹⁵, которые говорят об обрядах, установленных смрити, т. е. преданием; сутры написаны также прозой. Как брахманы, так и сутры написаны языком, близким уже к санскриту, и авторы их часто не совсем даже знают язык вед, хотя они и берутся дополнять их или растолковывать. Эти сутры являются третьей, и последней, стадией ведийской литературы.

Ведизм

Какую же картину оставили нам веды? Основа ее та, что вся природа божественна; отсюда можно сказать, что Индия с самой колыбели своей пантеистична по существу. Перед нами целый сонм богов, из которых один как будто выше, другие ниже, но, строго говоря, иерархии среди богов нет. Ранги меняются непрерывно, и роли путаются. Среди богов не только «нет

ни великих, ни малых, ни старых, ни молодых, ибо все равно велики», но даже высшее верховенство принадлежит многим, и тому же самому богу приписывается то абсолютное владычество, то самое решительное подчинение. Индра и все боги подчинены Варуне, а сам Варуна и все боги подчинены Индре. В таком же духе говорится об Агни, Соме, Сурье, Савитаре и т. д.

Этот факт очень характерен для ведийской теологии. В момент взывания к какому-нибудь богу он и становится главным, а другие как бы исчезают; является ли это преувеличением в пылу молитвы (Барт), или это бедность языка, не умеющего дать более тонких оттенков (Ольденберг), или это неопределенное стремление к единству, отождествление одного бога с другим (Барт), сказать трудно. По-видимому, ведизм уже отбросил или оставил в тени большой запас мифов, полученный им от старины, как слишком стеснительный для его более широкого и менее конкретного религиозного сознания, и стал искать иных концепций, которые ему еще не удавалось уточнить. А. Барт склонен в этом увлечении отбросить отчетливых личных богов и заменить их неопределенными и часто меняющимися понятиями — вековечное стремление Индии к неопределенности и таинственности; он полагает, что «уже в ведах индийская мысль глубоко поражена тем недугом, который уже не оставит ее, а именно: она тем более окружает себя таинственностью, чем менее имеет, что скрывать, употребляет символы, которые, в сущности, ничего не обозначают, и забавляется загадками, которые не стоит разгадывать»¹⁶.

Как издревле переданное ведам олицетворение сил природы, боги имеют департаментский колорит, т. е. ведают определенным куском природы, но и эта департаментность в ведах не всегда выдерживается, и боги без труда (особенно смежные по своим обязанностям) захватывают прерогативы своего соседа. Не входя в подробности, для нас достаточно будет бегло пересчитать ведийский пантеон, подчеркивая лишь наиболее типичное.

Боги неба. Такими будут: Дьяус, наиболее старый, соединяемый часто с Притхиви, землей-матерью; пара эта прославляется как всеобщие родители.

Варуна — величайший из богов, стоящий рядом с Индрой, — бог лазурного неба, великий поддержатель физического и морального порядка (рита). Гимны, посвященные ему, хотя не многочисленны, но являются наиболее возвышенными и вдохновенными среди других. Варуна после вед быстро потускнел и потом держался только в роли властителя вод и морей, в роли индийского Нептуна. Характерно, что ореол Варуны систематически падал, заменяясь ореолом Индры, с продвижением ариев в те районы Индии, где дожди муссонов и связанные с ними грозы потрясаяще действовали на их воображение и где

лазурное небо прежних степей постепенно стиралось из народной памяти.

Боги солнца. В «Ригведе» пять солнечных божеств, произведенных от разных проявлений солнечной энергии. Древнейший — Митра («друг»); он — пережиток глубокой древности и часто сопрягается в молитвах с Варуной; Сурья — более конкретное воплощение солнца, едущее, как и Аполлон, на колеснице, запряженной семью конями; Савитар, подстрекатель, воплощение бодрящей силы солнца; Пушан («благодетель»), олицетворение продуктивной деятельности солнца, пастушеское божество по преимуществу; Вишну, хотя и менее вызываемый в гимнах по сравнению с другими, но исторически гораздо более важный, так как оказался бессмертным среди других, давно умерших богов, и ныне чтится на пространстве всей Индии. Мы на нем остановимся ниже с большей подробностью. К солнечным богам нужно отнести пару богов утра, по имени Ашвины, или «всадники», — Диоскуры греческой мифологии; оба сына неба, вечно юны и красивы, едут на колеснице вместе с Сурьей.

Боги воздуха. Во главе их — Индра, царь неба и национальный бог ариев. Он прежде всего — бог воинственный, стоя на военной колеснице, запряженной двумя рыжими конями, он представляет идеальный тип вождя арийского клана. Как бог неба (грома и туч), он — создатель всех благ, творец и подаватель всякой жизни. Одной и той же рукой он наполняет вымя коровы <...> молоком и удерживает колесо солнца на склоне тверди небесной; он указывает рекам их течение и без стропил утверждает свод небес. Он — исполин, земля умещается на его ладони; он — владыка и демиург. Индру чаще всего призывают в молитвах. Исторически, по-видимому, Индре повезло: он подошел к воротам Индии, может быть, лишь в качестве скромного бога грома, но войны, непрерывно ведшиеся завоевателями, создали из него по естественной аналогии (гром — шум битв, молнии — стрелы) бога войны, а затем Индия, где тучи («небесные коровы») и дождь играли громадную роль, еще более возвеличила Индру как творца и хранителя жизни. Отсюда важны не его земные сражения, а небесные, где он, опьяненный сомой, дает сражение для освобождения вод — коров, супруг богов, содержащихся в плену у демонов; здесь он поражает молнией Вритру, демона засухи.

Два других бога воздуха — Парджания — бог дождя и Вайю — бог ветра — не ярки и часто ассоциируются с Индрой. Типичнее других и примечательнее Рудра; страх перед его огненными стрелами или ужасным гневом заставляет возносить ему бесчисленные молитвы. Он в «Ригведе», под именем Шивы («благоприятный»), встречается один-два раза, но все чаще и чаще в других ведах, а в послеведийский период имя его самое популярное. В ведах он не ясен, но основной тон его как

ужасного бога определяется с достаточной выпуклостью; этот колорит сохраняется и поныне. Рудра в форме Шивы пережил всех своих товарищей по ведийскому пантеону и теперь вместе с Вишну разделяет престол в индуизме. На нем мы еще остановимся. Если Вишну представляет еще некоторые аналогии с божественными концепциями других религий, то Шива — индийский бог по преимуществу, бог народный, широкий и дешевый: он должен быть отчетливо понят, чтобы постичь своеобразную психику народа Индии и уразуметь долговечность, истинное бессмертие Шивы.

Земные боги. Наиболее чтимый из земных богов Агни (лат. ignis, славянск. — огонь), бог огня: воплощение солнца в небе, молнии в воздухе и огня на земле. Рожденный далеко вне Индии, где тепло играло слишком большую роль, где зимы слишком подавляли обитателей¹⁷, Агни должен был подняться на высоту первоклассного божества. Его роль до Индии, может быть, была более крупна, так как есть некоторые основания считать индоариев огнепоклонниками, но и в ведах мы находим Агни раздвинутым широко за пределы прежнего конкретного бога, до степени мирового начала; в этом смысле он — существо божественное, предвечное, самосущее, единое, которое, проявившись, наполняет собою все миры, обитает во всем существующем и все существующее содержит в себе, он — прародитель людского мира¹⁸. Но среди этого величия он ни на одно мгновение не перестает быть огнем, материальным пламенем, рожденным от трения двух кусков дерева и пожирающим дрова на жертвеннике; ни один из множества посвященных ему гимнов не забывает этой стороны природы бога.

Жертвенными животными ариев были <крупный> рогатый скот, лошадь, коза и овца. Но самый верный успех доставляла сома, опьяняющий напиток, получаемый из «лунного растения» (*Sarcostemma viminalis*, или *Asclepias acida* ботаников); оно собиралось в лунную ночь в горах; раздавленные стебли жрецы протирали сквозь сито «руками, на которых надеты золотые кольца», сок сливали в жертвенную чашу и оставляли бродить. В древнейших песнях вед сома — только жертвенный напиток, «пища богов», потом — первобытная божественная сила, называемая «источником жизни», «сильной породительницей богов»; сома, в конце концов, делается богом¹⁹.

Отвлеченные боги. Веда еще прочно стоит на богах, производных от сил природы, и только в последней, десятой, книге «Ригведы» наблюдается явный шаг в дальнейшем религиозном творчестве. Тут мы встречаем Праджапати — господа тварей или владыку потомства; этот эпитет сначала прилагается к таким богам, как Савитар, Индра и Сома, а в конце концов стал олицетворяться в форме отдельного божества с характером создателя. Позднее, в период брахман, Праджапати признается главным божеством, отцом богов; в сутрах он уже отождест-

вляется с Брахмой, его преемником в послеведийский период.

Богини. Упомянем еще о богинях. Ушас (Аврора)²⁰ — богиня рассвета, утренней зари, изящное творение риши²¹; Сарасвати в «Ригведе» только богиня реки, но в брахманах уже отождествлена с Вач, богиней слова.

Кроме упомянутых богов имелись еще парные, групповые боги (маруты, адитьи), полубоги, герои, нимфы и т. д. Но эта сторона ведийского пантеона была развита слабо, ибо в нем намечались только выпуклые и сильные стороны природы, которые только одни производили впечатление на духовно здоровое, жизнерадостное и благодатно живущее поколение. Мы потом увидим, что сделала Индия с этими сильными и жизнерадостными завоевателями, как она превратила их в темных и худосочных карликов, ослабила их физически, повела в безбрежное море запутанных мечтаний и тумана, втиснула в жесткие рамки брахманского культа и, оторвав их от радостей реальной земли, увлекла мысль и упование в область потусторонних идеалов. Но об этом после.

Все ведийские боги давно сошли со сцены, кроме двух: Шивы и Вишну, но обряды, обычаи, отношение к людям и животным, бытовой уклад пережили богов и сквозь толщу тысячелетий дожили до современной Индии, властвуя над ее народной жизнью и поныне. Эта сторона ведийской религии для нас гораздо более интересна, чем ее боги или теоретические отделы религиозной философии. Последние, столь много изучаемые историками, составляют интересное звено в развитии общечеловеческих идей, настроений, дум, но они бывают достоянием немногих, скользя по вершинам социального строя; народ же в массе от религии берет, выражаясь грубо, только сор, отбросы, но ими он реально живет и ими восполняет неизбежную часть своих духовных переживаний. Присматриваясь к бытовой стороне ведийского культа, мы находим ее примитивно простой, доклассовой, дешевой, свободно изливаемой; однако с дальнейшим ходом развития мы подмечаем в этой стороне два течения: постепенное усложнение форм, с одной стороны, и их специализацию — с другой, т. е. более и более классовый колорит, проникающий в эти формы. Еще особенность этих обрядов — они оказываются необыкновенно устойчивыми, так как они всегда близки к жизни человека всех ступеней, проникают в его домашний обиход, связаны с видными моментами жизни — рождением, браком, смертью; вот почему они продолжают долгие века питать и руководить человеком, хотя исходные идеи и обстановка, родившие эти обычаи, могут радикально измениться и даже совершенно отмереть.

Жертвоприношения. Ведийский культ состоял из действий двух родов — молитв и приношений. Сначала не было еще речи о молитвенных сборниках и, значит, о знании их или повторении кем-либо; молитвы являлись свободным излиянием наст-

роения тех из присутствующих (включая и женщин), которые эмоционально к этому были более пригодны, т. е. оказывались естественными певцами и поэтами. Сами же приношения совершались у простого семейного алтаря или на поле пред камнем и состояли из топленого масла, похлебки, лепешек или, наконец, из сомы, смешанной с водой и молоком. Приносились также животные, в особенности конь, жертвоприношение которого (ашвамедха) подробно описано. Заметим, что эти простые приношения сохранились и сейчас в Индии в ее деревенских углах, а топленое масло и лепешка являются бессмертным пережитком жертвенного материала седой старины. Уже веды свидетельствуют о той эволюции, которую пережили молитвы и приношения. Первые были собраны, систематизированы, стали заучиваться и читаться определенными лицами, причем масса все менее и менее понимала читаное. Выдвигался класс, который должен был специально готовиться жить специальным трудом, а в силу важности и сложности его функций возвышаться над людьми, еще вчера с ним равными, и жить на их счет.

Кульť самих жертвоприношений также рос и усложнялся. Правда, по ведам трудно уловить, в чем технически состояли эти жертвоприношения, но, вероятно, обрядов было много, и церемониал был сложен. Они теперь распадаются на два вида: простые или домашние приношения и большие религиозные празднества. Последние были особенно сложны: они требовали значительных приготовлений и многочисленного персонала жрецов, певцов и служителей. Нет сомнения, что эта сложность, вероятная величественность актов производила на умы большое впечатление, а таинственность процесса и непонятность сопровождающих его молитв еще только усугубляли впечатление; сами же служители культа должны были с процессом усложнения культа все более и более расти во влиянии и почете. Чем сложнее делался культа и непонятнее, тем он становился священнее, тем он повелительнее действовал, тем он вращал в сознание как нечто важное, неизбежное, без чего нет ни индивидуального счастья и успехов, ни общего, ни даже мирового порядка. Возможно, что и жрецы значительно муслировали роль и значение жертвоприношений, но также вероятно, что они лишь оформляли нарастающее уважение к ним масс.

В первичном смысле жертвоприношение было торгом между богом и человеком: человек нуждался в предметах, бывших в распоряжении бога: в дожде, свете, тепле, потомстве, в поражении врага, а бог хотел «есть» и жаждал жертвоприношений²², но и на этой примитивной стадии в акте жертвоприношения уже чувствуется пафос любви и трепета перед могуществом бога, в руках которого находится судьба человека. В дальнейшем понимании жертвоприношения мы видим более сложные и новые элементы; оно уже не является актом торгоа любви или благодарности, оно уже таинство, а затем оно уже прямое

вмешательство в явления природы и необходимое условие нормального течения вещей. Если бы на мгновение прекратились жертвоприношения, то боги перестали бы посылать дожди, возвращать зарю и солнце, давать жизнь злакам и животным, и перестали бы не по собственной воле, а потому, что не могли бы иначе ²³.

Если мы в современной Индии встретим жертвоприношения как наиболее частый акт культа и даже натолкнемся на идентичность как церемониала, так и приносимых предметов, мы не должны удивляться: во-первых, это — акт таинственный и священный, от которого зависят судьбы и отдельного человека и всего мира — так давно мыслит Индия, и так ей продолжают говорить и ныне; во-вторых, это — акт, выполняемый народом более трех тысяч лет и ставший поэтому второй натурой, чем-то неизбежным, как голова и руки для человеческого организма; наконец, в-третьих, это — его бытовой календарь, регулятор его жизни и труда, педагогический ресурс в семье, столь редкое разнообразие в ходе серой жизни, т. е. своего рода развлечение.

Обряды. Из других обрядов, унаследованных Индией от вед, заслуживают внимания погребальный и брачный. На них также блестяще подтверждается устойчивость народных обычаев, раз они к тому же еще подкреплены религией. Нужно отметить сначала, что семья с отцом как главой и хозяином дома (грихапати) являлась базой арийских обществ; положение жены, как говорилось выше, было высоко и почтенно. Семья как устой, как тесно сплоченная единица перенесла все исторические невзгоды, выпавшие на долю Индии, и в наши дни представляет собою типичное социальное явление страны, переходя в своем крайнем развитии, в форме, например, больших семей (joint family), доходящих до 100 душ или собирающих семь поколений, далеко за пределы экономически разумного ²⁴. Что касается до женщины, то она с ведийского пьедестала свободной и властной подруги мужа ниспала до степени существа, подчиненного и руководимого в доме родителей отцом, в доме мужа — им, а по смерти мужа — сыном ²⁵, закабаленного во власть свекрови, запертого в гареме и т. д.

На этом интересно остановиться.

Трудно уловить, когда начался этот перелом в судьбе женщины, столь крупный по своим последствиям. В ведах мы видим только намеки в форме отношений к девочкам. Ясно, что в кочевой жизни ариев <...> женщина была столь большой экономической ценностью, что должна была стоять на равной высоте с мужчиной; в таком положении она и подошла к Индии, стяжав со стороны риши несколько трогательных и возвышенных строф. Но у ворот страны начались войны, они заставили поблукнуть все прежние социально-экономические ценности, выдвинув на первый план ценность боевую, а вместе с этим и

мужчину. В молитвах просят мальчиков по преимуществу, невесте высказывают пожелание, чтобы она «рожала богатырей». Положение женщины должно было падать; это падение отражается и в ведийской литературе. Уже в «Ригведе» не высказывается желание, чтобы родилась девочка, в «Атхарваведе» встречается мольба, чтобы родилась не девочка (а «девочек пошли, боже, другим»). «Яджурведа» упоминает, что рожденные девочки подкидывались, а одна из брахман идет дальше, подчеркивая, что «иметь девочку — несчастье». От этих понятий еще далеко до гаремной жизни, сати (сожжения вдов) или систематического убийства девочек, но перед нами уже налицо религиозная санкция, предопределяющая постепенное социальное падение женщины... авторитетное слово священных книг будет потом углублено и поддержано кастовыми предрассудками, институтом вдов, влиянием неарийских элементов Индии, семито-тюркскими нашествиями и т. д.

Сати. Наиболее диким актом отношения к женщине является сати (от санскритского слова *sāti*, что значит «существующая», «настоящая», «хорошая», а в переносном смысле «преданная жена»), т. е. добровольное сожжение вдовы после смерти мужа. Усилиями англичан оно было прекращено в 30-х годах прошлого столетия, женщину перестали сжигать²⁶, т. е. физически ныне она не умирает, но граждански и нравственно вдова в Индии и теперь является «существом умершим». Вопрос о происхождении сати, пустившего столь глубокие корни в жизни Индии, не решен еще удовлетворительно. Большинство ученых держится мнения, что сати ведет свое начало от более древнего и более дикого обычая насильственного погребения жен и невольниц при похоронах вождя. Этот обычай господствовал среди многих племен Центральной и Западной Индии и даже в Восточной Европе, где он получил название скифского. Несомненно, этот обычай и был занесен в Индию ранними иммигрантами. Но вопрос какими? На это проливает некоторый свет погребальный обычай, как он описан в ведах.

Из пяти гимнов, посвященных погребальному ритуалу, мы узнаем, что хотя обычай погребения в земле иногда практиковался в ведийское время, но сожжение было уже более обычной манерой похорон. Можно даже подметить по тексту ритуала и гимнов, как стихи, созданные на случай погребения в земле, были потом дополнены или изменены под давлением обычая сожжения, т. е. погребение было более ранним обычаем, вытесненным постепенно сожжением. Сообразно с обычаем глубокой древности, удержавшимся в Индии и теперь, умершего богато одевали и снабжали оружием для пользования в будущей жизни. Тот факт, что вдова должна была некоторый момент лежать рядом с умершим мужем, указывает, что раньше ее сжигали (или хоронили) вместе с трупом, чтобы сопровождать мужа в «иной мир». Есть основания предполагать, что арии пред входом

в Индию: 1) хоронили мертвых в земле и 2) с мужем хоронили живую жену, но уже на протяжении ведийского периода мы замечаем перемену в обоих отношениях. Что обычай сожжения должен был заменить старый погребальный, понятно: жаркий климат Индии, сильные дожди и разливы рек, массы хищников (гиены, волки, шакалы) исключали погребение, делая его ненадежным, слишком трудным (необходимость очень глубоких могил) и слишком медленным (тело разлагалось в первый же день)²⁷. Относительно сати, по-видимому, было нечто подобное, т. е. обычай в период вед или временно был изжит, или прямо запрещен. Веда его не признает. На это ясно указывает стих знаменитого погребального гимна: «Восстань, о женщина, к миру живых. Ты лежишь рядом с этим, бездыханным, иди сюда! Ты вступила в брак с этим твоим супругом, взявшим тебя за руку и жаждущим тебя» (Ригведа X, 18, 8).

А между тем исторически установлена картина широкой практики этого обычая в Индии начиная не менее как за 300 лет до н. э. и кончая XIX столетием. Трудно согласиться с той легендой, что брахманы подделали седьмой из упомянутых стихов, вложив в него противоположный смысл, и тем увековечили институт, временно затихавший. Строками письма, даже самого священного, в мире социальных явлений такие длительные эффекты не делаются. Напрашивается гипотеза, что обычай сати занесен был в Индию еще дравидами и с тех пор в ней удержался. В пользу этого говорят такие соображения: А) в дравидийской Индии мы застаем обычай и притом в широком распространении еще до возможности проникновения туда арийских влияний; Б) всегда обычай был сильнее в деканской Индии, чем в Северной; В) в Северной он сильнее наблюдался там, где в населении больше дравидийской крови. Вопрос о сильных туземных влияниях на культ и обычаи ариев находит себе все более и более приверженцев, почему нет ничего удивительного, что обычай сати, занесенный из Средней Азии раньше вторжения ариев, начал к моменту этого вторжения распространяться с юга на север и в конце концов одолел лучезарное и равноправное миросозерцание ариев. Конечно, сати нашло для себя очень подходящую почву в экзальтированном культе социального положения мужа²⁸, в болезненной борьбе за чистоту крови (вдова являлась потенциально сильной угрозой), в туранских влияниях на Индию, в частом количественном перевесе женщин над мужчинами и т. д. Нужно, говоря о сати, добавить, что обычай никогда, по-видимому, не был универсален как территориально, так и социально (блюлся не всеми кастами и классами)²⁹ и редко рассматривался как акт обязательный для всех вдов. Но почти так же несомненно, что в высоких слоях (раджи, принцы крови, богачи) сати часто получало обязательный характер, и история сохранила память о целых гекатомбах подруг жизни, принесенных на гроб мужа-владыки. Сказанным

выше мы хотели дать понять, что жестокий обычай сати едва ли пришел вместе с суммой богов и обычаев, занесенных в Индию ариями.

Кульг отца. Мы отметили в погребальном обычае ту сторону (сати), которая так характерна и пережитки которой (вдовство) еще долго будут тяготеть над Индией. Но с похоронным обрядом связан еще другой культ, столь «обременительный экономически», по свидетельству англичан, и столь бросающийся в глаза даже случайному наблюдателю, это — культ предков, или, упрощая понятие, культ отца. Несомненно, в жизни Индии он играет исключительную роль, не меньшую, чем в Китае; несомненно также, что индус много тратится на него, впадает даже в нищету, а чаще всего оказывается в когтях баньи <ростовщика>. Сын, на разговорном языке, называется подателем бессмертия, так как только его молитвами и поминками укрепляется «стеия его отца на том свете». Обязанность поминок родителя не есть только религиозная или нравственная обязанность, но вместе с тем и гражданская, ибо невыполнение ее может лишить сына права на наследство; например, имение не будет разделено поровну между сыновьями, если не будет доказано, что они одинаково принимали участие в поминках отца. Сын не обязательно должен быть родной, он может быть и приемным. Вот почему знаменитая «доктрина выморочных владений» лорда Дальхузи, устранявшая преемников раджей от престола, в свое время произвела столь сильное впечатление: она ударяла слишком больно по народному миропониманию. Откуда повелся столь расточительный культ и как нужно представлять себе степень его давности, распространенности и, значит, прочности? Перед тем как сын подносит факел к костру с лежащим на нем трупом отца, он произносит такие слова: «Я — отпрыск моих отца и матери, в присутствии всех и богов подношу огонь к изголовью, следуя обычаю предков и праотцев»³⁰. Последние слова говорят об исторической глубине обычая. О силе обычая свидетельствуют показания многих наблюдателей, удостоверяющих, что если омовение, чтение мантр и другие религиозные правила часто массой, особенно среди бедноты, забываются, то поминки по мертвым остаются незыблемым, еще нигде не потрясенным обычаем всей Индии.

Похоронный обряд. В ведах мы находим лишь намеки на почитание предков: оно связано с верою в загробную жизнь, которая написана недостаточно отчетливыми красками. Над умершими царит солнечный герой — (сын Вивасвата — солнца) — Яма. Он жил и, имея право остаться бессмертным, предпочел смерть, чем совершил путь безвозвратный, пролагая его будущим поколениям. С тех пор на самых отдаленных окраинах неба, в жилище света и вечных вод он царит мирно в соединении с Варуной. Там под звуки своей флейты под ветвями мифического дерева он собирает вокруг себя умерших, хорошо про-

ведших жизнь. Они стекаются к нему толпою. Облеченные в сияющие тела, наполненные небесной сомой, дающей бессмертие, они наслаждаются вместе с Ямой бесконечным блаженством; как сотрапезники самих богов, они сами становятся богами, и на земле им поклоняются под именем питри, или отцов. Кто эти питри, которых боготворят и которые пользуются райской жизнью? Прежде всего это первые жрецы, бывшие певцы, а затем предки до последнего умершего. Но этот последний вводится в сонм питри лишь тогда, когда над ним совершится погребальный обряд, на десятый день будут собраны и погребены его полусгоревшие кости, насыпан курган или положен камень и, наконец, совершена первая шраддха, т. е. поминки. Рядом с этой радостной жизнью в «Ригведе» намечается, хотя и туманно, какая-то и печальная жизнь в темноте, среди мучений³¹, которая, очевидно, постигает как грешников, так и не сподобившихся соответствующего погребения. Таким образом, похоронный обряд и поминки, по мысли вед, делали умерших богами, хранителями своих детей и их очагов, распорядчиками нужных благ; отсюда между землей и небом путем ритуала устанавливалась тесная связь, священные и родовые узы во все века, прошлые и грядущие. Получался круговорот действий и причин, а также и взаимных обязательств: живущие путем ритуала (похороны и поминки) делают умерших блаженными и богами, а последние, в свою очередь, хранят живущих и покровительствуют им. Из такого круга идей, столь импозантного по своему размаху, где материальные, ежедневные и насущные блага тесно связаны с небесными, легко мог выработаться сильный и прочный культ, царствующий в Индии и теперь. Что он потом как существенная обязанность был сосредоточен на сыне умершего, на «подателе бессмертия» — это, естественно, вытекало из дороговизны культа, потребовавшего больших трат и, значит, затронувшего право распоряжения; кроме того, культ установил очень сложные правоотношения между умершими и живущими, что могло быть решено только главами семейств — умершим, оперирующим в потустороннем мире, и оставшимся в живых, т. е. сыном. Таким образом, культ предков и связанные с ним похоронный обряд и поминки имеют источником своего происхождения веды; в культе заложены крупные соблазнительные идеи, окутанные большою святостью, он же перепутан сильно с правовыми нормами; он, наконец, отвечает столь характерной в индусской семье черте — взаимной любви между родителями и детьми; эти данные дают достаточный ключ к уразумению того, почему в этом культе мы должны видеть очень сильный социальный фактор, и притом фактор железной устойчивости. Можно не возражать против слов британских экономистов, что это — очень расточительный культ, но этими порочащими словами он, конечно, не вычеркивается из жизни народной, и не ими указаны средства к ослаблению его влияний.

Что он должен быть дорогим, об этом нам уже говорит ведийская литература. Сложность погребального обычая с подробностью начертана в грихья-сутрах, в которых говорится об участии нескольких жрецов, принесении в жертву животного, разлитии масла по огромному количеству сосудов, сооружении костра; естественно, что поминки, своею сложностью и торжественностью отвечая величию совершаемого акта, должны были стоять очень много. Молитвы, читаемые при обряде, являются наиболее трогательными и вдохновенными по сравнению с остальными гимнами вед ³² <...>

Брачный обряд. Брачный обряд и последующие праздники являются также культом, производным от ведийских обычаев, отличающимся и поныне в Индии пышностью и дороговизной. Описание обряда мы находим в большом свадебном гимне X, 85. Не останавливаясь на подробностях, скажем, что в ведах проведены по отношению к браку высокие, а для того времени поразительно высокие идеи. Святость и ненарушимость брака и вытекающих обязанностей, равенство мужа и жены, свобода или право девушки на выбор себе мужа, единоженство. Многие из этих норм на пути многострадальной истории Индии были забыты, отмерли или поблекли, — обстановка в этой стране, ее ранние обитатели и последующие пришельцы в нее, по-видимому, не были на высоте указанных правил; для сохранения «идей» веды оказались бессильными, но обрядовая (показная) сторона, формы по странной игре судьбы сохранились в Индии в значительной неприкосновенности от времен вед, а с ними сохранилась и «расточительность» брачных церемоний. По совершении сговора, ведомого третьим лицом, совершалось благословение родителей, напутствующих дочь, покидающую родительский кров. В благословении следовал ряд пожеланий, из которых одно типично тем, что обнаруживает ясное представление о наследственности ³³; по обычаю высказывается пожелание богатства «сыновьями и добром». Бракосочетание праздновалось в доме родителей невесты, куда жених приходил, сопровождаемый толпой, состоявшей из друзей и родственников. Здесь их угощали мясом коровы, убитой в честь большого торжества. Самый брак заключался в том, что жених брал невесту за правую руку и водил три раза вокруг домашнего очага, слева направо, произнося при этом священные слова ³⁴. Потом невеста в праздничных одеждах и «помазанная маслом» садилась вместе с супругом в колесницу, украшенную красными цветами и запряженную парой белых быков; сопровождаемые процессией новобрачные отправлялись в ее новый дом.

Как мы видим, брачная церемония была в ведах набросана широкой и расточительной рукой, в каких рамках она и сохранилась в Индии в целости. Ее религиозный колорит не потух и поныне (подчеркивание святости брака, сопоставление бракосочетания с небесным браком Сурьи — девы Солнца — с Со-

мой), но не этот колорит, как в похоронном обычае, затрагивавшем роковые тайны жизни, дал жизненность и прочность культу. Последний сам по себе слишком широко посягал на интересы земного мира, классовые привилегии, поднимал денежные расчеты³⁵, задевал чувства гордости, чванства, боязнь людского суда и т. д.; если ко всему этому он еще обеспечивал за собою религиозные предания как очень подходящую идеологию, то нет ничего мудреного, что обычай сохранил седую старину обряда в текстах, подробностях и пышности с поразительной неприкосновенностью.

Каста. О касте, столь характерном для современной Индии явлении, будет в свое время сказано специально. Сейчас интересно осветить вопрос, как далеко в глубине истории мы застаем этот институт и в какой форме. Принято говорить, что в ведах можно отыскать все, чем живет современная Индия. Это верно, но только относительно. Касты, вернее всего, не было в ведийский период, иначе непременно нашлось бы указание на ее существование, хотя бы косвенное, в «Ригведе», столь верно отражающей черты общественного строя, существовавшего в эпоху составления сборника. Только в одной песне³⁶, смысла крайне темного с мистическим оттенком, мы находим указание вроде отдельно брошенной мысли, как бы говорящей о касте. Здесь описывается сотворение мира в виде исполинского жертвоприношения, совершаемого богами. Центральной фигурой и жертвой является первородный великан Пуруша (одно из названий человека). Пуруша, говорится в гимне, «это вселенная, которая была и которая будет», и боги принимаются извлекать из него миры, и животную тварь, и людей. И вот из уст его создан брахман, из рук его — кшатрия, вайшья — из его бедер, и, наконец, шудра родился из его ног. Попытки найти в других местах «Ригведы» намеки на касту³⁷ приходится считать или ошибками, или натяжками. Но нельзя забывать, что X книга — самая поздняя книга «Ригведы», отличающаяся резкими особенностями языка, духа, миросозерцания среди других книг. Гимн и упоминание о касте могли попасть в книгу с более поздних времен, как отражение позднейшего ведийского или, скорее, брахманского (классического) периода. Зато в независимых частях³⁸ «Яджурведы» и особенно во многих гимнах «Атхарваведы» мы встречаем более частые и отчетливые упоминания о касте; а в брахманах и в религиозно-законодательных трактатах, например в «Законах Ману», мы находим уже полную (правда, чисто брахманскую) картину состояния и роли касты.

Если к этой скудости и сомнительности сведений «Ригведы» мы прибавим картину, набросанную нами выше, жизни, быта и миропонимания ариев, то можем с некоторой уверенностью утверждать, что арии — по крайней мере к Индии — подошли без кастового деления, однородной и равноправной массой, индивидуально или посемейно, может быть, отличной и разнораз-

щей, но уже в зависимости от личных качеств или личной житейской удачи, или невзгоды. Может быть, надежнее будет сказать, что арии вступили в Индию с почти потухшим институтом касты. Отсюда следует вывод, что веды и ведийский период, пожалуй, и не виновны в суровом и непреклонном институте касты; однако все те же веды дают нам ключ к уразумению того источника, из которого потекла река касты, чтобы затем постепенно укрепнуть, превратиться в огромное смрадное болото и затопить наглухо бедную страну.

Этим ключом является постоянное и отчетливое деление, проходящее через всю «Ригведу», народов современного Пенджаба (а позднее и районов восточнее него) на два главных разряда, которые всегда противопоставляются один другому и из которых каждый вмещает множество подразделений, т. е. племен и народов: это — деление на ариев и дасью. Первые нам известны, а вторые, нужно полагать, были главным образом неарийские туземные народы, которых пришельцы после многолетней, а может быть, и многовековой борьбы покорили, оттеснили и поработили. В этом нельзя не видеть первого зародыша касты; интересно, что древнее широкое разделение на ариев и дасью перешло в последующем разграничении на дваждырожденных и шудр, сохраненное в Индии отчасти и теперь. Само слово «дасью» на пути длительного соперничества ариев с аборигенами и вызванных им враждебных чувств претерпело ряд изменений. Это — старинное арийское слово, которое древние персы долго употребляли в первичном безобидном смысле, означая «народы». В надписях Дария слово встречается нередко и обозначает уже коренных обитателей областей и районов в противоположность ариям. В Индии оно с первыми шагами ариев получило явно враждебный смысл, обозначающий неприятеля, врага, а потом перешло и в распоряжение ведийской мифологии, обозначив бесов, злых демонов, сил тьмы и засухи. Наконец, последняя перемена, которой подвергся смысл слова «дасью», особенно заслуживает внимания: слово «дасью» (в несколько измененной форме «даса») стало обозначать собою раба, каковое извращение смысла слова, вероятно, совпало с окончательным порабощением туземных народов ариями <...> Из этого видим, что текст веды обрисовывает борьбу и социальные взаимоотношения сторон с такой ясностью, что первый набросок кастового подразделения на основах порабощения одного народа другим становится до очевидности ясным. Но этим не все сказано. Полученные путем завоевания рабы могли занимать низшие должности, работать на владык, терпеть унижения, но от этого еще далеко до запрета общей еды, устранения брачных сношений и т. д. Необходимо еще раз обратиться к ведам и посмотреть, нет ли в них указаний на зародыш кастовых требований относительно, например, брака, общей трапезы и т. п., и затем подумать, чем зародыш этот вызван.

Ведийские тексты помимо характеристики дасью как врагов испещрены терминами, изобличающими глубокое презрение и отвращение к туземным народам. Это чувство, исходящее из расового антагонизма, своего рода дасиофобия, достигает в текстах исключительной пылкости, разнообразия и резкости. Прежде всего оттеняется физическое различие между врагами в цвете кожи, облике и чертах лица. Дасью величаются «безносыми» (вероятно, понимаются плоские лица), «козлоносими», «черными», «чернокожими». С разных сторон осуждается и высмеивается их быт и миропонимание — «люди без священных огней», «без богов», «без жертвоприношений и обрядов», «объедающиеся мясом», «питающиеся сырым мясом», «беззаконные». А когда дасью были оттеснены в леса и непроходимые горы, то в поэзии арийских поэтов и жрецов они превратились в «чудовищ» и «дьяволов». Конечно, вся эта порочащая литература не создана была исключительным вдохновением или злословием жрецов, и последние, очевидно, находили для творчества постоянную и обильную пищу в окружающей массе, но вероятно также, что руководители масс подогревали и муслировали народное чувство умышленно, стараясь сделать его активным, прочным и широким. Нет ничего удивительного, что подобная политическая агитация, развиваясь и организуясь, могла пойти и дальше и вылиться потом в ряд правил и запретов — не вступать с нечестивыми в сношения, не есть с ними, избегать брачных уз и т. д.

Таким образом, каста уже носилась в воздухе, зарождающаяся в атмосфере вражды, недоверия, взаимного науськивания друг на друга. Но к этому нам хочется добавить еще одно соображение. Дасью не были исключительно народом неарийского корня, а по-видимому, в дасийскую массу входили и арии, раньше вступившие в Пенджаб и успевшие ассимилироваться с туземцами <...> Но ведь всех этих врагов независимо от их «благородного» происхождения и языка объединяла теперь чернота кожи, «безносие», нечестие и т. д. Какое же отсюда могли вывести заключение арии? А то, которое хорошо сознавали все завоеватели Индии, афганцы, моголы³⁹, до португальцев и англичан включительно, а именно: в физической природе Индии, во-первых, и в ее черной многомиллионной массе, во-вторых, заложена страшная ассимилирующая сила, которая всякого пришельца или группу их скоро — в три-пять поколений — превращает в однородный со всеми другими тип. Подобное наблюдение арии могли не только установить постфактум, но и априори, так как, будучи вчерашними номадами, они хорошо понимали биологические факторы скрещивания, наследственности, исчезновения или размножения типов и т. д. Если же наша догадка верна, то упомянутые выше запретительные тенденции могли появиться не только как развитие дошедших до крайности чувств вражды и презрения по отношению к дасью, но и как ряд ясно проду-

манных мер, предупреждающих сближение ариев с туземцами и спасающих первых от биологического засилья вторых. В этом случае победители — арии боялись побеждаемых дасью, которые в своей народной массе и в пособнике — климате имели несокрушимых союзников. На основании изложенных предположений известное благодарственное восклицание ведийского поэта, что, «истребляя дасью, Индра защищает арийский цвет»⁴⁰, я склонен понимать в прямом или, точнее говоря, в биологическом смысле.

Сделаем краткое резюме: к воротам Индии арии подошли без кастовой организации или с уже заглохшей, но в пылу многовековой вражды с дасью и под проникающим в сознание пониманием биологической (ассимилирующей) силы Индии (природы и народа) в их коллективном мозгу к моменту покорения туземцев начало созреть кастовое сознание, которое в последующее время было религиозно-законодательным образом оформлено руководителями; несомненно, экономические и социальные привилегии также при этом играли немалую роль.

Святость коровы. При изложении влияния ведийского периода на современный индуизм представляет интерес попытаться проследить за величайшим и оригинальнейшим догматом индуизма — святостью коровы. Ее роль в арийском быту, где она составляла неотъемлемую его принадлежность, очевидна <...>

Мы уже упомянули мимоходом, как роль коровы, этого огромного хозяйственного фактора в быту ариев, сказала на их языке. От слова «го» («корова», мн. ч. «гавас») произошел большой цикл слов, обнимающих очень крупные и, казалось бы, далеко отстающие друг от друга понятия, как, например, гопа — пастух, а впоследствии — государь, готра — буквально «ограда», охраняющая стадо от воров и мешающая ему разбежаться, принимает потом смысл семьи, рода и, наконец, племени; гавешана — стремиться к обладанию коровами, а в переносном смысле воевать, гавиджа — домогающийся коров, а в переносном смысле — пылкий, страстный; само слово «го» означает благо, богатство и т. д. Полагаем, что подобное всепроникновение арийского лексикона словами, производными от «го», нагляднее и объективнее доказывает исключительную роль коровы в жизни наступавших на Индию <...> Нужно еще подчеркнуть, что лошадь, которую арии успели приручить до вторжения в Индию, хотя и признавалась значительной ценностью (в молитвах часто молятся о ниспослании лошадей), но была еще скорее привилегированным товарищем арийца, но не повседневно трудовым: лошадь, например, запрягали в боевые колесницы или в колесницы на беговых состязаниях, но, по-видимому, на ней еще не ездили верхом и, несомненно, не пользовались ею для полевых работ. Таким образом, у ария оставался единственный друг и работник — корова, что, несомненно, еще более поднимало ее ценность.

Из изложенного очевидно, что хозяйственная обстановка ариев вполне подготовила принцип святости коровы, и не будет особой натяжкой сказать, что эта святость была установлена уже в ведийский период и ведами достаточно отражена. Тогда же улавливаем идею святости жизни коровы. Мы обособляем эту идею потому, что она в настоящее время является преобладающей в общем культе коровы, хотя, заметим попутно, далеко не включает в себе мысли об уважении к человеческой жизни или обязанности гуманного обращения с животными вообще или с тою же коровой в частности⁴¹. В «Ригведе» еще не находим следов решительного запрета посягать на жизнь коровы, так как свадебные гимны говорят даже об убийстве коровы при особо торжественных случаях, но уже в «Яджурведе» убийца коровы наказывается смертью⁴².

Конечно, от большой полезности животного в быту и естественных отсюда к нему любви и заботливости еще далеко до запрета убивать его (для нужных, конечно, целей), а еще дальше — до правила вообще не есть говядину и даже ничего мясного, т. е. до полного вегетарианства, столь типичного и столь, вероятно, глубокого по своему влиянию на население Индии, и нам придется еще подумать, чтобы понять развитие принципа святости коровы до его современного состояния; но одно можно сказать: источник его коренится в далеких перспективах допенджабской жизни ариев, сам принцип довольно отчетливо был оформлен в ведийский период, и только вегетарианский добавок, вероятно, был создан в жарких районах настоящей Индии <...>

Чтобы покончить с ведийским периодом, скажем два слова о более мелких темах. Как видно из дошедших до нас источников, арии были любители выпить, и эта их слабость улавливается со дней глубочайшей старины. У ариев, проникнувших в Пенджаб, было известно два сорта спиртных напитков. Употребление сомы было ограничено религиозными обрядами и особыми торжествами, и вообще это был напиток богов и жрецов по преимуществу. Напиток в обычной жизни по имени сура, несомненно, приготавливался из какого-либо вида зерна, как и ныне «пиво» готовится в Индии некоторыми из племен. Насколько потребление суры было обычным, можно судить по тому, что во времена «Яджурведы» занятие «приготовителя суры» сделалось профессией. Та же обычность употребления спиртного напитка видна из многих текстов священных книг: целая книга IX посвящена восхвалению только одного божества — Сомы. Особенно важно отношение к пьющим, в котором ничуть не видно и намек на осуждение и критику, а, скорее, своеобразное восхищение или одобрение.

Итак, пьянство было в почете у ариев и если не освящено, то идеализировано религией, но этот обычай Индия не унаследовала от них, она его почти кассировала, заменив более подходящими для народа наркотиками, вроде табака (с 1605 г.

внесен португальцами) или бетелевого листа, а в иных местах — опия.

Паломничество. Паломничество — типичное явление современного индуизма, — по-видимому, идет не от ведийского периода, хотя в ведах при желании можно найти косвенный источник, из которого могли развиться последующие паломничества — единственная отрада и развлечение в тусклой жизни райята. Древнее жертвоприношение требовало наличия реки, — для производства омовений и черпания воды, необходимой для церемоний, — стоячая вода не годилась для этого ⁴³. Пункты слияния рек носят название „праяга“, т. е. места для жертвоприношений. Жертвоприношение, о религиозном росте которого говорилось выше, совершенное лицами (риши), получившими крупный почет, должно было освятить и поднять в глазах верующих и места, где эти жертвоприношения совершались наиболее часто, т. е. места слияния рек, пункты бродов и переправ, места реки, поражающие взор картинностью или величием, и т. д. И действительно, хотя брахманизм, строго говоря, не признает ни путешествий по богомольям, ни святилищ, но уже в «Махабхарате» часто упоминается паломничество к святым рекам или местам, хотя при очень еще незначительном числе священных мест; например, определенно называются только Сарасвати, Курукшетра (поле в окрестностях Дели) и лес Наймиша ⁴⁴. Ничего нет мудреного, что небольшого намека со страниц священных вед было достаточно, чтобы паломничество потом ⁴⁵, когда жизнь народа разбилась на изолированные очаги (деревни) и сделалась наглухо прибитой к этим географическим точкам, стало неизбежным и самым популярным культом индуса, небольшой отдушиной, через которую он искал и утешений, и отдыха, и разнообразий, и встряски от рабски унылой, монотонной и нищенской жизни.

Мы с особой подробностью остановились на религии далекого прошлого Индии, на так называемом ведизме, как основной базе современного индуизма, но эти подробности много помогут нам потом, при выяснении не только религиозного уклада народа Индии, но и многих сторон его быта и жизни. Однако индуизм справедливо считают не прямым потомком ведизма, а производной от дальнейшей ступени последнего, носящей название брахманизма. На этой религии старой Индии необходимо также остановиться.

Брахманизм

Эта интересная ступень религиозного мышления Индии представляет собою лишь ритуалистическое и особенно философское развитие ведизма, не более, но самобытного облика не имеет. Колыбелью ведизма был Пенджаб, в обстановке которо-

го полуоседлое племя ариев, трансформируя принесенных им одиноких степных богов с их примитивным культом, и создало более широкую и сложную религиозную систему как продукт пока еще чисто народного творчества — пантеистичную, светлую, демократическую. В следующий период, приблизительно считая 800—200 лет до н. э., арийские племена продвинулись дальше к востоку, захватывая богатые и обширные долины Хиндустана, вступили в настоящую Индию, и здесь, в Доабе, между Джамной и Гангом, прибавляя даже реки Гумти и Гогру, мы находим колыбель брахманизма.

Спекулируя над причинами возникновения этой религии, исследователи, например Барт, сильно подчеркивают тот факт, что язык древних песен мало-помалу стал непонятным для толпы и темным даже для жрецов, но не подлежащим уже изменению, т. е. появился священный язык, а значит, и священные тексты, а за всем этим — необходимость их специального изучения, специальной группы людей, специального времени и т. д. В результате появился класс брахманов (а на почве Индии каста), посвятивший себя молитве, богословской науке, выполнению более сложных обрядов и духовному руководству народом⁴⁶. Нельзя спорить, что забвение языка явилось крупным стимулом в последующем создании многих сторон брахманизма, о чем скажем ниже, но едва ли соображения автора не путают в данном случае причину со следствием. Священство языка, филологически установившее его смерть, было само отчасти результатом уже усложнившейся жизни ариев и появления на сцену привилегированного класса жрецов. Кто-то должен был сказать о неизменности священного языка, что в истории религий не всегда является непреложным правилом⁴⁷.

Несомненно, арии, вступившие в совершенно иную физическую обстановку, встретившись с разнообразными народами, носителями иной культуры, техники и манеры жить, перейдя от упрощенных форм полукочевой жизни к более сложной, государственно организованной, изменив, наконец, свое социальное положение с простого кочующего племени или клана на властвующую и руководящую группу, не могли довольствоваться старой, детски простой религией. Ведизм должен был получить неизбежные толчки к развитию. В каком направлении? В сторону развития философствования и спекулятивного углубления (возникновение философских систем, экзогетика), классового обособления представителей культа, усложнения ритуала и введения новых техники и приемов, усложнения и видоизменения пантеона и т. д. То обстоятельство, что язык стал священным, т. е. непонятным или мертвым, отчего бы это ни произошло, конечно, играло значительную роль. Появились священные тексты, которые надо было изучать (и с течением времени все с большим и большим трудом) и которые нельзя было изменять, религиозное творчество в существе должно было прекратиться,

религия укладывалась теперь в догматические несокрушимые границы. Она, конечно, будет усложняться и шириться в области толкований, технических дополнений, переносов религиозного акцента на соседние области, но она вынуждена будет жить на старом основании. Специальный класс служителей, созданный уже раньше на фоне огосударствленной жизни ариев, должен был при наличии заповедного языка закрепиться и пустить широкие корни. Создать себе привилегированное социальное положение и подняться на исключительную⁴⁸ высоту господства и почета будет уже последующим личным достижением этого честолюбивого и высокоталантливого класса брахманов. Для наших целей брахманизм как классовое, а не всенародное творчество и как отрасль ведизма, особенно проявившаяся своей спекулятивной стороной, представляет ограниченный интерес, а именно лишь стороной своего влияния в области ритуала и правовых норм, которые были впервые намечены под эгидой брахманизма и которыми народ Индии живет и поныне.

Отсюда и масштаб нашего изложения будет по возможности скромный.

Основными литературными документами, характеризующими брахманизм, являются брахманы и сутры, но имеется уже и немало побочных источников, включая и исторические. Брахманы и сутры, хотя и относимые к ведам, являются совершенно обособленным типом творчества. Во-первых, они написаны почти на чистом санскрите, с ярко выраженным профессионализмом, они заняты скорее религиозностью, как говорит Крук, чем религией; затем, они гораздо менее самобытны, в них нет настоящего творчества, они лишь расширяют платформу вед, отдавая дань новой обстановке и пропитывая ее сильным классовым колоритом.

Но интересно задаться вопросом, каково же было происхождение той интересной группы или класса брахманов, которая дала название не только возглавляемой им религии, но и стране (Брахмания) и самому широкому творчеству в области наук и искусств (брахманская поэзия, медицина, математика и т. д.). Сами брахманы выводили свое происхождение от семи риши, глав семи духовных семейств. Эта претенциозная генеалогия сама по себе не представляет чего-либо аномального: первичные творцы гимнов, выдвинувшиеся путем естественного подбора (поэты, стилисты, люди высокой и быстрой восприимчивости) на очень скромное вначале дело, вероятно, захотели удержать эту специальность в рядах своих наследников, когда эта специальность стала почетной и доходной, в чем в конце концов и успели. Но сама веда говорит о <«риши-царях»> (раджарши), которые иногда также являлись составителями гимнов; ими бывали или вожди, или выдающиеся воины, т. е. религиозное творчество и в старину не замыкалось в определенный круг

представителей, а отсюда вывод, что генеалогия была придумана потом, когда брахманы стали у кормила власти.

Возможно и то, что входившие в Индию волны ариев или их отдельные кланы уже выделяли из общей массы особые племенные группы, которых признавали брахманскими, т. е. класс духовных был намечен ранее или даже, может быть, задолго до вторжения ариев. Большие аналогии в области божеского пантеона, относимые не только к индоиранскому периоду, но даже к индоевропейскому, как будто подтверждают приведенную гипотезу, так как говорят о необходимости очень раннего создания жреческого класса.

Для нас важны не эти предположения о происхождении брахманов а, скорее, вопрос о том, когда они получили силу, и легко ли она им досталась. Арии, по-видимому, вступили в Индию, имея уже повышенное представление о жрецах как руководителях жертвоприношения прежде всего. «Ригведа» говорит, что лишь царь, перед которым шествует жрец, будет чувствовать себя прочно и хорошо в своем доме; перед ним склонятся народы; или «царь, дающий богатства жрецу, одержит победы, так как ему помогают боги». Это показывает, что роль жрецов и их социальное положение уже были оформлены в привилегированном свете где-то вне Индии. Даже положение царей не вполне было свободно от жреческого влияния. Нужно думать, что лишь потом непрерывные и, видимо, тяжелые войны, выдержанные ариями в пределах Пенджаба, выдвинули значение кшатриев (воинов), а тем более их вождя на первый план. В этот момент царь захватывает полноту власти: он ведет свое войско против врага, он же является посредником между народом и богами, молит последних о помощи, славит их или приносит им жертвы. В отдельных случаях он мог предоставлять это дело пурохите (букв. «стоящий впереди»), руководившему жертвоприношениями, или совсем передать свои обязанности жреца кому-либо другому, кто обладал нужной внешностью и отличался как певец или творец гимнов. В этом отделении царской власти от сана жреца можно видеть зародыш той розни между кшатриями и жрецами, из которой последние вышли победителями, а это сыграло важную роль в судьбах арийского народа.

Когда совершился и почему совершился переход верховенства от военной аристократии к сословию жрецов, установить трудно, но набросать некую канву предположений возможно. Чем дальше продвигались арии по Индии, тем менее и менее они встречали сопротивления, натываясь на более слабые и менее воинственные, более инертные народные массы; война становилась менее нужным и менее важным делом, потеряв свою остроту и напряжение. Кшатрии были теперь также менее нужны. Но, с другой стороны, нарождалась потребность в других дирижерах, которые могли бы навести порядок во вновь завоеван-

ных странах, наметить законы, упрочить религиозный культ и т. д. Этими новыми руководителями и явились брахманы, или жрецы, которые уже давно по своей прямой специальности имели дело и с правом, и с науками, и с обычаями, не говоря уже про культ. А мог ли кто теперь посягать, как в старину царь или воины, на их жреческие обязанности? Теперь нет. Священный язык стал мертвым и требовал специальных годов изучения, ритуал сделался объемистым и сложным, т. е. опять-таки требовал предварительной подготовки, наконец, устная передача всех нужных формул и молитв, с одной стороны, и аристократизм жреческого состояния — с другой, нашли себе лучший исход в принципе наследственной передачи знания. Словом, образовалась группа семейств, неуязвимая и незаменимая в своей жреческой специальности какими-либо другими группами и теперь переходящая в другие области общественного служения или социального бытия, в области законодателей, судей, ученых и т. д.

Такая широкая дорога сулила прежнему певцу и создателю гимнов несомненную победу, и в результате аристократия со своим мужеством, самопожертвованием на полях сражений и со своей физической силой была сломлена, а жрец со своим знанием жизни и народа, со своей таинственной волшебной силой жертвы овладел духовной жизнью народа. Он не замедлил прочно утвердить за собою эту власть, монополизировав все религиозное и философское мышление, регулируя по строго выработанному плану всю общественную и частную жизнь, втискивая ум, чувства и волю индуса в предписанные им совершенно определенные рамки.

В какую же форму богопочитания превратили теперь брахманы религию арийских пришельцев — ведизм? Конечно, сами брахманы, постепенно выработавшие сложнейшую систему ритуала и обрядностей, внушавшие массе исключительную веру во всемогущество жертвы, т. е. ставшие обыденными ремесленниками всех этих возвышенных и чудодейственных концепций, должны были сначала в лице лучших умов и более глубоких мыслителей скоро прийти к заключению о ничтожестве всех подобных обрядностей, а главное, об отсутствии в них более высоких зерен философского и морального порядка. Одновременно же привычка мыслить, наследственная передача тренированных мозгов и большой досуг, получаемый на фоне аскетической жизни, толкали брахманов к неустанному философствованию, к созданию более глубоких форм богопочитания, к решению предвечных вопросов бытия, первопричин и т. д.

Духовное одиночество, сознательная ложь, лежавшая в основе их брахманского могущества, с одной стороны, природа Индии, полная контрастов красоты и безобразия, богатства и бедности, кроткой тишины и разрушительных вспышек — с другой, и что-то третье, труднее улавливаемое, пропитали мышле-

ние брахмана глубоко пессимистическим настроением — настроением мировой скорби; все существование человека и всего мира — есть одно огромное страдание, и высшая цель всей жизни может состоять только в избавлении от этого страдания, а высшая задача ума — в искании пути к этому избавлению. Таковое можно достичь только познанием основных причин страдания и логической связи, проходящей через все мироздание. Мы видим, что в своих целях брахманская философия резко отлична от европейской, ищущей истины ради истины, действительно философствующей; брахман в своем мышлении преследует практическую цель — избавление от страдания, тяготеющего как проклятие над миром природы и людей.

Легко предвидеть, что при созданной обстановке и при упорном спекулирующем настроении брахманы должны были создать очень яркую эпоху в области научных достижений, и с этой стороны они явились авторами больших и увлекательных исследований. Брахманы подарили миру вечные и бесценные подарки, создав музыкальную гамму, <десятичный счет>, грамматику языка, наметив исчерпывающие пути философского исследования, двинув вперед алгебру, медицину, астрономию и т. д. и т. д.

Естественно, что теология брахманов не осталась на платформе старого индийского мирозерцания и вылилась в форму сложного философски-мистического миропонимания. Брахманы исповедовали религию высокого стиля, доходя в своих представлениях до единого бога, бессмертия души и т. д. Для нас же важнее, как брахманизм и в каком виде доходил до народных масс? В этом отношении брахманы поступили мудро, сохранив для народной массы ведийских богов, а особенно развивши технику ведийских жертвоприношений. Отсюда брахманизм остался в основе тем же ведизмом, но с усложненным ритуалом, с сильно подчеркнутым учением о святости вед, со значительно потускневшими старыми богами, экзальтированной проповедью о важности и привилегиях брахмана, в частности гуру, и со сложной мертвящей системой касты.

Вероятнее всего, народная масса следовала на этом религиозном переломе старой дорогой, по-своему трансформируя проповедуемых брахманами богов, мешая их с местными суевериями и перерабатывая обряды под диктовку экономики, условий быта и велений физической природы. Чем-то сравнительно новым для народа была строго определенная и неумолимо предписанная каста.

Но чем бы ни руководились брахманы, столь обстоятельно и императивно изложившие законы о касте (см. «Законы Ману»), последняя в обстановке Индии должна была найти хорошую для себя почву как экономическая самопомощь прежде всего и как биологическая самоохрана; конечно, были и другие данные. Повсеместное распространение общины имело своим

источником происхождения приблизительно те же причины, которые столь тепло и прочно приютили и касту.

Триада. Заслуживает упоминания попытка брахманов конкретизировать ведийский пантеон богов, слишком сложный и бессистемный, в более отчетливую сумму (три), придав ей определенный духовный облик; мы разумеем знаменитую индийскую триаду, состоящую из Брахмы, Шивы и Вишну. Характерно, что она рано была известна Европе и до последних дней часто излагается как основной догмат народной религии Индии — типичное увлечение книжным отражением религии, но не ее низовым массовым пониманием. Брахма — первое лицо триады, или Создатель (Вседержитель) мира — являлся по мысли брахманов основным божеством⁴⁹, но для народного постижения он оказался слишком отвлеченным, и ныне он совершенно почти вытеснен из области всенародного культа. Вишну — Хранитель — представлял более полезное и практическое божество. Привлекательный уже своим красивым, жизнерадостным обликом, Вишну особенно отвечал народным чаяниям и фантазиям своими десятью воплощениями, особенно седьмым и восьмым — (Рама и Кришна), когда светлый бог «в минуту народных бедствий или испытаний» спускался на землю, принимая вид человека или животного. Шива — третье божество триады — воплощал в себе одновременно Разрушителя и Воссоздателя — глубокую идею брахманов о смерти как о перемене состояния и в то же время о вступлении в новую жизнь. Отсюда Шива получил широкую базу для своего почитания: с одной стороны, он вызвал к себе специальное внимание философских и мистических сект среди брахманов, а с другой — его разрушительные, губящие свойства связали его с Рудрой («бог бушующих ураганов» вед) в прошлом и с кровавыми божествами неарийских племен. Такая широкая концепция природы и бога хорошо отвечала сложной обстановке Индии и обещала Шиве в будущем широкое почитание.

Приведенная триада интересна не как попытка утонченного создания пантеона со стороны брахманов и не как хотя бы временная форма народного богопочитания, чем она никогда не была, а как ступень в эволюции религиозного мышления в Индии, из которой более непосредственно вытекали два сектантских бога — Шива и Вишну, владыки современного индуизма.

<Четыре периода жизни брахмана.> Брахманы, создавая государственные, общественные, религиозные и другие формы народной жизни, облекая последнюю непреложными нормами и правилами, обязательными для царя на вершине и для поселенина на низу, для самих себя придумали определенные, достаточно строгие и крайне своеобразные правила. Анализ этих правил мог бы вскрыть много поучительного; мы коснемся их лишь вкратце и коснемся потому, что жизнь брахмана, как она установлена в брахманизме, еще и поныне в Индии признается

идеалом жизни для каждого, ее совершенной формой; этой формы стараются следовать не только наиболее усердные из брахманов, но она среди более простого народа часто находит себе подражателей.

Вся жизнь брахмана разбита на четыре ясно определенные стадии, или разряды, а каждый его день, в частности, отмечен сложной рутинной церемоний, изучений и обязанностей. Существование брахмана в его религиозном освящении начинается не с момента рождения, но с момента его «посвящения» т. е. получения священного шнура по миновании детского возраста. Затем свою юность брахман должен провести, изучая наизусть веды у какого-либо из мудрых брахманов, поддерживая в его доме священный огонь и обслуживая своего наставника, собирая, между прочим, для него милостыню. Закончив свою длинную науку (в этот период брахман называется брахмачарин), он вступает во вторую стадию жизни, в роль и обязанности домохозяина (грихастха); он должен жениться, взрастить семейство (особенно давши свету сына), приобрести практическое знание жизни и выполнить свои обязанности гражданина. Закон строго и внимательно следит за поведением домохозяина и за каждым часом его жизни; указано, когда и что нужно есть, что пить, когда молиться, как хоронить мертвых, как встречать гостей, как готовить пищу, как относиться к женщинам — старшим, младшим и многое другое.

В третью стадию своей жизни брахман должен уходить в лес (отсюда ванапрастха, т. е. лесной отшельник) с женою или без нее; здесь он питается кореньями или плодами, «обуздывая свои страсти» и выполняя религиозные предписания с повышенной энергией. Брахману в этой стадии рекомендуется выполнять религиозные истязания: «Он [может валяться по] земле или стоять целый день на цыпочках, или же он должен по очереди вставать и садиться. В жаркое время он должен подвергать себя „жару пяти огней“, в дождливый период он должен жить под открытым небом, а зимой носить мокрую одежду».

Четвертая стадия жизни брахмана являлась периодом аскетизма (саняси, т. е. аскет) или религиозного нищенства; сбросив с себя все оковы жизни, чуждый радости, горя, зависти, телесных нужд, равнодушный ко всем предметам, аскет должен стремиться к одной цели — достижению Высочайшего Брахмы, т. е. «слияния с божеством или вечного счастья и на этом свете и по смерти»... Брахман в стадии аскета ел лишь только то, что получал милостыней, и притом не более одного раза в сутки⁵⁰.

Описанный идеальный образ жизни («четвертной священный закон брахмана») нельзя рассматривать как только религиозное утончение форм жизни или как «проповедь подвигов, интересную только теоретически». «Четвертной закон» являлся на страницах истории Индии той повелительной и заражающей вы-

веской, которой подражали не только избранные люди высокой касты, но и многие из народной массы, отвечая запросу своих темперамента, честолюбия, жадности и т. д. Закон нужно понять как исторический приказ, исполнение которого и ныне можно встретить на каждом шагу, как встречали его раньше наблюдатели Индии. Случаи из жизни Будды (да и сам он) в VI в. до н. э. показывают, как много брахманов в то время следовали правилам «четвертного закона». Три столетия спустя Мегасфен, греческий посланник при дворе Чандрагупты, встречает брахманов, живущих в лесах и ведущих споры о жизни и смерти по преимуществу. Китайские пилигримы вплоть до X в. н. э. свидетельствуют о существовании брахманского образа религиозной жизни. Хантер, хороший знаток брахманских колледжей, говорит, что жизнь и обстановка в них построены близко к идеалам «четвертного закона» и многие из учащихся становятся истинными ванапрастха, а потом и санияси. Наконец, те многие тысячи — даже миллионы — факиров, нищих, фокусников, святых, самоистязателей, народных бродяг и т. д., которыми кишит Индия и которые занимают столь видную позицию на ее народном ландшафте, являются производной от упомянутого закона, дополненного многоразличными влияниями социально-экономической среды⁵¹.

Современный индуизм

Выше мы уже охарактеризовали общими словами суть и особенности индуизма как современной религии многомиллионного народа Индии. Описав вкратце его предшественников в лице ведизма и брахманизма и стараясь подчеркнуть динамику чисто народных религиозных переживаний, как они отразились в обычаях, ритуале и т. д., мы можем теперь перейти с большей легкостью к выявлению наиболее важных подробностей современного индуизма. Прежде всего нужно оттенить, что индуизм⁵² в противоположность ведизму и брахманизму лишен внешнего единства и представляет собою совокупность новобрахманских религий или, скорее, новобрахманских сект; как нечто общее, т. е. как индуизм в целом или общенародная религия он может быть объединен лишь условно по нескольким правилам или принципам, которые ему присущи на всем пространстве Индии; этими принципами будут: святость вед как первоисточника понятий и правил, признание гуру (наставника), паломничество к святым местам, санскрит как священный язык и, наконец, святость коровы. Эти пять правил, или догматов, пользуются общим признанием, хотя в переломе многомиллионного сознания они получают порою резкие варианты и уклоны.

Это пестрое сектантство, это многоразличие форм богопочитания, эти скачки от святости коровы к святости вед намекают

на то, что пред нами не создание узкой объединенной группы людей (жрецов, брахманов) и не книжный продукт руководящего класса, а общенародное творение, в русло которого вложен многообразный труд разных времен, рас, климатов и т. д. Отсюда вытекает, что хотя веды и признаются богословским основанием индуизма, но рядом с ними некоторые пураны или, например, «Махабхарата» считаются также источниками религиозного понимания⁵³, в частных случаях ими будут даже народные песни. Это показывает, что индуизм не имеет типичного и однородного религиозного источника, его книжный материал не выдержан ни своим содержанием, ни колоритом и в некоторых случаях спускается к примитивному народному творчеству, где уже должен исчезнуть и священный язык. И творцы этого народного культа не представляют собою единой привилегированной группы вроде риши или брахманов, они более разнообразны, пестры; религию творят не одни аристократы мысли, но и представители более скромных каст, до париев включительно; фигурируют даже если и не в роли псалмопевцев, то по крайней мере в ролях гуру и женщины.

Конечно, и в области индуизма преобладающая роль остается за брахманами, что и понятно: старых владык религиозного чувства нельзя было устранить из сферы творения уже во имя традиций, которыми проникнут индуизм, да и не могла народная масса, творя бессознательно и скорее играя роль корректоров и дополнителей, чем коренных творцов, обойтись без спесов, пользуясь современной нам терминологией. И действительно, основная литература остается все же делом брахманов. Но они, что может быть самое важное, не повели в этом случае деспотично народ за собой, а пошли скорее за ним или, вернее, плыли по течению реки народных исканий и чаяний. Почему они уступили — можно думать разное. Они могли чувствовать неудовлетворительность или, точнее, изношенность прежних доктрин и охотно шли навстречу новым нормам, не пугаясь их часто нескладной внешности; они могли в этих новых течениях находить источник для борьбы с буддизмом, врагом более для них опасным; наконец, они боялись потерять вековое влияние на массы, которые могли найти себе и новых вождей. Так или иначе, но мы видим, что брахманы оказались усердными богословами в новых токах религиозного переворота, его толкователями и законоположниками; поэтому в основе литература, поспевавшая вслед за бурлящей религиозной революцией, была чаще всего творением брахманских рук. Брахманы, отвечая упадку или, скажем, вульгаризации религиозных устремлений, сами спустились с прежних высот философско-моральной платформы и стали даже служителями⁵⁴ новых культов: стали служить в храмах — больших и малых, — поклонялись идолам, принимали всестороннее участие в паломничествах в качестве жрецов, агентов, проводников и т. д.

Но народный колорит все же ярко чувствуется на современном индуизме и наглядно отличает его от брахманизма. Повторим для отчетливости. Это сказывается в том, что священство и неизбежность санскрита часто оказывались нарушенными; «Махабхарата» и некоторые из пуран, например, довольно свободно переводились на местные наречия, не теряя при этом своего религиозного ореола. Наиболее видные творцы этой своеобразной полусветской, полурелигиозной литературы часто выходили из глубоких низов народной жизни. Так, автор «Кура-ла» был парией; Вальмики, автора «Рамаяны», легенды считали кули, даже великое имя Вясы, мифического автора «Махабхараты» и пуран, было опорочено рассказами о его брахманской второсортности⁵⁵. Также Шанкара, великий религиозный реформатор IX в., был, согласно легендам, человеком невысокого происхождения. Третьим признаком народного колорита является то обстоятельство, что обрядовая сторона культа в значительной степени сбросила с себя старое иго брахманов; например, жреческие должности, особенно на юге, оказались по преимуществу в распоряжении выходцев из народа, даже гуру, духовные наставники, попадают среди представителей скромных каст; в этой роли выступали и женщины.

Крупной особенностью индуизма является его деление на две ясно обособленные секты — на поклонников Шивы и поклонников Вишну. Старый сложный сонм ведийских богов, как будто равноправных, но всегда первенствовавших в моменты жертвоприношений, заменился двумя их представителями, уцелевшими в народном почете в течение 3—4 тысячелетий, поднявшимися на первенствующее место, получившими конкретные и личные формы, отраженные в картинных биографических сказаниях.

Шива, несомненно, представляет из двух богов наиболее яркий и своеобразный образ, он — типично народный бог, бог бедных по преимуществу. Его биографию можно проследить без особого труда, начиная с далеких дней первой веды. Прообразом его в «Ригведе» является Рудра, бог бурь и гроз, сильнейший из сильных, с молнией в руках, сидящий на высоком престоле; он очень сурово карает злых и преступников, но он рад прийти на помощь обиженным, ищущим его защиты; как гроза, он очищает воздух, давая лучшую пищу людям и животным; он лучший из врачей (Ригведа II, 33, 2, 4, 7). В «Атхарваведе» роль Рудры возрастает; теперь его призывают как владыку жизни и смерти, но предпочтительно восхваляют его грозные и убийственные стороны, а не его благодетельный характер, значительно оттеняемый в «Ригведе». Здесь Рудру часто отождествляют с Агни (чего не было в «Ригведе»), с огнем как символом разрушения. Теперь Рудра обрамлен другими богами, которые позже будут элементами, или «формами», Шивы. В «Яджурведе» отождествление Рудры с Агни стало обычным; он получает имена Ишаны или Ишвари (господа), Махадевы (великого бо-

га); вокруг него появляются легенды, повествующие о его рождении, победах над асурами, уничтожении Трипуры (тройного города). Все эти легенды, родство с Агни (откуда трезубец, символ молнии, третий глаз посреди лба с исходящим пламенем как следы родства с солнцем — постоянные атрибуты современного Шивы) и многие эпитеты (элементы) Шива прочно унаследует и донесет до наших дней.

Но, как ни ярок и красочен Рудра в последующих ведах, он все же не успевает достичь верховной власти, он даже не выше среднего уровня богов. Когда же Рудра совершит свой последний шаг, переменит имя и сделается, наконец, верховным божеством? Об этом говорит один из гимнов (гимн ста Рудрам, шатарудрия), вероятно, более позднего творчества, но встречающийся во всех исправленных изданиях «Яджурведы». В этом гимне Рудра является со всеми чертами чисто народного божества, участвующего во всех сторонах сложной и многострадальной жизни Индии. У него и его спутников вымаливают покровительство домам, полям, стадам и дорогам. На этой ступени своей эволюции Рудра — покровитель ремесленников, тележников, столяров, кузнецов, горшечников, охотников, лодочников; сам он — хитрый купец. Вместе с этим он предводитель войск, бог храбрых, преимущественно пехотинцев, и тех, которые сражаются на колесницах, кто живет копьем, луком и мечом. Но Рудра больше чем солдат, он бандит; отсюда он — патрон воров, грабителей, разбойников, всех ходящих по ночам шайками и живущих хищением. Он также бог нищих и факиров, тех, кто носят длинные и заплетенные волосы, и тех, кто бреют головы. Он вездесущ и сам по себе и через посредство бесчисленных духов, ему подвластных, — он в домах и полях, в реках и источниках, в ветре и тучах, в растущей траве, в зеленеющем дереве, в падающем листе; главным же образом он пребывает в лесах и уединенных местах и царит на горах.

Этот живой, грубо реальный образ, от которого веет духом народного понимания и на котором лежит неумирающая печать анимизма, есть уже настоящий Шива, бог добрый, но более страшный, бог капризно разнообразный, пригодный для всех углов многогранной Индии, тот упрощенный бог, которому будут молиться серые люди попросту, не прибегая к помощи брахманов, которого враждебные сектанты презрительно обзовут «богом шудр и негодяев».

Он и теперь еще не верховное существо, но он уже близок к этой стадии; вот почему этот образ, как еще нескладный, но многообещающий материал, и был избран брахманами для окончательной обработки; им осталось вложить в это детище живой народной фантазии нужную долю богословия и метафизики, украсить слишком серые и разнородные легенды, и прежний Рудра станет современным Шивой, настоящим Махадевой, т. е. великим богом.

Когда совершился этот факт, сказать трудно, по-видимому, за много лет до нашей эры. В «Махабхарате», имеющей в теперешней редакции вишнуитский колорит, самым распространенным культом, несомненно, является культ Шивы. Мегасфен (306—298 гг. до н. э.) отождествляет его с Дионисом и говорит о нем как о боге, которому поклонялись на горах. В конце первого столетия нашей эры, как это упоминается в «Перипле», культ Дурги — страшной жены Шивы — достиг крайней окончательности Индии и дал наименование мысу Коморину⁵⁶. Китайские пилигримы свидетельствуют, что пять столетий спустя Шива пользовался почетом в северной Индии. Но, по-видимому, лишь в пуранах, вероятно позднее X в., мы находим, наконец, полное развитие облика Шивы. Установление культа Шивы в Бенгалии или, точнее, формулировка этого богопочитания приписывается Паламате Каланала (из Варанаси)⁵⁷. Учение Шанкарачарьи (IX в.) устанавливало исходные данные для всего индуизма в его целом, но шиваиты считают его своим апостолом по преимуществу.

Ученые склонны в природе Шивы видеть два созидательных влияния — одно арийское и другое дравидийское (или, по мнению других, подгималайское)⁵⁸, т. е., говоря иначе, считать Шиву продуктом общенародного творчества. В этом смысле сложное и неоднородное отображение бога они толковали состоящим из двух слагаемых: арийского (или брахманского), по которому Шива в образе красивого мужчины изображается сидящим в глубокой задумчивости с символом оплодотворяющего Ганга над головой и быком (эмблема как плодородия, так и арийской пахоты) близко около руки, и дравидийского, в котором Шива представлен с ожерельем из человеческих черепов, с воротником извивающихся змей, покрытый тигровой шкурой и вооруженный дубиной с наконечником из человеческой головы. Пять лиц Шивы и четыре руки, по-видимому, имеют источником своего происхождения также два начала — арийское и неарийское. Совершенно аналогично супруга Шивы, в ее чисто арийской форме, фигурирует как Ума («свет»), грациозная дочь Химавата, полная высокорожденной прелести; в ее же составной форме как Дурга («недоступная»), золотоцветная, красивая, но грозная, едущая верхом на тигре; наконец, она же, в ее страшном неарийском аспекте, выступает как Кали («черная»), черная фурия с отвратительным лицом, забрызганная кровью, увенчанная змеями и обвешанная черепами.

Двойное происхождение Шивы можно усмотреть и по списку его бесчисленных наименований: как арийское божество он — Пашупати, т. е. господин животных (стад) и покровитель коров; Самбху — благоприятный; Мритиунджайна — победитель смерти; Вишванатха — властитель всего; в своих неарийских атрибутах он — Агора — страшный; Вирупакша — уродливые глаза; Угра — гордый; Капаламалин — увешанный черепами. Точно так

же Девы, его женская форма, как арийская богиня будет Ума — грациозная; Арья — чтимая; Гаури — блестящая или золоточетная; Джагатгаури — красавица мира; Бхавани — источник жизни и Джагатмата — мать вселенной. Ее неарийские атрибуты выявляются в таких ее именах, как Кали или Шьяма — черная; Чанди — гордая; Бхайрави — страшная; Рактаданти — краснозубая и т. д.

В результате длительного и многогранного народного творчества получилась широчайшая концепция бога вне границ и конкретизации, отвечающая всем ступеням и всяческому разнообразию религиозных устремлений. Шива — вечен, он Махакала, т. е. безграничное время, которое все порождает и все пожирает. Как производитель он имеет символами быка и фаллос, а также луну, которая служит иногда ему диадемой; как разрушитель он облачается в разные, но всегда ужасные формы; он вооружен трезубцем и, как упомянули, носит ожерелье из черепов. Но от этой, еще относительно возвышенной, концепции Шива спускается вниз, он глава бхутов — злых духов, ведьм и вампиров, которые носятся на местах казни, сжигания трупов, и с этим сонмом он бродит по ночам. В его природе, кроме того, есть элемент оргиастический; он — Бхайрава, бог бешеного безумия; облеченный в кровавую кожу слона, он — Тандава — предводительствует дикой пляской. Но еще чаще он бог аскетизма и самоумерщвления; он глава йогов, подобно им, он ходит нагой, покрытый и измазанный пеплом, с длинными волосами, сплетенными и поднятыми на темени. Легенды полны рассказов о его ужасных самоумерщвлениях, о том, например, как одним взглядом своего циклопского глаза он превратил в пепел Каму («любовь»), которая дерзнула взволновать его душу.

Но эти разнообразные изображения иногда упрощаются до самой первобытной символизации; среди таковой надо подчеркнуть наиболее встречающийся по всей Индии символ Шивы — линга (фаллос), который является настоящим идолом бога. Начало культа теряется в тумане большой древности; он встречается в значительном распространении в Передней Азии, даже в Греции, его предполагали у дравидийских племен⁵⁹. Вполне возможно, что народное сознание Индии, столь много занимавшееся генетическим принципом (парные божества как источник сущего, «бык», «самец» как синоним бога) в природе и религии, могло самостоятельно напасть на религиозную символизацию фаллоса. На пространствах Индии и этот символ находит свою пару в виде йони (женского органа), олицетворяющего собою Девы. По наружному виду, как можно наблюдать ныне, линга и йони потеряли свой конкретный облик, вылившись в чистые символы. Линга представляет собой простой каменный столб или конус, выделанный из глины, а йони — треугольную призму с углублением наверху или горизонтальный плоский камень с проходящим через него лингой; оба символа бесконечно разно-

образны по своему материалу, украшениям, ценности, убранству, почему доступны всяким состояниям и усердию⁶⁰. Эта простота и дешевизна богосоздания, может быть, скорее всего снискали популярность упомянутым символам, которым простой народ, несомненно, молится как идолам, забывая непристойность их первоначального смысла; народ называет их просто Шива или Махадева.

Ко времени мусульманского вторжения в Индию в ней было 12 особо чтимых мест, где процветал культ линги. Здесь линги были колоссальных размеров и назывались Шива-линга. Некоторые из этих мест сохранили свое значение до наших дней — особенно храм Вайдьянатха (Бенгалия) и храм Маликарджуны (Декан). В праздник Шиваратри («ночь Шивы»), отмечаемый в конце февраля или в начале марта, в эти храмы стекаются десятки тысяч богомольцев.

В настоящее время из всех богов Индии Шива имеет наибольшее число святилищ. Эти святилища необычайно разнообразны: начиная от храмов и часовен, кончая простыми нишами и насыпями; в последних двух линга будет единственным идолом. Вообще нужно подчеркнуть, что святилища Шивы отличаются сравнительной простотой и бедностью.

Что касается культа Шивы, то он также повторяет двойной источник происхождения бога. Более высокие представители шиваизма чтут бога в молчаливом созерцании (как предписывал Шанкара), не прибегая к помощи какого-либо внешнего ритуала. Более скромные брахманы увешивают лингу венками из цветов или складывают у его подножия цветы и рис, поливая его маслом. Простой и бедный люд несет свою лепту евангельской вдовицы в форме полевых цветов или увлажняет своего бога вместо масла простой водой... В старые времена культ Шивы омрачался человеческими жертвами, но кровь их, по-видимому, проливалась не пред изображением самого бога, а на жертвенниках его мрачных жен, пред ужасающими идолами Дурги, Кали, Чандики и Чамунды. Но шиваизм не представляет собою чего-либо однородного: он разбивается на огромное число сект.

Секты шиваизма. В Индии насчитывается до 13 главных сект шиваизма — разного объема и разной степени культуры. Более культурные из них ведут свое идейное начало от Шанкары⁶¹, хотя таковое можно отнести к источнику гораздо более раннему, а именно, с одной стороны, к доктрине санхья, а с другой — к веданте. Шанкара оставил после себя ряд учеников, из которых некоторые, в свою очередь, поднялись до ранга основателей религиозных школ. Наверху сложной лестницы шиваитов стоит самая древняя секта — тридандины⁶² (санскр. «носители трех палок») и большинство смартов (от смрити — «правовверное предание»). Первые ведут аскетическую жизнь и имеют центром Варанаси. Вторые, довольно многочисленные, особенно на Декане, живут частью в миру, частью в монасты-

рях. Обе секты принимают в свою среду только брахманов. Данди, т. е. аскеты, делят свое время между нищенством и религиозной практикой; некоторые из них чтут Шиву (но без ритуала) как члена триады, а другие практикуют, по-видимому, неарийский обряд посвящения, пуская кровь из внутренней части колена посвящаемого; данди хоронят своих мертвых или отдают труп какой-нибудь священной реке.

Лингаяты являются уже более народной сектой⁶³; члены ее носят небольшую лингу на шнуре на шее; некоторые носят ее в золотом или серебряном ящике, другие подвязывают под платьем; во время частой молитвы они держат лингу на ладони левой руки. Своим основателем они считают брахмана Бхасаву (родом из западного Декана), жившего в XII в. Лингаяты делятся на несколько кланов, члены которых не заключают браков между собой. Секта особенно распространена в Майсуре. Почти вся их литература писана на языках каннада и тамили: практически лингаитизм представляет смесь мистицизма веданты, деизма и довольно грубого язычества. Секты арадхья («почтенные») и ситтары («совершенные») являются более возвышенными и чистыми, но они находятся или в упадке, или, пожалуй (ситтары), совсем угасли <...> На лингаятах сказалось национально-просветительное движение, охватившее Индию после русско-японской войны. Еще до нее имела место Всендийская конференция лингаятов, обсуждавшая как религиозные, так и гражданские проблемы секты. В 1905 г. была конференция в Бангалуре и организован был Майсурский фонд образования. Конференция 1913 г. заседала в Белгауме.

Йоги, которых мы уже касались, включают в себе всякого рода подвижничество, от наложившего на себя обряд молчания мистика, который длительной работой над дыханием теряет сознание, оставаясь «в неземном союзе с Шивой», гипнотизера, поднимающегося на воздух пред многочисленной толпой, до нищего факира, собирающего гроши с помощью дрессированной козы или прирученной кобры.

Низшие секты шиваизма более пропитаны неарийскими традициями, чем арийскими, например употреблением ими мяса, непристойностями ритуала и т. д. Из них нужно выделить секту шактра, или шакта, поклонников Шакти⁶⁴ (последователей тантр) и их ритуал. Секта делится на два культа: открытый, признанный культ дакшина-чара («идущий направо») и более или менее тайный — вама-чара («идущий налево»). Первый, за исключением животной жертвы в честь Дурги, Кали и других страшных форм Махадеви, соблюдает большей частью обыкновенные обряды индуизма и молится богиням Дурге, Бхавани, Парвати, Лакшми и т. п.; второй, поклоняющийся главным образом тантрическим воплощениям Махадеви (Девы, Кали, Шьяма) или просто голой женщине, прибегает к чарам, проклятиям и обыкновенному колдовству с целью приобрести сверхъестест-

венные силы (сиддхи). Многие из этих церемоний восходят к ведам, даже к «Ригведе» (X, 136). На почве шиваизма и культа Шакти весь этот древний оккультизм привился очень прочно. Жестокая сторона секты Шакти — человеческие и животные жертвы — теперь или исчезла, или сохранилась в тайниках народных переживаний в страдную пору голода, засухи, чумы, циклона и т. д.; что касается чувственной и неприличной стороны культа Шакти, подробно излагаемой в тантрах, то она продолжает держаться.

Действительный культ состоит в признании панча-таттва, т. е. пяти элементов или предметов, по-санскритски начинающихся с буквы «т»; это — вино, мясо, рыба, высушенное зерно и половое сношение. Необходимой принадлежностью ее являются излишество в употреблении спиртных напитков и животной пищи, настоящие оргии-пиршества, сопровождающие поклонение Шакти в виде обнаженной женщины и заканчивающиеся свальным грехом всех посвященных. В этих обрядах не все — одна голая чувственность. По правилам посвященный должен принимать участие в таинствах с благочестивыми чувствами и мыслями, направленными к одной молитве; прибегать к ним для удовлетворения чувственности значило бы профанировать их. Но действительность оказывается более грязной и эгоистичной. На самом деле шакты, «идушие налево», почти всегда являются лицемерными и суеверными развратниками; уважающий себя индус избегает открытых сношений с вама-чарами. Сколько их — судить трудно, но народная молва считает число этих религиозных распутников значительным. «Идушие налево» образуют небольшие, довольно замкнутые общины, допускающие в свои ряды людей всяких классов, но членами оказываются, по крайней мере в Бенгалии, преимущественно брахманы и богатые люди. «Идуших направо» можно встретить по всей Индии в большом числе. На главном празднике этого культа (Дурга-пуджа, или Шакти-пуджа) обычно принимает участие значительная часть населения и богомольцев, причем картины массового разврата достигают крайних пределов цинизма и распущенности⁶⁵.

В последние годы секта не обнаружила каких-либо тенденций модернизироваться, но национально-религиозный подъем сказался в желании обелить и оправдать те непристойности, к которым общественное мнение Индии, включая даже низы, всегда относилось с предубеждением. Это оправдание толкует излишества как ступени к подъему настроения и даже к «духовной дисциплине».

В какой стадии своей распространенности или жизненности находится сейчас шиваизм? Вопрос очень интересный для определения современной эволюции религиозного настроения народа Индии. Статистически установить число представителей шиваизма или вишнуизма не представляется никакой возможности.

Барт в свое время склонен был считать шиваизм на убыли и видеть в лице «более светлого и благоприятного для общественного культа, более богатого фантазией» вишнуизма заместителя своего мрачного соперника, но едва ли он располагал для своего предположения достаточными данными. В Северной Индии, кроме Кашмира, Непала, где «индусский» элемент населения исключительно шиваитский, и Варанаси, города Шивы по преимуществу, Шива потерял почву и уступил ее Вишну. Здесь, правда, каждый не забудет поклониться и Шиве, как поклоняются всякому другому богу, но истинные и полные его почитатели находятся лишь в рядах профессиональных духовных. Зато на Декане шиваиты занимают явно преимущественную позицию, особенно на юге, где они местами составляют сплошное население. Что касается до догадки Барта, то на нее можно ответить несколько иной догадкой: Шива — грозный разрушитель и бурный восстановитель жизни — есть настоящий и реальный бог народа Индии, живущего в пышной раме богато творящей и богато представленной природы, но отравленной злыми придатками — засухи, циклоны, дикие звери, кобры и т. д., с одной стороны, и придавленного длинной чередой иноземных завоевателей, захватывавших Индию и ее терзавших, — с другой⁶⁶. И пока природа Индии не устранил своих злых начал, а народ ее не сбросит со своих плеч бремя внешней власти, будет неизменно царствовать над народом и страной трехглазый и пятиликий Шива, имеющий 1008 имен, бог с синим горлом от выпитого яда, с ожерельем из черепов на шее (мунда-мала), со змеями в качестве воротника (нагакундала) и с трезубцем (пинака) в руке... и своего престола он не уступит веселому, доброму и красивому Вишну.

Вишну — второе божество, успешно борющееся за первенство в пантеоне богов современной Индии. Первоначально в «Ригведе» Вишну — бог солнца, олицетворение солнца как животворной силы природы, является первостепенным богом. Здесь Вишну рисуется богом светлым и добрым. Но, обращаясь к солнцу с молитвой, часто призывают его и под другими именами, как-то: Савитар, Рохита («красный» в Атхарваведе), позже под именем Сурьи и Адитьи. В эпоху гимнов и в ближайшую к ней эпоху брахманов особенно воспевается один подвиг Вишну; в три шага он проходит все воздушное пространство, что, очевидно, представляет собою лишь мифическую переработку солнца, совершающего свой дневной путь, — шаги Вишну воспроизводят собою восход, зенит и заход солнца. В брахманах, где так много всяческих легенд, миф о хождении Вишну по воздуху передается с большими подробностями, но здесь мы не найдем стремления изменить старый облик бога или поднять его над другими в иерархической лестнице богов.

Ученые предполагают, что с продвижением ариев по Северной Индии они наталкивались на племена, у которых имелись

свои местные боги солнца, с которыми Вишну постепенно сливался в народном сознании. Имена этих божеств стали потом прозвищами Вишну (Хари, Джанардхана, Васудева или Пурушоттама). В древнейших буддийских памятниках имя Вишну еще не встречается, но вместо него находим имя Нараяны. Таким образом, последующий Вишну является результатом слияния в одном образе ведийского Вишну, разных местных божеств и брахманского Нараяны Будды. Очень возможно, что этот процесс произошел не без участия брахманов, которые поспешили использовать народную концепцию, чтобы противопоставить ее молодому и быстро растущему буддизму. Эта сборная фигура бога являлась крупным шагом к грядущему верховенству Вишну. Таковое мы находим уже ярко отраженным в «Махабхарате». Но одновременно же в этом эпосе является герой, богочеловек Кришна, которого признают за воплощение божественной сущности Вишну. Перед нами наглядный образчик впитывания в себя ведийским божеством местных религиозных концепций и расширения через это своего влияния на большую народную массу, что равносильно было поднятию на большую высоту божественной роли (новые формы, наименования, атрибуты, усложнение легенды и т. д.). Таким образом, культ Вишну, считающийся более поздним по сравнению с таковым Шивы, прошел, как и этот последний, через одинаковые фазы развития, главными моментами которых являются слияние ведийского бога с местными, народными, и богословские обработки концепции брахманами.

Но культу Вишну принадлежит особенность, чуждая шивизму и делающая вишнуизм особенно привлекательным для народа, так много испытавшего в своем прошлом; эта особенность — идея воплощений, или аватар (avatāra — «сошествие»). Когда с образом Вишну связалась идея воплощений, наука сказать не решается. Несомненно, в обеих поэмах — «Махабхарате» и «Рамаяне» — как в целом, так и в дополнениях мы находим теорию аватар в полном развитии. Не лишено вероятности предположение, что догмат об аватарах был принят брахманами в процессе религиозных споров с буддистами как равносильное оружие против их учения о том, что Будда раньше был богом и сошел на землю в лоно Майи, чтобы вновь родиться и достигнуть еще более высоких ступеней. Сущность теории аватар красиво изложена в «Бхагавадгите»⁶⁷; <«Ибо всякий раз, как происходит ослабление дхармы, о Бхарата, и процветание беззакония, тогда я себя создаю. Для спасения благочестивых, для уничтожения злодеев, ради установления закона я возрождаюсь из века в век» (IV, 7—8)>.

Эта интересная теория не только отмечает новый, своеобразный фазис в религиозном развитии Индии, она сообщает вишнуизму гибкость, применимость во всех возможных тонах религиозных переживаний, сообщает ему таинственность, отвечает

мессианским наклонностям народа, много видевшего горя в истории, наконец, совмещает умозрительные предметы с ясно конкретными до антропоморфизма или даже зооморфизма, соединенного с самым грубым идолопоклонством. Многие из аватар имеют своим источником еще ведийское прошлое, некоторые отмечают интересные моменты истории⁶⁸, а другие закрепляют совершившееся слияние Вишну с местными богами. Число аватар указывается разно: 10, 12, 22, 24, 28 и т. д., доходя до бесчисленности. Представляет ли собою аватара мимолетное появление божества, или соединение последнего с человеком или животным, или, наконец, рождение какого-либо существа, заполненного божеством,— это тайны, которые понимаются людьми раз-но по степени их культуры, темперамента, даже настроения; важнее то, что теория аватар представляет большой простор для религиозных переживаний, затрагивает широкую массу и своим ореолом надежд хорошо отвечает обездоленному лику Индии.

Если Шива имеет множество святилищ, то Вишну является в настоящее время наиболее популярным божеством Индии. Вишну в той или другой стадии (форме) чтит ныне средняя часть населения, так как его верхи и низы отобрал себе преимущественно Шива. С момента возведения в высшее достоинство Вишну все более и более удалялся от своего солнечного характера, воспоминание о котором сохранилось лишь в некоторых из его атрибутов: например, диск (чакра), его военное оружие или птица Гаруда, которая служит ему конем и осталась предметом особого культа. Вишну теперь восседает на престоле в своем раю вместе со своей супругой — Шри или Лакшми — богиней красоты, наслаждения и победы. Скрываясь мало-помалу в таинственном отдалении, он присваивает себе функции Брахмы: отождествляется с Хираньягарбха и особенно с Нараяной (первенец из существ), который, носимый на сгибах Шешы или Ананты (бесконечная змея), проявился в начале всего и носился над первобытными водами. Сообразно с этим, пробуждается ли Вишну или вновь погружается в мистический сон, он дает начало творению или поглощает его в себя, и из его пупа возвышается золотой лотос, из которого исходят Брахма и боги-демиурги. Итак, Вишну потерял свой первичный характер бога деятельного, теперь он часто пребывает в покое, но он по-старому добр и неизменно красив. Его образ далеко не так сложен и разнообразен, как образ Шивы.

Иногда он изображается с четырьмя руками, с палицей и диском, верхом на птице Гаруда. Но чаще он возлежит на ложе, погруженный в сон: у его ног находятся его жены — богини, лотос растет из его пупа (или над ними), наверху реют фигуры его богов-соперников. Лишь представленный в своем шестом воплощении, в виде вепря или, чаще, в человеческом образе с головой вепря, Вишну теряет в изяществе, но приобретает в силе и космической непосредственности⁶⁹.

И у Вишну, как у Шивы и Девы линга и йони, есть свой символ; таковым является окаменелый аммонит шалаграма и растение тулси. И тут по форме мы имеем дело лишь с символами, а в действительности они — настоящие фетиши. Например, шалаграма не только знак Вишну, но является местопребыванием бога, который присущ ему, как Шива линге. Указанные символы отличаются от последнего только тем, что гораздо менее встречаются в общественном культе (в храмах) и скорее относятся к области частного благочестия.

Общественный культ Вишну доходит иногда до очень сложных и длительно протекающих форм, и в этом отношении он резко отличается от простого, дешевого, иногда даже строгого культа линги; культ Вишну очень часто опускается до половых излишеств. Но, как правило, он никогда не был кровавым в том смысле, что не требовал ни человеческих, ни животных жертвоприношений⁷⁰.

Но образ Вишну все же для общенародного представления остается слишком отвлеченной идеей, которую лишь очень сложная регламентация праздников, отвечающая всяческим запросам мольбы, делает доступной народной религиозной нужде. Вот почему в религиозном обиходе Вишну как основного бога хорошо дополняют его воплощения или образы в лице Кришны и Рамы.

Кришна («черный»), рассматриваемый в своем натуралистическом происхождении, есть сложный образ, в котором перемешались мифы огня, молнии, грозы, неба и солнца. Как эпическая личность — в том именно виде, как он принят вишнуизмом, — Кришна является воинственным князем, героем, одинаково непобедимым как на войне, так и в любви, очень храбрым, но особенно хитрым, обладающим очень сомнительной нравственностью. Биография Кришны представляет собою очень сложную картину жизни и действий бога и говорит о необыкновенном богатстве мифов, которые содействовали его образованию. В народном культе Кришна по преимуществу является божеством эротического характера, а так как, кроме того, церемониал Кришны отличается особой роскошью, то в конечном результате этот бог пользуется особым почетом у денежного среднего класса.

Главным районом поклонения Кришны является город Маттра и его окрестности, но он также пользуется почетом в Бенгалии и Ориссе.

У Кришны очень много жен, из которых наиболее почтенной является Рукмини. В свое время интерес к индийским легендам о Кришне был возбужден в европейской науке сходством некоторых из них со свидетельством Евангелия о детстве Иисуса Христа, а это приводило к мысли или о заимствовании кришнаизма от христианства, или наоборот.

Цикл Рамы гораздо менее обширен, чем таковой же Криш-

ны. Он главным образом сохранился в «Рамаяне», эпосе более стройном, выдержанном и артистически задуманном, чем «Махабхарата». Происхождение цикла Рамы менее древне; хотя в мифической истории Индии Рама появляется раньше Кришны, но его образ, особенно в качестве аватары Вишну, рисуется нам более молодым. Подобно Кришне, Рама является местным героем какого-то кшатрийского клана в Кошале, и в его лице воплощены легенды и сказания современного Бихара. Здесь, в колыбели буддизма, вырос и культ Рамы, почему, естественно, он многим обязан и многое воплотил из доброго учения Шакьямуни. И действительно, в культе Рамы вишнуизм (вообще кое-что уберегший в себе схожего с буддизмом) сохраняет нежность и благотворительность буддизма, его снисходительность к жизни животных. Вообще культ Рамы не подвергся такой дегенерации, как культы других божеств, кроме того, он лишен всяких эротических колоритов, элемент сладострастия и распушенности остался чуждым культу Рамы.

Чтобы более сознательно рассмотреть некоторые из главных сект вишнуизма, упомянем вкратце историю его развития. Основы вишнуитских верований заложены в «Вишну-пуране»⁷¹. Последняя брала свои доктрины из вед, но пропуская их через очки «Рамаяны» и «Махабхараты», «Вишну-пурана» начинает с той же кастовой исключительности, которая так свойственна Ману; она признает единого бога, но лишь бога брахманов по преимуществу. Этот общий тон пураны лишь слегка облагораживается к концу сочинения, где мудрец заявляет, что к последнему золотому веку одной преданности богу Вишну будет достаточно для спасения всех людей и всех каст. Популяризация культа Вишну является делом целого ряда реформаторов, из которых первым был Рамануджа, брахман из Южной Индии, живший между 1017 и 1037 гг.; таким образом, в случае с вишнуизмом, как и с шиваизмом, реформаторское движение шло с юга. В противоположность Шанкаре Рамануджа не признавал адвайту, т. е. единства души и тела, он проповедовал единство лишь под именем Вишну, причины и создателя всего существующего; он — высший дух; отдельные существа являются отдельными духами, но природа — не дух. Преследуемый князем Чолов, реформатор бежал к владыке Майсура, джайну, где и положил основание проповедуемому культу; 700 монастырей, из которых четыре существуют и ныне, были его наследием. Рамануджа принимал верующих из всех классов, но лишь его преемникам суждено было более определенно возвестить братство народов.

Пятый из апостолов после Рамануджи, Рамананд, живший в XIV в., сделал вишнуизм национальной религией Индии и особенно способствовал распространению его на севере страны. Главной квартирой Рамананда был один из монастырей в Варанаси, но он ходил с места на место, проповедуя поклонение Вишну под формой Рамы — одного или с супругой Ситой — и

выбрав себе двенадцать учеников не из знатных или богатых людей, но среди низших каст⁷². Это допущение в культ в качестве учеников представителей гонимых каст было, пожалуй, главным новшеством учения. Рамануджа еще обращал свою проповедь к чисто арийским кастам и писал по-санскритски, но Рамананд взывал ко всему народу, не требовал никаких внешних обрядов и не признавал каст; он проповедовал на простонародном диалекте, почему и литература его секты изложена на наречиях, доступных массе.

Вообще нужно сказать, что языки Индии развились в письменные отчасти благодаря народным песням райята и военным балладам раджпутов, но главным образом благодаря литературным требованиям новой народной религии; вишнуизм сильно отразился на современных языках Северной Индии.

Один из двенадцати учеников Рамананда — Кабир (примерно 1380—1420), крупнейший религиозный и литературный реформатор Индии, наиболее ярко разработал учение своего наставника. Его учение заслуживает особого внимания с той стороны, что впоследствии оно вдохновило основателей сикхизма. Главною чертою кабиризма является тенденция слить индуизм с исламом. Ткач по касте, Кабир проповедовал духовное равенство всех людей. «Али или Рама,— говорил он,— это лишь разные имена одного и того же бога»⁷³. Кабир к этому добавлял, что разница в касте, ранге или религии, перемены или удачи земной жизни не более как майя (иллюзия). Свобода духа и мир могут быть достигнуты лишь на пути признания божественного духа в этих многогранных иллюзиях. Путь к счастью лежит не через формулы или жертвы, но через горячую преданность богу (бхакти) и непрерывное размышление о боге. Большая секта (кабирпантхи) ныне следует учению Кабира. Основною ее принцип — обязанность повиновения духовному наставнику (гуру), хотя Кабир в свое время признавал свободу личного суждения. Употребление мяса, напитков, а также поклонение идолам запрещены сектантам. В наши дни наблюдается падение религиозного тонуса секты, и она проявляет тенденцию возвращения к идолопоклонству. Кабир, как писатель более чем религиозный реформатор, оставил свою печать на верованиях Северной Индии. Его изречения и по сие время на устах всякого образованного человека — будь то мусульманин или индус — и обильно вошли в библию сикхов (Грантх).

Чайтанья (1485—1533) распространил вишнуизм под формой служения Джаганнатху в дельтах Ориссы и Бенгалии. Он был брахман из Надии (возле Калькутты); как реформатор и проповедник он представлял собою тип бедного и восторженного галлюцината. Жизнь его окружена легендами. Учение находило живой отклик среди народной массы, особенно среди тех, кто еще недавно были буддистами. Он, по существу, развивал те же идеи, что и Кабир. Сильно восставал против жертвоприно-

шений животными, против мясной пищи и учил, что дорога спасения лежит в бхакти. Он рекомендовал поклонение Радхе и учил, что ее любовь к Кришне является высшей формой преданности. Допустимые жертвы — цветы, деньги и т. п.; но высокой формой богослужения является санкиртана, или процессия богомольцев, поющих и выполняющих нужные обряды, за которыми на практике иногда следуют оргии в честь Кришны. Сочинение популярных гимнов сделалось своеобразной специальностью последователей Чайтаньи. В результате из этого религиозного движения выросла богатая литература религиозных песен на местных языках. Эти поэмы и гимны явились источником, вдохновлявшим Рабиндраната Тагора в начале его литературной карьеры.

Особенность культа Чайтаньи та, что в нем духовный вождь (хуссейн) отнюдь не всегда бывает из брахманов; некоторые, например, из наиболее крупных принадлежали к касте вайдья⁷⁴; преклонение перед наставниками секты доведено до степени культа; Чайтанья создал несколько сект, из которых одна интересна тем, что провозглашала духовную независимость женщин⁷⁵.

Новейшие течения, связанные с обновлением культа Кришны вообще и в частности с оживлением духа Чайтаньи, носили более литературный, чем религиозный характер. Они проникнуты духом соперничества с христианством. Против утверждения ориенталистов и миссионеров, что воплощение Рамы и Кришны — миф и что «Бхагавадгита» (сокращенно «Гита») не исходила от Кришны, неокришнаизм ведет упорную борьбу, стараясь Христа заменить Кришной и Евангелие — «Гитой»... В результате бенгальская проза обогатилась рядом прекрасных произведений⁷⁶.

Смерть Чайтаньи отметила собою начало духовного падения культа Вишну. Чайтанья заложил фундамент эротического уклона в этом культе, что должно было повести к злоупотреблениям. Низшая форма учения нашла свое отражение в секте Валабхачарьи, имеющей главные районы своего распространения в Западной Индии и в Гокуле; глава секты, или хуссейн, считается божеством, и его приверженцы должны быть в его полной власти — телом, духом и существом.

Выше перечислены лишь более видные из сект вишнуизма. Вилсон насчитывал до двадцати главных сект, а отдельные ветви или братства доходят, по его мнению, до ста и более. Длинная серия религиозных реформаторов вишнуизма не закончилась и в наши дни⁷⁷.

Одной из разновидностей вишнуизма является сикхизм, церковь, вылившаяся в большую нацию, отмеченную геройством и военным энтузиазмом. По представляемому интересу сикхизм будет выделен нами далее особо.

Говоря об индуизме, нельзя пройти мимо его священных жи-

вотных, представляющих собою или спутников богов, или символы, или настоящих непосредственных богов.

Священные животные Индии. Корова издревле священна. Уже со времен ирано-арийского периода считалось добрым делом заботиться о ней, ухаживать, спасать ее, рискуя своей жизнью, и очень рано стало грехом приносить коров в жертву или убивать для других целей. Прикосновение коровы считается очистительным, а ее моча, как и в ритуале парсов, имеет свойство предупреждать или смывать материальные или нравственные осквернения. Панчагавьям, смесь из пяти продуктов коровы (молоко, творог, масло, моча и экскременты), имеет исключительную силу по очищению не только людей, но и жилищ, по искуплению путешествия через «черные воды» и т. п.⁷⁸. Конечно, подробности отношений к корове, идущие из глубоких времен полукочевой жизни, во многом изменились, но существо осталось неприкосновенным. Немногие из индусов — исключая наиболее низкие касты — согласятся питаться мясом, и убийство коровы более ужасает их, чем убийство человека. Вековая привычка к такому настроению вызывает определенные эмоции (негодования, сочувствия, мести...) в массе, если она наблюдает убийство коровы или его тот или иной след (тушу, отрезанную голову, кровь...) и особенно если это убийство производится с умыслом или с небрежной выставкой процесса напоказ <...> Типичным видоизменением культа коровы в ближайшие столетия является посвящение быков Шиве, дабы эти живые изображения Нанди — божественного быка, на котором ездит Шива, — множились вокруг святынь бога. В результате эти «ходячие идолы» заполняют места почитания Шивы; в Варанаси их можно встретить в храмах, рощах, тесных улицах — холеных, жирных, избалованных; и горе человеку, который попытается их обидеть... это может вызвать крупнейшие неприятности вплоть до насильственной смерти.

Нужно к изложенному прибавить, что в обыденной жизни божественный ореол коровы или быка часто потухает, и бог Варанаси нередко подвергается ругани и даже побоям, о чем говорят не только внимательные наблюдатели современной Индии, но упоминается и в древних памятниках⁷⁹.

Вишну располагает также своими священными животными, ими являются обезьяны. Северная Индия полна этими богами; чаще всего их чтут как представителей Ханумана, бога-обезьяны, союзника Рамы.

Нужно полагать, что обезьянопочитание является упорным пережитком очень древней народной религии, так как «Ригведа» говорит о Вришакани (обезьяна-самец), в котором есть основание видеть предка Ханумана. Трудно осмыслить, почему обезьяна сделалась предметом обоготворения, но, во всяком случае, этих четвероруких можно найти в изобилии в районах господства вишнуизма, заражающими окрестности многих храмов,

заполняющими рощи, захватывающими целые деревни и т. д. Назойливость этих животных, подсказанная естественными для них любопытством и вороватостью, иногда доходит до крайних — то смешных, то драматичных — проделок, и в этом отношении они гораздо менее удобны, чем животные Шивы.

Более яркий и импозантный колорит носит почитание змеи. Ужас, всегда внушаемый змеей народу и животным, таинственность, связанная с ее внешностью, глазами и всем видом, мрачность трущоб, где она обитает, все эти данные подготавливают широкую почву для народных эмоций, а затем и для обоготворения. Глубокая древность культа несомненна. В сказаниях Кашмира мы встречаем упоминание, что змеи были обитателями долины еще в ту пору, когда она вся была болотом, и что еще и теперь они живут в водах (особенно ключах) долины, в отношении которой они являются покровителями⁸⁰ <...> В мифологии Индии змеи являются сыновьями Кадру, олицетворения мрака, врагом которых является солнечная птица Гаруда. Обыкновенно змеи описываются, в особенности под именем Нага, в более или менее человекообразных формах и наделяются мудростью, силой и красотой. Большею частью они пребывают в глубинах океана и на дне озер или широких рек, а еще чаще в подземном мире (потале). Хотя змеи фактически только вредны, опасны и зломогущественны, так как вооружены страшнейшим ядом, но в запуганном воображении народа они прежде всего могущественны, обладают эликсиром силы и бессмертия. Глава змей и их царь — то Васуки, то Шеша — тот, который, согласно другой легенде, служит опорой вселенной и образует ложе Вишну. Отвлекаясь от этого теологического обоснования культа змеи и приближаясь более к практике змеепоклонства, мы можем в нем различать три момента: 1) прямое поклонение животному как наиболее страшному и таинственному врагу человека, 2) поклонение водам, источникам и рекам как символизирующим извивающуюся форму змеи и как жилищам ее обитания и 3) представления, связанные с мифом о борьбе света с тенью. Народ чтит змею чаще всего под первой упрощенной формой. В великом множестве местных легенд Нага является местным гением, на что указывает огромное количество собственных имен лиц, урочищ и местностей, в состав которых входит слово «нага». В чисто народном богопочитании змея имеет своих заместителей или фетишей в форме змеиных дыр, камней и т. д. В этом пантеоне богопочитания змея расширила свои божеские и силу и особенности, далеко вышедшие из теологических рамок. Особенно оригинально почитание змеи как бога, покровительствующего плодородию. Наблюдательный Корниш говорит по этому поводу: «Пока желание иметь детей является отличительной чертой народа Индии, поклонение змеям или змеиным камням останется популярным культом»⁸¹. На почве столь широкого богопочитания змеи вырос принцип уважения

(даже охранения) жизни этого животного. «Ни один правоверный индус, — говорит Терстон, — никогда не позволит себе убить змею»⁸². Суеверие углубило это правило, исключив индуса даже от косвенного участия в убийстве змей»⁸³ <...>

Большим почетом у индусов пользуется птица Гаруда, тесно связанная с культом Вишну; особенно ее чтут брахманы как хорошее предзнаменование. По словам Дюбуа⁸⁴, эта птица обычна для юга Индии, относится к семейству орлов, но небольшого сравнительно размера. Дюбуа называет Гаруду малабарским орлом; спина цвета глянцеви́то-каштанового, хвост, горло и грудь — беловатого, ноги — желтые с черным. Птица сильная, но робкая. Питается лягушками, рыбой, ящерицами, крысами, а особенно змеями... Интересна охота птицы на этих последних. Орел бросается с высоты на змею и, схватив ее когтями, быстро взвивается на большую высоту, с которой и сбрасывает свою жертву, а потом спускается и спокойно поедает убитую (или оглушенную) змею. Индусы, особенно вишнуиты, весьма чтут Гаруду и днем ее считают воскресенье; в торжественные дни кормят мясом: убитых или мертвых птиц хоронят с большой пышностью... Дюбуа с иронией замечает, что часто индус падает ниц перед Гарудой как своим богом, а этот бог только что растерзал змею — другого бога. Очень вероятно, что Гаруда как реальное существо очень рано потеряла свой первичный облик, превратясь в существо мифическое, и в этом смысле о ней уже говорят буддийские сутры (V—IV вв. до н. э.); ее же мы находим в подобном же виде в «Рамаяне» и на многих скульптурах Тибета, Бирмы, Китая и т. д. Но как мифу Гаруде кланялись и кланяются народы вне Индии, а ее жители чтут, по-видимому, настоящую Гаруду, хотя и в Индии она вкраплена в многочисленные пейзажи идолопоклонства.

Мы перечислили только наиболее привилегированных животных. Можно утвердительно сказать, что из богатейшей семьи животного мира Индии почти каждое или бог, или спутник бога, или, наконец, его символ. Даже человек становится предметом обожания, как умерший, так и живой.

Растения также играют роль в божеском пантеоне индуса. Священная смоковница (*Ficus religiosa*) признается настоящим храмом, а дупла этого колоссального дерева, согласно верованиям народа, обладают чудодейственной силой очищать грешника, который в них приютится. Большим почитанием также пользуются ямбоза, сал, тулси, особенное же обожание вызывает к себе лотос, который трактуется как образ всего живущего, всего, что распускается в прекрасные, правильные формы. Культ лотоса буддистами из Индии занесен в далекие части Восточной и Юго-Восточной Азии.

Обряды подобной религии, как индуизм, имеющей столь много предметов богопочитания, отличаются исключительным разнообразием, не поддающимся никакой систематизации. Об-

ряды изменяются вместе с богом, районом, расой, сектой, кастой, профессией. Для сельского жителя они не то что для городского, для богатого далеко не то что для бедного. Они меняются в разных деревнях, даже в разных семьях. Не говоря уже про то, что обряды будут разные в зависимости от моментов жизни: одни при рождении, другие при браке, третьи при смерти и т. д.

При исследовании обрядов приходится устанавливать прежде всего отличие публичного культа от частного. В древнем ритуале культ публичный едва признавался, фигурируя как исключение, но в религиях новобрахманского направления становится обычным явлением собираться вместе для общей молитвы и назидания. Чаще всего такие собрания совершаются около священных рощ, ручьев, местных идолов и т. п., имеющих историческую святость, часто сохранявшуюся от глубокой старины, хотя и менявшую свое имя. В этом отношении характерно, что идолы нередко бывают уцелевшими остатками от другого времени и от иной, совершенно другого колорита, религии, но простой народ, окрестив их новым именем и снабдив новыми атрибутами, несет им почести и молитву, беззаботный к созданным этим путем и историческим и религиозным несообразностям. На этой дороге преобразований многие образные памятники буддизма стали индусскими идолами, а колонны Ашоки, возвещавшие некогда высокое учение о благочестии (дхарма), превратились в линги, символ плодородия⁸⁵. К этим типам общественного культа нужно присоединить большую часть грамадеват, богов или идолов — покровителей деревни, происшедших от чисто местных преданий; вокруг этих грамадеват в разные времена совершаются моления — богатые и бедные, которые не придерживаются какого-либо постоянного устава. Отличительной чертой этого, чаще всего скромного, общественного культа является прежде всего его резко местный колорит, а отсюда довольно частая кровавость, хотя вместо человеческой крови давно проливается кровь животных, а в более близкое к нам время и эти последние все более и более заменяются какими-либо безобидными символами.

Эти местные общественные культы не только необыкновенно пестры своим содержанием и обрядами, но они часто переходят в религиозную универсальность, становясь общим местом богопочитания для нескольких религий, где представители главных религий Индии — индуисты, мусульмане, буддисты, сикхи, даже христиане — сходятся вместе и в этом общем храме молитвы молятся каждый своему богу, причем каждый молится по-своему.

Такое явление общей молитвы — фактор, политически значимый; он говорит о тех путях политики, при которых религии Индии, не сливаясь по существу и форме, могут мирно уживаться на ее огромной территории и даже ютиться иногда совершенно

рядом, а не выливаться в жестокие индуССко-мусульманские распри <...>

На указанных общих молениях брахманы фигурируют как исключение, да и вообще даже вблизи мало бывает профессионального люда — священников, монашествующих, членов священных каст, нищих и т. д.

Наконец, нужно это оттенить, экономический ущерб (трата на жертвоприношения, потеря времени...) от местных молений очень скромный: подаяния невелики — иногда поливающая и очищающая вода, полевые цветы, скромная лепешка, немного масла; моление под боком (люди сходятся из ближайшей округи), и само празднество длится немного дней, а подчас и часов.

Те обряды, которые совершаются в храмах, гораздо более пышны, сложны, а для верующих разорительны. Здесь уже, как правило, служение в храме отправляется брахманами, которые живут частью приношениями верующих, частью доходами с земель, составляющих собственность храмов, а частью побочными доходами, вытекающими из сложной организации паломничества (оповещение, содержание домов, лавок, проводников и т. д.). Как исключение во многих шиваитских святилищах Декана, особенно в лингаитских святилищах, жрецы (пуджари) часто будут не брахманами, но, по существу, они будут только простыми прислужниками храма. Даже в религиозном смысле они часто крайне невежественны, хотя знание церемониала, иногда очень сложного, налагает на них бремя громадных технических знаний, передаваемых от отца к сыну и хранимых в цикле легенд, составляющих хронику храма (махатмия). Духовный авторитет секты, поддержание реноме храма и служение высокого порядка (пастырское) принадлежат не этим храмовым служкам, а членам религиозного ордена, которые живут обычно вблизи святилища религиозной общиной. Нужно отметить, что и эти духовные руководители часто бывают довольно невежественны, но едва ли это наносит практический ущерб делу моления или престижу храмов...

Культ, в них совершающийся, не берется апеллировать к разуму посетителей, но, по свидетельству наблюдателей, он часто производит сильнейшее впечатление на их чувство, воображение и нервы⁸⁶. Существенную часть культа составляет служение идолу и храму как его жилищу. Всякий день надо подметать святилище, поддерживать огонь лампад, дающий в сумме подчас своеобразное — то жуткое, то таинственное — впечатление, звонить в колокол в определенные минуты ритуала. Особенно же много внимания вызывает к себе сам идол: его надо будить, одевать, мыть, давать ему пищу, укладывать, блюсти его сон, ублажать цветами, танцами и т. д. Этот уход за идолом и его жилищем в скромных святилищах выполняют служители храма, а в великих — для этого существует многочисленный персонал слуг, подразделяющийся на разряды различных по

достоинству ступеней, причем некоторые разряды свои функции хранят на основах глубокой наследственности.

Сказанный обыденный ритуал разнообразится праздничным. В известные дни бог, поставленный на колесницу, меняет свое местопребывание, и сотни, тысячи верующих, споря и ругаясь за места, впрягаются в этот тяжелый нескладный экипаж. Колесницу возят несколько раз (чаще семь) вокруг озера или пагоды и возвращают назад или временно перевозят бога на новое место... Певицы и танцовщицы, девадаси, т. е. служанки бога, составляют необходимую принадлежность как крупных святилищ, так и этих особых празднеств. Этот своеобразный институт, аналогичный иеродулам древней Передней Азии или (отчасти) гетерам Греции, сохранился в Индии до наших дней и особенно ярко представлен на ее Юге. Девадаси частью посвящаются богу с детства, частью набираются, и нередко насильно, во время празднеств. Их основную задачу можно было бы назвать служением богу, если бы этот сухой термин исчерпывал их гораздо более сложную роль. Свои религиозные обязанности они сопрягают с проституцией, внешне носящей религиозный характер, но отмеченной печатью очень тонкой, сложной и практически хорошо рассчитанной профессии. Если учесть, что индусское воззрение не только на эотику вообще, но и на ее формы и публичность резко расходится с нашим, то долю красивых и изящных служанок бога надо признать в высокой мере привилегированной, особенно по сравнению с судьбой обыкновенной индуски. К тому же баядерки обычно грамотны, знают несколько языков (иногда и санскрит), опытны в танцах и музыке, остроумны и живы, всегда красивы. Но когда они становятся старыми или безобразными, когда им выжигают на бедре или на груди раскаленным железом символический знак Шивы — их неблагоприятного супруга — и, выдав патент о долгом служении, выбрасывают за дверь, поручая общественной благотворительности, тогда, живя милостыней, блуждая по деревням и празднествам, одинокая и всеми забытая бывшая баядерка несравненно более несчастна, чем обыкновенная старуха, доживающая дни в кругу огромной семьи.

Как обыкновенные служения, так и праздничные крайне разнообразны и меняются, смотря по богу, местности и по значению храма <...>

К празднествам приобщаются верующие, мужчины и женщины, порознь и вместе, с учетом кастовой разницы или без учета, посредством молитв или актов поклонения и обожания, посредством участия в процессиях, в омовениях в священном пруду, находящемся чаще всего вблизи храма, а иногда внутри него, наконец, посредством даров и приношений. Иногда ряд этих молитвенных актов становится столь сложным, что он длится несколько дней, исполняется под специальным руководством жреца, и программа празднеств возвещается заранее.

Дары приносятся богам и жрецам; они состоят из денег, драгоценных вещей, драгоценных камней и земель. Приношения состоят из цветов, масла и благовоний, из пахучего дерева, из разной пищи, из животных, которым дают свободу, посвящая их богу (например, быки), или которых приносят в жертву. Дары, приносимые всенародно и вызывающие вслед за тем специальные моления, являются в значительной мере и актом честолюбия, соперничества или хвастовства богатством. Брахманы очень искусны в способах вызывать дарственное соревнование между купцами, владыками и вообще людьми, имеющими средства. Народ несет также свою лепту, конечно, ничтожную абсолютно, но в сумме вырастающую в большие капиталы, на которые безбедно живет нередко очень большая храмовая братия.

Нужно подчеркнуть, что большинство храмов, крупных, а особенно малых, не является общиндуистскими, а принадлежит сектам, и культ, совершаемый в них, всегда носит ту или иную сектантскую печать, хотя индуизм не очень исключителен в своем благочестии. Отсюда надо делать вывод, что не в храмах проявляется индуизм в его целом как общенародная религия. Такое проявление его мы наблюдаем в других формах народного благочестия, какими являются праздники и паломничества.

У индусов как народа южного и темпераментного празднества играют в жизни крупную роль: обычно эти празднества пропитаны религиозным колоритом. Всякая местность, чем-либо знаменитая теперь или славная теми или иными воспоминаниями, с нею связанными, непременно имеет свой праздник, свою мелу. На этой меле всегда найдется свое святилище, которое окажется центром внимания и потребует ряда духовных церемоний; сектантский оттенок последних не помешает, однако, окрестному населению прибыть на мелу независимо от принадлежности к той или иной секте. Среди таких празднеств имеются крупные, которые уже теряют местный характер и собирают народ с больших территорий. В зависимости от местности или провинции, а главное, традиций празднества они имеют свои особенности, в иных случаях некоторые из праздников исчезают, но те из них, которые носят печать издревле установленной обычая, оказываются очень прочными и соблюдаются почти всеми.

Праздники последней категории мы находим подробно описанными в некоторых пуранах; их хронология установлена особым, объединяющим учетом времени, и она заботливо отмечается в альманахе года. Этот индусский календарь скорее является областным, чем сектантским, так как на празднества стекается слишком пестрая в религиозном отношении народная масса, усиливающая светскую сторону увеселений; религиозная сторона является иногда только привеском к общеувеселительной. Например, весь народ участвует в увеселении холи — масленицы Индии (в марте, праздник Кришны), но в нем дни,

предшествующие и завершающие празднества, посвящаются посту и воздержаниям в честь душ усопших. То же повторяется в дни поворота солнца после зимнего солнцестояния (январь), когда дарят друг другу новогодние подарки, а скот подвергается (как некогда в Риме) известного рода очищению. Больше религиозного чувства мы найдем в празднике Дурга-пуджа (в сентябре), когда вся Бенгалия проводит десять дней в непрерывных процессиях, мимических представлениях и т. д. В Междуречье (пространство между Джамной и Гангом) торжества заменяются празднествами в честь Рамы и Ситы, также общенародного характера, причем народ увеселяется пантомимой, изображающей перипетии знаменитой брачной пары.

Бывают праздники, хотя и отмеченные сектантским характером, но которые носят общенародный характер; таковы праздник рождества Кришны (в августе) и Шива-ратри (в феврале)⁸⁷. Эти праздники собирают массы богомольцев, причем в торжествах одинаково участвуют и шиваиты и вишнуиты. Правда, обе стороны придают празднеству различные значения и связывают с ними иногда и разные традиции. Подобною же популярностью пользуется «праздник лампад» дивали (октябрь), когда бесчисленные плавучие лампы пускаются по течению рек; с этим праздником у одних связывается имя Деви, у других — Лакшми.

Многие из указанных праздников, особенно выделяющиеся светскостью или безнравственностью, осуждаются некоторыми группами верующих; но эта партия ригористов остается одинокой; народные же массы, чуждые религиозных этикета и опрятности, предаются торжествам с детской искренностью.

Рядом с великими праздниками надо поставить паломничества, которые с далеких дней истории Индии занимают большое место в религиозной жизни народа и составляют характерную особенность быта страны. Местами, вызывающими благочестивые путешествия, являются отдельные районы, озера, скалы, но преимущественно и главным образом реки. В ведийской литературе мы найдем лишь намек на эти последующие путешествия к рекам, но уже в «Махабхарате» они упоминаются с полной отчетливостью, и великая поэма перечисляет и описывает значительное число священных мест в Северной Индии, в Декане и даже на крайнем севере у священных озер Кайласа, по ту сторону гималайских снегов. В пуранах последовательно растет число святых мест, сохранивших свою известность до наших дней, с их святилищами и специальными обрядами. В этих сочинениях мы встречаем или общий очерк этой своеобразной священной географии Индии, или полные топографические описания какой-либо из этих местностей, перемешанные с легендарными дополнениями. Эти места пуран являются настоящими «путеводителями» для паломников, хотя фактически народная масса идет или по указке ходоков, или по традициям, или, наконец, подра-

жая одному из соседей, совершивших богоугодное путешествие.

Число таких центров богомолий, считая даже крупные, значительно. От озера Манасаравар (Тибет) до Рамешварама (против Цейлона) и от Дварки (западная оконечность Катхивара) до деревни Трибени (южная Бенгалия) Индия покрыта сетью привилегированных святилищ. Главное место в этой священной географии принадлежит Гангу, который является предметом почитания со времен глубокой древности⁸⁸, а со времен Будды представляет собою предмет одного из главных культов Индии. Начиная с Ганготри в Гималаях, где когда-то священная река сошла с неба, до острова Сагар (у моря) река покрыта святыми местами; из этих мест первейшее принадлежит Варанаси — «лотосу мира», городу с двумя тысячами святилищ и с 500 тысячами идолов, Иерусалиму всех сект древней и новейшей Индии. Едва ли есть в мире другой город, в котором богопочитание началось столь давно и удержалось непрерывно до последних дней. Число паломников в любой момент года редко бывает менее 30 000. Они стекаются сюда со всех углов Индии, а буддисты идут сюда из Непала, Тибета и Бирмы. Умереть и быть сожженным на берегах Ганга, особенно в Варанаси, — это пламенная мечта каждого индуса, почему сюда приносятся старики, тяжело больные, умирающие, и приносятся нередко из далеких углов. Восхваляется даже подвиг ускорения часа смерти, дабы найти себе могилу в очистительных водах реки богов.

Такой же святостью отмечены реки Нарбада, Годавари (с притоками), Кавери, Кришна, а особенно приток ее Тунгабадра, называемый Гангом Юга. Как антипод этих священных и целительных рек имеется река <Карманаса (Карамнаса)>, «губительница дел благочестия», приток Ганга (впадает близ Чаусы); эта река считается проклятой, и одной ее капли достаточно, чтобы смыть заслуги многих лет.

Религия райята. После рассмотренных форм общественного и народного богопочитания интересно задуматься над кругом тех религиозных представлений и над тем культом, которые осуществляет поселянин в своем тесном домашнем обиходе. Вопрос, несомненно, представляет для решений большие трудности, и его можно установить лишь предположительно, на основе аналогий и догадок. Райят в рамках индуизма держится довольно свободно, выходя из них часто в поле чистого анимизма. Об этом говорит его безразличие к той или иной секте при посещении святых мест, о том же свидетельствует трудность установления статистической границы между анимизмом и индуизмом. Некоторые догматы последнего — святость коровы, почитание гуру, признание необходимости паломничеств — как будто доходят до самых низов народных, но все же под гнетом нужды и темноты они бледнеют в религиозном сознании до степени случайной или подсобной повинности: пару рабочих бычков в обы-

денной жизни подвергают изнурению, а подчас и побоям, да и ласковое отношение к своим трудовым товарищам, связанное с наименованием их «братьями», скорее говорит об отношении к ним как к друзьям, а не как к богам; что касается до гуру, то та же бедность заставляет порой райята обойтись и без этого духовного вождя.

Почти несомненно, что религиозная концепция поселянина с мыслью о боге или, вернее, о богах связывает скорее картину ужасов, мести, угроз, страданий, чем картину добра, помощи, ласки или внимания. Единственно светлая стезя в религиозных упованиях райята — это надежда встретиться по смерти со своими предками, которые раньше покинули этот мир, чтобы по ту сторону, на небе, насладиться иной, более радостной и светлой жизнью, чем пройденная на земле. Но для бедняка и эта радостная идея не легко достижима: он должен сначала устроить жизнь своего умершего отца на небе путем похорон, поминок и связанных с этим ритуалов, чтобы потом, опираясь на его помощь, получить благоволение судеб — сначала здесь, а потом и там. Но повторим — эта светлая мысль только исключение. Религиозное мышление райята пропитано ужасами и опасениями; его культ направлен не в сторону улучшения перспектив жизни, не в сторону снискания благ, а в сторону предупреждения зол и угроз, которые подстерегают его <...> С этой целью он посещает святые места, а особенно старается купаться в священных реках, чтобы снискать в последних обеспечивающее влияние присущих им богов.

С моралью его религия мало имеет связи, и если райят в своей общине, а особенно касте, и держится некоторых моральных основ — правдивость, щедрость, милосердие, верность слову и т. д., — то они являются скорее отголоском кодекса семейных, общественных или кастовых обязанностей, а не религиозных. Конечно, если поселянин имеет гуру⁸⁹, т. е. наставника, то он и его семья получают от него те или иные правила морали и доброй жизни, но чаще всего бедный райят будет апеллировать к касте и панчаяту (кастовому совету), которые и внушат ему тот своеобразный нравственный кодекс, который отвечает его разумению и которого он сравнительно усердно держится. Заметим, что райят, как правило, правдив и щедр, но он не всегда руководится альтруистическими мотивами, и область его моральных обязательств редко идет за пределы его семьи или деревни.

В своем религиозном представлении он в высшей степени эклектичен. Он готов поклониться любому новому богу, который рисуется ему могущественным и на доброе и на злое; поэтому он показывает полную терпимость к другим формам религии или видам, лишь бы она не угрожала основным принципам его собственной. В результате его божественный пантеон значительно шире официального. К тем богам, о которых ему говорят его

наставники и которых он узнает в моменты посещения им священных мест, он присоединит свои местные (окружные), в деревне будет иметь своего специального (или нескольких) бога, и, наконец, блюдя анимистические пережитки, он не перестанет боготворить ряд соседящих предметов: какую-либо грубую кучу камней под тенью священного дерева, уединенный родник или ручей, мокрую лужайку, где некогда тигр загрыз человека, оригинального вида скалу и т. д. Каждый из этих богов получит свое специальное назначение и займет свое место по степени важности и почета. В своих молениях к богам райят проявит известную хозяйственность: если у него в семье случится несчастье — мелкая пропажа, болезнь и т. д., — то он обратится с просьбой к какому-либо скромному богу, например семейному или деревенскому, и на вопрос, почему он не пришел в ближайший храм или какое-либо крупное святилище, он резонно ответит, что дело не крупное и он не хочет беспокоить им слишком большого бога, — к тому же этот последний ему пригодится не раз в более серьезных невзгодах.

Обрисованная особенность религиозного мышления райята останется такою же, если он будет держаться и какой-либо иной религии, а не индуизма. Так, например, если он будет мусульманином, он мало будет знать что-либо сверх своих формальных обрядов (молитва, омовение, обрезание...), и, хотя в мечети он молится Аллаху и часто слышит формулу «Нет бога, кроме бога», но в случае посетившего его неблагополучия он все же обратится к своим старым деревенским богам как к более надежной и знакомой опоре.

Подведя итог сказанному об индуизме, придется дополнить, что его столь сложное и гибкое содержание в сферах догматических, ритуальных или символических еще более осложняется в толкованиях и уклонах исповедующих индуизм народных групп. Если в понимании интеллигентных вообще, а особенно религиозно профессиональных классов индуизм и поднимается иногда на степень типа европейской религии, очищаясь не только от анимистических придатков, но даже удаляясь от рамок идолопоклонства, то внизу, в сознании народных масс, он стоит крепко на ступенях первобытного культа с дикими и чувственно нескладными формами идолослужения и с прочно хранимой печатью анимизма. Даже образованные туземцы по разным мотивам не любят вдаваться в критику исповедуемой народом религии и официально фигурируют как ее верные адепты <...>

Во всяком случае, индуизм пестр и сложен как по своему существу, так и особенно по отражению его в многогранной призме народного сознания. С этим обстоятельством связан ответ на больной и часто трактуемый вопрос о единстве (или возможном единстве) Индии. Возражая тем людям, которые считали Индию лишь «континентом» или «множеством стран», но не «страною», отрицали народ Индии как нацию — словом, не

признавали народного или религиозно-правового единства Индии, защитники последнего приводили много данных: совпадение политических идеалов, наличность исторических традиций и т. д. и, между прочим, индуизм как основной угол народного мирозерцания, господствующий во всех углах Индии и вяжущий ее народы одной цепью дум, чувствований и настроений. Представленный выше обзор индуизма не располагает особенно к такому выводу. Правда, в деле защиты самого себя и самосохранения на всей территории Индии индуизм оказался очень сильным: он поборол в свое время буддизм и вытеснил его за снежную линию Гималаев, блестяще справился с исламом и без труда выдерживает натиск христианства; в некоторые моменты истории Индии, как, например, во время великого восстания сипаев, индуизм оказался очень сильным стимулом для широкой и страстной борьбы с англичанами. Все это так, но тем не менее природа индуизма слишком сложна и гибка, он представляет собою скорее систему религиозную, чем религию, он далеко не так монолитен, как ислам, а отсюда в его существе помимо наличности соединяющих элементов есть много и материала разъединяющего. Его гибкость и приспособляемость слишком сильна, а через это индуизм лишен силы массового напора, инерции массового сопротивления. Присущее ему сектантство, хотя и стушевываемое в моменты больших праздников, все же таит в себе угрозу религиозного разъединения в нужные исторические моменты. Кроме того, индуизм слишком примитивен по своей конструкции, и он едва ли в силах зажечь искренним огнем просвещенную часть народа, которая, естественно, в дальнейшем должна нарастать, сохраняя с тем большим основанием руководство народными массами. Наконец, в содержании индуизма слишком мало политического колорита, мало элемента борьбы, он много впитал от буддизма, он слишком метафизичен, пассивен и дрябл. Как орудие борьбы он не похож на сжатый плотно кулак, а, скорее, напоминает растопыренные пальцы <...>

ИСЛАМ

Переходим к религии, занимающей по численности представителей второе место в Индии <...> Мусульманство нашло себе доступ в пределы Индии очень рано, например на Малабарский берег или в Синд в начале VIII в., но первое реальное (массовое) надвижение ислама, а вместе с этим и столкновение его с индуизмом имело место на закате X в. Набеги Махмуда Газневи, хотя они в конце концов ограничились захватом лишь Пенджаба, имели целью не столько, может быть, захват территории, сколько сокрушение предметов богослужения (идолов, скульптуры, храмов) и ограбление святилищ и городов. И только уже в конце XII столетия Мухаммаду Гури удалось свергнуть индусские династии Дели и Канауджа, чем он и открыл дорогу

мусульманскому владычеству. Для истории религии наиболее важным результатом этого завоевания было то обстоятельство, что временное сокрушение раджпутских государств вызвало расселение кланов по всей Индии, из которых некоторые переселились в Раджпутану, которая сделалась потом цитаделью индуизма в Северной Индии. Другие кланы были оттеснены вниз по долине Ганга и сделались старшинами деревень или волостей, или даже крупных районов, которыми и поныне владеют их потомки в Ауде, Бихаре и низовьях реки <...>

В течение пяти веков, протекших между рейдами Махмуда Газневи и окончательным установлением империи Великих Моголов, буддизм и индуизм понесли тяжелые удары в форме войн, грабежей и специальных преследований со стороны суровых воинов из Средней Азии, признававших для себя богоугодным делом убивать слугителей чужих алтарей и разрушать храмы неверных. Но наследственный, а главное, систематический прозелитизм, по-видимому, был чужд этим завоевателям, исключая какого-либо фанатика-солдата вроде Сикандара Лоди. Положение ранних мусульманских династий было еще слишком ненадежно, чтобы решиться на широкую пропаганду. Даже в пору первых Моголов императоры были слишком индифферентны к духовным вопросам, слишком были поглощены задачами по завоеванию и администрации, чтобы взять на себя еще задачу серьезного прозелитизма. Их власть в значительной мере зависела от связи с раджпутскими владыками; туземные принцессы, на которых они женились, внося струю индусской крови в <шахскую династию>, создавали терпимость к индуизму. И только в последние годы существования империи, когда власть оказалась в руках фанатичного Аурангзеба, мы много слышали о преследовании и насильном обращении в мусульманство. В Южной Индии мусульманские владыки были более терпимы к своим подданным с единственным исключением в лице Типу Султана, но история показала, что политика последнего не оставила по себе реальных следов: в Майсуре в настоящее время только 5% населения мусульмане. Маратхи, по-видимому, следовали традициям мусульманской династии Биджапура и, со своей стороны, относились к вражеской религии примирительно.

Наблюдая ныне распространение ислама по Индии, мы найдем его по преимуществу в тех районах, где завоеватели, прибывшие из Средней Азии, осели не только в качестве политических властителей, но и как владельцы захваченной земли. Число мусульман не так велико в районах бывших столиц — Дели и Агры, так как они столкнулись здесь с хорошо организованными индусскими племенами. В Пенджабе, не считая специальных этнических условий северо-западной границы, мусульмане резко доминируют в западной и южной частях, омываемых Индом и его притоками, но не в восточных округах, всегда тяготевших

к Дели. В Кашмире подавляющая часть населения — мусульмане, вероятно потому, что со времени введения ислама в XIV в. и до конца XVI в. страна управлялась мусульманскими властями, а после завоевания ее Акбаром (конец XVI в.) Кашмир является излюбленной летней резиденцией двора. После падения империи Великих Моголов Кашмир попал во власть афганцев, исключительно ревностных мусульман, и только в 1819 г. власть над Кашмиром вернулась после пяти столетий в руки индуасской династии. Следуя далее на восток, мы найдем, что индуизм остался неприкосновенным на склонах Гималаев (их армии Моголов никогда не занимали), в стране к югу от Джамны, где правили неукротимые бунделы, и, наконец, вдоль границы с Раджпутаной, где индуизм отстаивали наиболее сильные и объединенные раджпутские кланы. И только в Ауде и восточных районах Соединенных провинций ислам сделал более значительный прогресс (теперь 14% населения), так как здесь он встретил население, лишь недавно ставшее религиозно однородным, и на него скоро повлияли расселившиеся оазисами мусульманские колонии. Наконец, в Бенгалии ислам оказывается ныне представленным очень сильно — 54% населения. Это нужно объяснять тем, что Бенгалия издавна была слабо индуизирована, так как прослойка арийского элемента в ней всегда была ничтожна; к тому же к моменту прихода мусульман она была еще страной чисто буддийской. Но буддизм в этот момент обнаружил всю свою политическую и боевую беспомощность — монахи и духовные панически бежали в горы, народная масса, покинутая руководителями, без труда перешла в ислам.

Ислам в Индии как религия носит крайне консервативный характер, располагает простым и отчетливым обиходом и вообще мало отличен от ислама других прилегающих стран, однако при внимательном подходе можно подметить, что индуизм, особенно в земледельческих районах, оказал на него несомненное влияние. Принявши в свое лоно отступников от индуизма, ислам вместе с ними воспринял и некоторые обряды и даже воззрения, отличающие его от первичного арабийского и даже среднеазиатского мусульманства. С годами прозелитский пыл первых завоевателей остыл, обе религии научились жить рядом друг с другом, и, хотя мусульманин наших дней никогда не в силах побороть в себе чувство презрения к вере идолопоклонников-соседей, все же он пришел к выводу, что последняя не может быть уничтожена путем преследования. От индуизма ислам воспринял много демонологии, веру в колдовства и поклонение умершим пирам или святым. Земледелец-мусульманин наших дней нередко пользуется индуистом-астрологом, чтобы наметить счастливый день для брака, он не отказывается помолиться также и богу деревни о даровании сына своей жене. Все это тем более естественно, что обращение в ислам, если оно случается, происходит в среде низших каст, всегда сохраняющих и при пе-

реходе в новую религию своих старых богов. Представляя собою наиболее демократическую религию в мире, ислам искренно приветствует даже самого низкокастового человека, ищущего в лоне новой веры более человеческих и равных взаимоотношений, и при этом он не всегда доглядит, с какой степенью искренности и полнотою признания неопит становится поклонником Аллаха.

Не избегал ислам и влияния анимизма, как об этом было упомянуто выше. Наиболее замечательным примером слияния ислама и анимизма являются панчпиры Бенгалии и Соединенных Провинций⁹⁰. Пять небольших кучек из глины, поставленных в углу дома или под священным деревом деревни, образуют алтарь этого пятиябожия; жрецом всегда будет член какой-либо из низших каст.

Секты ислама. Главные секты ислама сунни и шия. Сектантство выросло в первое столетие после смерти пророка. Сунниты, или традиционалисты, признают сунну, или сборник традиций, как авторитет, сопутствующий Корану или дополняющий его, — взгляд, отвергаемый шиитами⁹¹. Последние признают имамат, т. е. временное духовное руководство верующими, что по божественному праву принадлежит Али и его потомкам через Хасана и Хусейна, несчастных внуков пророка. Отсюда, естественно, шииты отвергают как узурпаторов первых трех имамов — Абу-Бекра, Омара и Османа, почитаемых суннитами... Шииты ежегодно празднуют мухаррам в память мученической кончины Али и его двух сыновей, между тем как сунниты празднуют лишь десятый день праздника и не признают тазию («траур»), т. е. представления могил мучеников, с которыми шииты ходят в процессии. Сунниты преобладают в Турции, Индии, нашем Туркестане; шииты — в Персии. Имеется наблюдение, что шиитское движение наиболее сильно там, где в населении меньше арабской крови, почему шиизм определяется как арийский протест против господства семитов. Теперь этот взгляд значительно потерял старый интерес и прочность. Главными гнездами шиизма в Индии являются Лакхнау и Хайдарабад⁹². Сунниты Индии — ханифитского толка.

Меньшие секты ислама. Отчетливый, кристаллически ясный монотеизм ислама гораздо менее располагает к сектантству, чем многобогий эклектический индуизм. Сектантское движение в исламе идет обычно по двум линиям: оно или пуританское, или пиетическое (возвышенное благочестие).

Типом первого класса является секта ваххабитов, основанная Мухаммадом ибн-Абдулом Ваххаби из Неджда в Аравии в конце первой половины XVIII столетия. Это была попытка восстановить первичные линии ислама⁹³, испорченные, по мысли основателя секты, в вихре мирового завоевания. Эта новая доктрина была внесена в Индию Сайид Ахмад-шахом, который в 1826 г. провозгласил джихад (священную войну) против сик-

хов и основал на северо-западной границе колонию фанатиков, причинившую немало хлопот англичанам. Ваххабиты признают шесть книг традиций, как они собраны суннитами, но отвергают толкование церковных теологов и требуют свободы совести и права индивидуального толкования. Ваххабиты строго настаивают на единстве бога, каковое, как они говорят, подвержено опасности практикой почитания личности пророка, имамов и святых. Поэтому они осуждают паломничество к святым местам. Они не признают употребления четок и считают курение табака противозаконным. С политической точки зрения наиболее опасной <для англичан> доктриной секты является взгляд, что Индия — дару-ль харб, т. е. «страна войны», и что поднять войну против ее властителей есть дело религиозного долга. Много недоразумений возникло на почве этого воззрения. Еще недавно считали этот будирующий элемент ваххабитского мирозерцания отмирающим, но последние события, следовавшие после <первой> мировой войны, вновь пробудили его жизненность. В Бенгалии секта носит более мирный характер, и здесь реформаторы, называющие себя мухаммады или ахль-и-хади («последователи традиций»), устремляют свои усилия преимущественно к удалению суеверных обычаев, не санкционированных Кораном, и ко внедрению истинных правил веры. По существу, это стремление надо назвать кристаллизацией ислама от индусских примесей и проведением более острой границы между обеими религиями, особенно в народных низах.

Второе сектантское движение приняло форму суфизма. Это течение в мусульманстве, которое включает в себе, с одной стороны, строгое правоверие мусульманского монаха («вернейший блюститель сунны»), а с другой — значительные приатки мистицизма («экстатическое единение с богом») и пантеизма, должно было в Индии, стране брахманских философий и буддизма, найти себе очень подходящую почву. Недаром некоторые ученые склонны были как возникновение суфизма, так и его развитие связывать с влиянием Индии вообще и буддизма в частности.

Профессор Пальмар определяет суфизм как странное «сочетание пантеизма ариев и сурового монотеизма семитов-завоевателей, имеющее задачей повести людей к созерцанию духовных вещей путем пробуждения их эмоций. Узлом этой системы является идея, что человеческая душа есть эманация божества и она постоянно ищет и жаждет соединения с источником своего происхождения. Экстаз есть средство, которым достигается более близкое общение, а воссоединение с божеством должно быть последним венцом достижений». Эти доктрины с большими или меньшими вариантами на практике принимаются руководящими суфийскими орденами — чиштие и кадирие. Вне их стоят бешара, или неправовверные ордена, которые, хотя и называют себя мусульманами, все же ведут жизнь, не держась правил ка-

кой-либо определенной религии. Из их среды выдвигаются наиболее отчаянные из мусульманских фанатиков.

В народных низах Индии суфизм выражается в форме факирства, нищенства, дервишества и т. д., теряющего подчас свою теологическую основу и сливающегося очень часто с аналогичными группами и отбросами индуcского сектантства. Недаром слово «факир», означающее мусульманского религиозного нищего, перенесено также и на индуcского так называемого йоги, или тапасвина, т. е. аскета. Очень часто в Индии население относится к этим отбросам суфизма с презрением, так как многие из них ведут крайне грязный и грубый образ жизни, отталкивая от себя индуcов своим цинизмом и особенно обязательным безбрачием <...>

Интересными фазами в развитии мусульманства в Индии являются мопла, бохра и ходжа. Первые, иначе называемые мапилла, живут на Малабаре в количестве почти миллиона. Считают, что они потомки арабских эмигрантов, высадившихся на западном берегу в III в. хиджры <...>

Бохра, или «торговцы», Западной Индии распадаются на две группы — купеческую ветвь, в основе шия исмаилитской секты, и землевладельческую, которая обычно суннитская. Обе ветви являются индуcами, обращенными в ислам Абдуллой, арабским миссионером, высадившимся в стране в XI в. В торговой ветви додибохра представляют собою тип пылких сектантов, которые решительно восстают против суннитов и других мусульман, не принадлежащих к их секте; что касается до землевладельческой ветви, то она в последнее время подпала под сильное влияние учения ваххабитов. Ходжа — «почетно обращенные», также секта исмаилитов, ведут свое происхождение от Хасана ибн-Саббаха — учителя исмаилитов XI в., известного крестоносцам под именем «горного старца», относительно которого сохранилось много легенд.

Секта исмаилитов претерпела много гонений во время монгольского нашествия, и ее последователи были отброшены во все стороны, скрываясь от преследований в горных трущобах периферий (горы Сирии, Памира, Гиндукуш, западное побережье Индии, даже Восточная Африка). В этих отдельных районах исмаилиты нашли своих учителей, внесших в секту известные варианты. Тем не менее в новейшее время исмаилиты, несмотря на их разбросанность, и притом иногда очень мелкими группами, нашли своего главу, известного Ага-хана, живущего в Бомбее и очень преданного британцам. Ходжа — очень энергичные торговцы на западном берегу Индии и в Восточной Африке.

Наиболее горячую и нервную форму получило сектантство ислама Индии в виде секты ахмадие, имеющей свою главную квартиру в Пенджабе. Лидер этой секты мулла Гулам Ахмад <Каднани> в своем манифесте заявлял притязания на двойни-

ка спасителя христиан, провозглашая себя Махди, или Мессией, ожидаемого одинаково христианами и мусульманами и, наконец, отвечая настроению индуистов, говорил о себе как о последней аватаре <Вишну>. Коран для него все же оставался хранилищем всех знаний. «Второе пришествие,— говорил он,— не за горами». Как будто не одобряя священной войны, он, говорят, резко проповедовал против христианства, индуизма, шиизма и движения в пользу английского образования.

< * * * >

Современные течения ислама заслуживают большого внимания, но основной их фон еще недостаточно ясен. В Северной Индии уже с русско-японской войны наблюдается явное оживление религиозных тенденций в направлении роста религиозного обучения юношества и перевода священных книг ислама на местное наречие; дешевые издания этих переводов широко рассылаются по округам. В связи с этим среди высших мусульманских классов возникло стремление к образованию, особенно ярким отражением которого явилось основание англо-восточного колледжа⁹⁴ в Алигархе; в нем нашла приют прогрессивная часть ислама, борющаяся с мусульманским фанатизмом и идущая навстречу наукам Запада.

Огромное влияние на настроения мусульман в Индии оказала мировая война 1914—1918 гг. В первой половине ее (и перед ее началом) немецкая агентура, докатившаяся и до Индии⁹⁵, стремилась пробудить среди мусульман Азии чувство панисламизма, направленного своим острием против англичан. По-видимому, результаты пропаганды были не особенно велики, но как предпосылка к последующему они сыграли свою роль. Годы 1919—1920, особенно первый, оказались годами сильных народных движений в Пенджабе, в основе которых религиозное чувство фигурировало в качестве дополняющего слагаемого или, скорее, в качестве фитиля, бросаемого в пороховой погреб. По этому поводу можно высказать то предположение, что в годы мировой войны мусульмане Индии находились в состоянии особенного боевого подъема, который давно уже, казалось, не имел шансов на оживление; конечные же результаты войны, сказавшиеся в «унижении и изгнании халифа правоверных», уже резко взбудоражили мусульманские народные массы и пробудили так называемое халифатское движение. Последнее давало о себе сильно знать в ближайшие четыре года. Наиболее характерными отражениями этого движения были «хаджерат» (выход) 30 000 мусульман из пределов Индии на защиту прав поруганного халифа и восстание мопла в 1921 г. Движение создало особую организацию, так называемый Центральный халифатский комитет в Индии, поставивший себе задачей не только бороться за право и неприкосновенность халифата, но и «создать братские отношения между мусульманами, живущими в других

странах». Другая организация, Мусульманская лига (основанная в 1906 г.), явилась, как и Алигархский колледж, проводницей передового мусульманства и защитницей его прав, выделяя скорее национально-политический, чем религиозный момент.

Как показали дальнейшие события, подъем мусульманства не падал, но лишь менял форму своего проявления. Потеряв извне стимулы для движения и реагирования, он направился внутрь и сказался в возобновлении старой борьбы между индуизмом и исламом, ниспадая часто до низкой ее формы, т. е. народных столкновений в дни празднеств между «обожателями коров» (индуисты) и «пожирателями коров». 1921 год явился кульминационным годом таких столкновений, давшим значительную цифру убитых, а особенно раненых. Это нужно объяснить, между прочим, и тем, что в этом году были открыты новые советы по реформе Монтегю — Челмсфорда, которые вместе с первыми подсчетами переписи 1921 г. явились резкими толчками, пробудившими индусско-мусульманскую распрю и оживившими пыл мусульман. Реформы показали, что для политической борьбы мусульмане и слабы числом и особенно не подготовлены культурно, что внесло много элементов горечи и зависти в их настроение, а перепись 1921 г. демонстрировала перед индусами, что они с годами количественно убывают по сравнению с мусульманами, причем индусская община торопливо решила, что «это надо приписать» упорной и широко ведомой пропаганде со стороны ислама, отторгающей в свое лоно представителей индуизма. В результате мы видим уход Мусульманской лиги, а особенно Халифатского комитета от Национального конгресса, с которым первая несколько лет говорила одним общенациональным языком⁹⁶, а среди индусов мы видим паниндусские течения, в форме движения шуддхи, поставившего себе задачей отторжение назад в индуизм раджпутов-малкана и низших каст, <перешедших некогда в ислам>, и движения сангатхан, направленного к привитию индусской молодежи физических, а отчасти и военных упражнений, чтобы они могли «защитить самих себя».

Все указанные течения <...> свидетельствуют, что ислам живет волнами большого подъема и чисто боевого настроения. Что в этом случае возможна поддерживающая и руководящая рука англичан, которым так страшна объединенная Индия, в этом едва ли можно сомневаться, но и эту руку нельзя же переоценивать в смысле беспредельной дальновидности и могущества. Приходится, не пытаясь углубляться в причины явления, констатировать в Индии подъем мусульманства, притом подъем, имеющий широкую базу, если угодно культурный, не похожий на старые фанатические вспышки гази, руководимые новоявленным пророком. Факт, говорящий о жизненности ислама в Индии и о его крупной роли как политического фактора еще и в наши дни.

Третьей религией Индии по числу представителей является буддизм <...> 300 тыс. <буддистов по переписи 1921 г.> разбросаны: по северной и северо-восточной границе Бенгалии (свыше 250 тыс.), в Ассаме, в округах Пенджаба — Спити, Лахул, Канавар — и на низких склонах Гималаев, где в населении преобладает тибетский элемент. Еще на наших глазах можно видеть, как у границ Бенгалии буддизм постепенно сдает свои позиции перед индуизмом или исламом. В Непале буддизм представлен еще довольно сильно, несмотря на упорную оппозицию со стороны правящей индусской династии, но он также, несомненно, идет на убыль. Общее впечатление от современного географического распределения буддистов такое, что их религию какой-то центробежной силой отбросило от основной территории к ее периферии на севере и северо-востоке <...>

Слабая распространенность буддизма в Индии и малая оригинальность его в народных низах по сравнению его с другими религиями могли бы нас освободить от изложения истории и основ старого буддизма, но научный интерес, столь сильно и упорно с ним связанный, его влияние на другие религии и множество путаниц и ошибок, существующих относительно буддизма в обществе, заставляет нас несколько расширить масштаб нашего изложения...

Изложить буддизм, отвлекаясь от личности его основателя, невозможно, так как эта личность помимо воли самого учителя в последующем развитии религии, дойдя до стадии обоготворенности, сделалась сердцевиной культа и тем восполнила первичные недочеты буддизма, который, представляя собою скорее всего нравственную систему, был так мало доступен и привлекателен для широкой народной массы.

В конце VI в. до н. э. в роде Шакьев, одного из многих кшатрийских кланов, у сына небольшого князя или начальника группы деревень, расположенных в богатых холмистых пространствах последнего яруса Гималаев, родился ребенок Сиддхартха⁹⁷; местом его рождения был город Капилавасту.

Теперь уже с достаточной отчетливостью установлено в науке, что Будда не миф, а историческое лицо, хотя жизнь его окружена массой легенд и украшений, совершенно затмивших и, мы бы сказали, профанировавших скромную и тихую фигуру основателя религии. История жизни Будды много раз рассказывалась и прозой и стихами, и ее этапы общеизвестны. В юных годах он испытал все те радости и наслаждения, которые могла ему доставить «чувственная» сторона жизни. Но «внезапно» его чувство было потрясено глубоким сознанием пустоты человеческой жизни, а выход из следовавших внутренних терзаний для того времени был один, и Будда ему последовал; он сделался йогом, или странствующим аскетом. На этой ступени спасе-

ния задача Будды, как всякого индусского аскета, сводилась к обузданию страстей, выливавшемуся в формы тяжелого подвижничества, к выработке характера, а в общем к личному спасению, а не к спасению других людей. Но вновь «внезапно», после исключительных подвигов аскетизма, вчерашний аскет становится Буддой, «просветленным» и теперь намечает новую дорогу спасения, совершенно расхोдившуюся с общим взглядом тех дней, который в механическом пользовании культа и формул, непрерывном от колыбели до смерти, видел источник и способ человеческого спасения. С этого момента Будда возвещает четыре возвышенные истины:

- 1) Скорбность существования.
- 2) Причина скорби — желание удовлетворения, всегда возобновляемое, но никогда не удовлетворяемое.
- 3) Уничтожение или уклонение от желания.
- 4) Пути к достижению уничтожения желания.

Для избежания скорбей жизни и для достижения покоя, познания, нирваны Будда возвестил святой восьмичленный путь: истинная вера, истинная решимость, истинное слово, истинное дело, истинная жизнь, истинная мысль, истинные помыслы и истинное созерцание.

Таково было евангелие, которое проповедовал Будда в течение сорока пяти лет, блуждая по Магадхе (современный Бихар) и в окрестностях Варанаси. Хронология жизни учителя страдает многими неясностями. По-видимому, Будда достиг глубокой старости (88 лет) и умер около 486 г. до н. э.

Религия Будды не представляет собою столь резкого шага в религиозном мышлении народа Индии, как это мы наблюдаем на примере других религий, например ислама. Будда был органически связан с господствовавшим в его время брахманизмом и создал просто своеобразную секту, не более. Многие, что привыкли считать чисто буддийским (монашество, этика, ахимса, т. е. непричинение зла, нирвана), имело старые и глубокие корни в брахманизме; даже терминологию Будде не пришлось придумывать: она была у него под рукой в богатом лексиконе религиозных и философских трактатов древней Индии. Вообще, появление Будды не представляло ничего такого, что могло бы показаться его современникам чем-то необыкновенным.

На первых порах основанная Буддой религия не представляла собою религии в общепринятом смысле слова. Это была, в наиболее ранней форме, просто монастырская община, орден нищенствующих братьев, вроде доминиканцев или францисканцев. И это не было новшеством для Индии. В ней, еще задолго до появления Будды, установились формы и внешняя техника, подобная монашеской жизни; религиозному сознанию индусов монашеский орден давно уже представлялся необходимой формой, в которой могла найти свое место жизнь личностей, соединенных общим стремлением к искуплению. Этот чисто монашес-

кий облик начальной общины Будды был настолько профессионален, что светские люди в круг новых религиозных понятий втягивались очень слабо, и размер их обязанностей, с этим связанных, был обычно самый скромный. Новые наставники претендовали только на высшее духовное руководство, а домашние религиозные нужды, связанные с рождением, браком или смертью, выполняли по-старому брахманские жрецы. Будда дал только начала морали и нового миропонимания, звал пока немногих, и во всяком случае не детей и не простой люд, а связывал их старыми формами монастырского общения и дисциплины, технически не придумывая ничего нового. Буддизм лишь потом, много позже, создал ритуал, литургику, нужные молитвословия... словом, культ, заполнив его своими богами и идолами.

Правда, на фоне развитого к тому времени брахманизма с его исключительным аристократизмом жрецов, с отброшенной в социальную пропасть народной массой, со священным языком, для нее совершенно уже непонятным, — словом, на фоне слишком выпукло и резко построенных классовых контрастов учение Будды являлось по духу как бы новым толкованием задач и судьбы людей, оно, говоря о милосердии, воздержании от страстей и высоте всепримиряющего духа, тем самым апеллировало ко всем людям без различия, всех равняло. Довольно было уже того, что предание приписывало Будде такие слова: «Я приказываю, ученики, чтобы каждый учил на своем языке»⁹⁸. И Будда проповедовал не на санскрите, а на наречии восточного Индустана, т. е. на местном языке.

Но демократизм первых шагов Будды не должен быть преувеличен. Первыми его учениками не были рыбаки, мытари и нищие, а люди привилегированные и даже образованные. Среди них мы находим двух брахманов (Шарипутру и Маудгальяну), его двоюродного брата Ананду (значит, лицо княжеского рода), Рахулу — сына Будды, Девадатту, его двоюродного брата и т. п. Некоторый контраст среди этого привилегированного кружка как будто представлял собою Упали, служивший ранее цирюльником у «благородных Шакьев», но не нужно забывать, что роль цирюльника при князьях как лица доверенного была не из низких (не ниже какого-нибудь «стольника», «спальника», «стремянного»), да и Упали, которого священные тексты много раз называют «первым учителем духовных правил», вероятно, был не лишен образования. Среди последователей Будды также фигурируют дети богатых купцов и высокопоставленных городских чиновников, как, например, Джаса, т. е. люди высокого положения, получившие соответствующее воспитание.

Вообще, довольно часто встречаемый взгляд, приписывающий Будде роль социального реформатора, разбившего узы кастового устройства⁹⁹, давшего приют нищим и угнетенным в основанном им духовном царстве, к сожалению, не подтверждается

конечными итогами истории. Фактически каста ко времени возникновения буддизма была развита лишь в районах, захваченных проповедью самого Шакьямуни, а в более поздние годы, когда буддизм начал свою миссионерскую карьеру, он имел дело с районами, куда каста еще не проникла или только что проникала.

Хороши по этому вопросу слова Г. Ольденберга: «Когда говорят о демократическом элементе в буддизме, то нужно, во всяком случае, помнить, что ему была чужда всякая мысль о какой бы то ни было реформе государственной жизни, всякая фантазия, направленная на основание земного идеального царства, благочестивой утопии. В Индии не существовало ничего подобного социальным движениям. Душе Будды чужда была та страстность, без которой никто не может быть борцом за угнетенных против угнетателей. Пусть государство и общество остаются такими же, как и прежде,— благочестивый монах, отрекшийся от мира, не принимает никакого участия в заботах и деятельности людей. Каста для него самого не имеет значения, потому что все земное его более не касается; но ему и в голову не приходит бороться за уничтожение каст или за смягчение их суровых предписаний относительно людей, оставшихся в светском сословии»¹⁰⁰. Правда, Будда неоднократно в своих беседах теоретически разбивал идею о касте (особенно о брахманстве), приводя биологические (в особенности) и этические соображения; в свое общество он принимал всех без разбора (рабов — с согласия господ), но решительно, по соображениям очень разумной политики, Будда не выступал ни против социального порядка, ни против каст... он просто уходил от касты¹⁰¹.

Даже этика буддизма не была всецело творением учителя. Брахманская метафизика давно предупредила буддизм как в идеях, так и в словах. Уже во время появления «Шатапатха-брахманы» («Брахманы ста путей»), созданной в той же местности, что и буддизм, мы находим набросок учения Будды. Здесь много той же самой терминологии, которую мы позднее найдем в буддизме, а среди проповедников упоминается Гаутама, фамильное прозвище Шакьев, племени Будды. Правила, которые учитель обозначал словами «истины» и «пути», были в значительной степени обычны для брахманских писателей по этике. Неприкосновенность жизни животного (ахимса) — древнее верование народа Индии, возникшее непосредственно из идеи переселения душ, которая связывает в одну непрерывную цепь все живые существа — богов и демонов, людей и животных <...>

В теологии и психологии буддизм игнорировал спекулятивные итоги прежних духовных мыслителей. Будда не отрицает существования бога, он просто уклоняется от решения вопроса. Он предоставляет жрецам отвращать гнев богов или вымали-

вать у них награды, на его взгляд не имеющие цены. Его точка зрения в этих вопросах — безразличие светского человека. В области метафизики опять-таки его не трогают вопросы происхождения вещей или их конечная судьба ¹⁰²; он принимает их как данные. Он более занят практической задачей спасения. Он избегает вопрос о сверхъестественном Создателе, объясняя Вселенную как Волю и Идею и ставя карму, или этическую доктрину о возмездии, на место контролирующего разума Божества. Как философская система буддизм непосредственно примыкает к веданте, но предшествует ли он санкхье или находится в середине, этот вопрос еще туманен.

Путь спасения, намечаемый Буддой, отличается как от пути брахманов, так и от такового же джайнов. Хопкинс ¹⁰³ говорит: «Знание является мудростью брахманов, аскетизм — мудрость джайнов; чистота и любовь — наипервая из мудростей буддиста». И здесь буддизм не вступал в конфликт с другими религиями своего времени. Обе системы — брахманизм и буддизм — существовали рядом около 14 столетий после смерти учителя. Некоторые правители и некоторые эпохи были по преимуществу буддийскими, но историческая очевидность о непрерывном сожительстве брахманизма рядом с буддизмом со времен Александра Македонского (327 г. до н. э.) является решающей.

Ученые часто ставили вопрос, каким образом столь пессимистическая религия, как буддизм, столь туманная по своему содержанию и потому столь мало доступная массе, все же снизкала энтузиазм народа Индии. Все, что она предлагала наиболее осязаемого, — это было отрицание существования души ¹⁰⁴, во-первых, и игнорирование вопроса об уничтожении жизни путем постановки для верующего вопроса о нирване, во-вторых; последнее для учителя означало освобождение от чувственных условий существования, без чего, согласно тайне кармы, было бы возобновлено индивидуальное существование, т. е., иначе говоря, цепь страданий ¹⁰⁵. Не входя в подробности вопроса, упомянем только общий ответ авторитетов на вопрос о причинах успеха буддизма.

Новая религия несла с собою весть об освобождении от брахманского закона жертвоприношений, отчасти заменив их ступенями морально-духовных достижений. Постепенно начатый среди сословия кшатриев по преимуществу, буддизм спустился к массе, давая возможность духовного мира всякому человеку независимо от его племени или касты. Являясь в основе религий страдания и искупления, буддизм удачно отвечал основному настроению мечтательно-печального населения Индии. «Буддийские положения, — говорит Ольденберг, — о страдании всего скоропроходящего суть резкое выражение этих настроений индийского народа, и комментарий к этому выражению записан не в одной речи в Бенаресе и не в одних изречениях „Дхаммапады“, он начертан неизгладимыми чертами во всей страдальческой

истории этого несчастного народа»¹⁰⁶. Но, быть может, более всего популярность религии покоилась на обаятельной личности Учителя, жизнь которого протекала в активном «излиянии добра» и вокруг имени которого постепенно сосредоточился узел наиболее трогательных легенд. После того как буддизм с ходом истории прошел через орбиты влияний зороастризма, гностицизма и христианства, Будда стал рассматриваться верующими как существо божественное, совершенства которого стали теперь предметом размышлений, стал Спасителем, к которому потекло обожание. Это было новое течение, совершенно чуждое духу старого буддизма, но, видимо, подпираемое снизу духовным искательством масс, так как и реформированный брахманизм должен был стать на тот же путь конкретного богопочитания, упавшего в индуизме до степени грубого идолопоклонства.

Сила и устойчивость буддизма значительно зависели от сангхи, или товарищества, членов монашеского ордена. Это был институт, чуждый брахманизму, хотя и не Индии вообще, крайне своеобразный коллектив, не имевший видимого главы, но руководимый невидимым главою в лице учения и правил, возведенных Буддой¹⁰⁷.

Со смертью Будды эта община сделалась единственной видимой носителем идеи, раньше воплощенной в Будде, единственной обладательницей «искупительной истины». Ее устройство, по-видимому, усложнялось постепенно. Во всяком случае, во времена Ашоки (ок. 273—236 гг. до н. э.) мы находим хорошо организованный коллектив, владеющий каноническими книгами. На ряде собраний община выработала сложную систему морали, ритуала и правил, начиная с простых правил общежития для монастырей. Они, как всегда, с годами становились более и более сложными, и старый, краткий перечень дисциплины для монахов, набросанный после смерти основателя, стал позднее сложным и тягостным. С веками правила стали даже более жесткими, чем в брахманской кастовой системе, и вылились в конце концов в форму рокового гнета против всякой духовной независимости.

История буддийских синодов, являющихся цементирующим фактором в развитии буддизма, довольно темна и вся переплетена легендами. Поворотным пунктом в истории буддизма является III век до н. э., когда в Северной Индии политическая обстановка вызвала к жизни огромную военную монархию Маурьев, которая во время Ашоки распространила свои границы далеко за пределы влияния брахманизма. Монархия явилась созданием авантюриста Чандрагупты, человека низкого происхождения (традиция считала его шудрой). Необходимы были какие-то иные скрепы для нового государственного организма, и династия должна была воспользоваться тою религией, цели которой были широкого (космополитического) размаха и захватывали в свои тенета людей разных рас, пониманий и положе-

ний. Исключительность индуизма не отвечала задачам политического момента, и буддизм при Ашоке сделался государственной религией. Едва ли поглощение буддизма политической жизнью было для него удачей, как для религии; возрастая в мировом влиянии, он, естественно, падал в своем духовно-воспитательном содержании. По всей видимости, на период 200—100 гг. до н. э. выпадает наиболее успешная пропаганда буддизма¹⁰⁸. С этим же периодом связано появление изображений Будды, искусство, начатое в Пенджабе, может быть, под влиянием греков¹⁰⁹, но позднее сильно усвоенное индуистами и джайнами для украшения их многочисленных храмов.

Преобразование местного культа в мировую религию было делом почти одного Ашоки. В Цейлон буддизм был внесен при современнике Ашоки короле Деванампийтиссе и сделал быстрые успехи; его последователей теперь насчитывается более двух миллионов. Отсюда он распространился в Бирму (в середине V в. н. э.) и Таиланд; несколько ранее был перенесен в Китай и позднее (552 г.) в Японию <...>

Наконец, нужно подчеркнуть еще одну стадию развития буддизма, относящуюся к концу 1 в. н. э. и отмеченную крупным именем Канишки, который около 100 г. собрал буддийский собор в Джаландхаре. На этом синоде сингальская ветвь не была представлена. К этому времени школа (вернее, толк) махаяна («Большое колесо»), начальная стадия которой наблюдается несколько ранее, выдвинулась на первое место. Фактически время Канишки отмечает собою начало падения индийского буддизма. «Пунктом расхождения двух школ,— пишет Ваддель¹¹⁰,— явилась доктрина махаяна, которая агностический идеализм и простую мораль Будды заменила спекулятивной теистической системой с мистицизмом (примесь софистического нигилизма) на заднем плане. Прimitивный буддизм ограничивал спасение немногими; махаяна простирала спасение на всю вселенную; отсюда она названа „Большим колесом“, а первый — хинаяна, т. е. „Малым (несовершенным) колесом“, ибо оно лишь немногих приводило в нирвану и, как утверждали, было пригодным лишь для низших умов. В результате современная тибетская форма буддизма носит на себе следы „Бхагавадгиты“ и шиваизма, с прослойками какой-то еще веры, более первобытного порядка».

О последующей судьбе буддизма мы знаем по сообщениям китайских пилигримов, многочисленным скульптурным и эпиграфическим данным и из огромной непальской, тибетской и китайской литературы. Китайский пилигрим Фа Сянь (401—410), прошедший Индо-Гангскую долину от Афганистана до Бенгальского залива, нашел обе религии — брахманизм и буддизм — живущими рядом одна с другой; брахманские жрецы пользовались одинаковым почетом с буддийскими монахами. Сюань Цзан, посетивший почти всю Индию (630—644), описывает, как

брахманизм начал приобретать первенство над буддизмом, хотя преобладали властители-буддисты; в Северо-Западной Индии среди буддийских монастырей и монахов пилигрим видел «тучи еретиков», т. е. брахманские секты; в Северной Индии, где царствовал сильный Шиладитья, буддизм, по-видимому, еще процветал. Начало падения буддизма нужно относить приблизительно к 750 г. В XI столетии он еще держался в отдаленных провинциях, вроде Кашмира и Ориссы, а Бихар оставался верным буддизму до завоевания его Бахтиаром Хильджи в 1199 г. Окончательное установление мусульманской власти в Северной Индии повело к полному исчезновению из нее учения Шакьямуни. В Западной Индии буддизм был жизненной религией еще в IX в., поощряемой властями, и, кажется, держался до XII в., когда оживление шиваизма оказалось одинаково губительным и для буддизма и для джайнизма.

Итак, просуществовав в Индии тринадцать столетий, буддизм почти исчез из пределов своей родины, захватив зато почти всю восточную часть азиатского континента. Как это вышло? Считается почти прочно установленным фактом, что хотя в некоторых местах приверженцы буддизма и страдали от преследований, но все же он погиб главным образом благодаря естественному падению (естественной смерти), не выдержав соперничества двух сект индуизма, возникших из-под крыла реформированного брахманизма. Прежде всего нужно отметить, что незадолго до своего падения буддизм далек был от своей первичной простой формы, он так же был запутан формальностями и обрядами, так же был далек от старого равенства и бесклассового состояния, как и брахманизм в дни возникновения буддизма; и он был побит новыми религиями, как некогда им был побит брахманизм. Что же до этих новых течений богопочитания (вишнуизм и шиваизм), то они, являясь созданием народной массы, имели слишком богатую и многогранную притягательную силу, которая отвечала настроениям людей всяких рас, положений, классов, темпераментов; яркая красочность и многоличие богов много говорили народному воображению, побивая сухую простоту буддизма, слабо дополненную осязательными предметами и темами богопочитания. Широта средств увлечения со стороны индуизма, начинающаяся тонкой идеей аватар и кончающаяся чувственными перспективами изобретательного юга, была более по плечу, отвечала более нервам и страстям народа Индии, чем слишком высокий столб буддийской морали. Буддизм к тому же не гармонировал с некоторыми из народных обычаев, имевших корни, может быть, более глубокие, чем религиозное чувство; он, например, проповедуя целибатизм, бил по семейному чувству, по любви индуса к своим детям... Конечно, для судеб Индии буддизм, вероятно, сыграл свою какую-то служебную роль, но, сыграв таковую, он был брошен, как бросают заржавевшее оружие <...>

Если буддизм исчез из Индии как определенная, ясно обозначенная от других религий, то это далеко не значит, что он не оставил по себе никаких следов. И, как уже указывалось выше, следы эти многообразны, и ими особенно пропитаны некоторые секты вишнуизма. Но что сказать о той мысли, которая желала бы в некоторых случаях видеть прямое оживление буддизма, возврат его на свою родину? Так, еще не особенно давно усматривали оживление буддизма среди шраваков Бенгалии¹¹¹. В Ориссе шраваки чтут Чатурбхуджу («четверорукого»), титул, относимый индусами к Вишну, но говорят, что шраваки отождествляют его с Буддой. Подобное явление наблюдалось при культе Дхармы в Западной Бенгалии. Конечно, эти культы имеют некоторое сходство с буддизмом или джайнизмом, но, вероятно, остаются своеобразными разветвлениями индуистского сектанства. Если буддизм исчез из пределов Индии, для этого должны были иметься какие-то серьезные предпосылки, а таковым свойственна большая инерция, исключаящая какие-то частные уклонения <...>

АНИМИЗМ

Несмотря на длиннейшие века исторической жизни и на ряд культурных эпох и властителей, Индия в своих своеобразных недрах сохранила много пережитков глубокой старины; в области религии таким пережитком будет анимизм <...>. Под этим названием объединяется сложный конгломерат верований и культа, зерном которых является мировоззрение (или уклон мышления), объясняющее первобытному человеку вихрь явлений и перемен, которыми полон мир, снабжая этот вихрь жизнью и волей, которые чувствует дикарь в самом себе. Основные черты анимизма хорошо набрасывает Рисли следующими словами: «Он (анимизм) рисует человека как живущего жизнью, окруженной одухотворенной компанией сил, стихий, стремлений, чаще безличных по своему характеру, бесформенных фантазий, с которыми нельзя связать какого-либо образа или какой-либо определенной идеи. Некоторые из этих элементов имеют свои департаменты или сферы влияния: один распоряжается холерой, другой — оспой, третий — болезнью скота; некоторые живут в скалах, другие на деревьях, третьи ассоциируются с реками, пучинами, водопадами или с причудливыми прудами, сокрытыми во впадинах холмов. Все они требуют прилежного умилоствления из-за несчастий, которые исходят от них, и обычно земля деревни доставляет средства для подобного умилоствления»¹¹².

Анимизм в его наиболее чистой форме наблюдается среди лесных племен центра и юга полуострова и на южных склонах Гималаев. Некоторые из этих племен дошли до создания государств, как, например, гонды. <Ряд других племен основали

княжества > Гарха, Мандла, Деогарх и Чанда в Центральных провинциях, Куч в Ассаме, — главная линия их династии ныне представлена махараджей Куч-Бехара. Племена, исповедующие анимизм подобного рода, во многих случаях быстро поддаются индусскому влиянию. Такой случай был с санталами, гондами и бхилами, занимающими холмы к югу от среднего течения Ганга. Эти народы являются легкой добычей индусского миссионера, который не спрашивает многого от новообращенных: согласиться принимать к себе правоверного жреца и сообразуйте свои правила жизни с более возвышенной религией, чем доселе исповедуемая. Племена, занимающие южные склоны той же страны, как-то: бадага, ирула и курумба или горные племена, как нага, которые живут на холмах Ассама, до последнего времени остались сравнительно свободными от брахманского влияния. В горных областях Мадраса, где обитают также анимисты, они скорее становятся христианами, чем индуистами. Анимизм рассматриваемого типа, вероятно, имеет источником своего происхождения неарийские расы, среди которых он и удерживается более прочно, хотя правильнее предположить, что анимизм проходит постоянной струей по всем страницам религиозной истории Индии. Ведь даже веды (самый-то ведизм можно рассматривать как анимизм высокого порядка) были достоянием жреческого класса для привилегированных, а простой народ, как на это указывают некоторые обстоятельства, боготворил змей, обезьян или камни. Конечно, за анимизмом нельзя признать какой-либо политической силы, так как он исповедуется наиболее отсталыми из народных групп, да он едва ли и выдержит напор соседящих религий, а главным образом удар новых форм жизни <...>

ХРИСТИАНСТВО

История христианства в Индии имеет в себе много поучительного и прежде всего характерного для самой же Индии; она своим началом имеет установление сирийской церкви в Малабаре, которая заявляет претензию, в последнее время значительно потерявшую кредит, на основание ее апостолом Фомою, миссионерские труды которого закончились во владениях Гондофареса, по-видимому, в нижнем Синде. По сохранившимся легендам, апостол обратил в христианство несколько брахманов и других, установил два пресвитерства, а также основал семь церквей — шесть в Траванкуре и Кочине, седьмую в южном Малабаре. Во всяком случае, христианство проникло в Индию на исходе II в. (около 190 г.), и притом сначала в южную ее часть, вероятно, на Малабарский берег. Какого вида было это первичное христианство, сказать трудно, но в конце VI в. история отмечает здесь несторианскую коммуну с патриархом

Вавилона как своим главою. Последний снабжал несториан епископами халдейского (сирийского) толка. Таковой сохранился в Индии и донныне. С появлением португальцев жизнь этой небольшой общины подверглась большим стеснениям; португальцы всеми силами стремились поставить индийскую христианскую общину под контроль Рима. Это отчасти было достигнуто¹¹³. Но в 1653 г. обнаружилось движение против папского контроля, и в сирийской общине произошел раскол, создавший две ветви, существующие и теперь: старая церковь, или сирийские христиане, имеющие своих епископов, подчиняющихся патриарху антиохийскому и сохранившие в богослужении сирийский язык, и новая церковь, или яковиты, сохранившие некоторые из своих догматов и обрядов, но связанные с Римом.

Католическая пропаганда началась с первых же шагов португальцев в Индии, когда в 1500 г. сюда прибыли братья францисканцы. С прибытием (1542 г.) знаменитого Франциска Ксавье дело обращения туземцев в христианство вышло за пределы португальских поселений и повелось широкими приемами с применением средств и угроз, а также и приказов и при властной поддержке инквизиции (основана в Гоа в 1560 г.). Трудно сказать, насколько такие форсированные приемы прозелитизма были удачны в смысле увеличения количества христиан, но в умах и памяти туземцев Индии они оставили по себе очень тягостное впечатление; последнее, хорошо учтенное внимательными англичанами, предопределило надолго их политику по отношению к религии и обычаям индусов, внося в нее очень здоровый и разумный элемент. Да и сами католические миссионеры скоро заметили неудачливость их приемов и стали (как знаменитый аббат Дюбуа в более позднее время) больше приспосабливаться к этнографической и бытовой обстановке, среди которой они проповедовали; например, они усваивали приемы, одежду и часто даже титул брахманских аскетов, старались набирать священников среди туземных рас, признавали даже касты среди новообращенных и т. д. <...> Иезуиты развили выдающуюся деятельность по печатанию священных книг на разных языках; они же дали из своей среды крупнейших ученых¹¹⁴. Иезуитам принадлежит широкая организация школ, трудовых коммун, показательных полей и т. д. Пользуясь веротерпимостью или, может быть, религиозным безразличием Великих Моголов, католики перенесли свою деятельность в Северную Индию, но здесь она не увенчалась таким успехом, как на Юге.

Протестантская миссия начала работать с появлением голландцев на территории Индии (около 1705 г.), и ее деятельность протекала в умеренных тонах по сравнению с практикой католиков. Она дала из своей среды очень интересных представителей науки и литературы вроде Маршмана, Варда или епископа Гебера, но число адептов протестантизма оказалось и по наши дни очень скромным <...>

Сикхизм, насчитывающий около трех миллионов последователей, в последние годы снова вызвал к себе внимание, давно, казалось, уже ослабшее <...> История развития сикхизма интересна тою стороною, что, начавшись в форме чисто религиозной реформы в конце XV или в начале XVI в., он кончил тем, что ко второй половине XVII столетия объединил своих последователей в политическую организацию, пропитанную весьма активными военными тенденциями. Завершением этой интересной эволюции было превращение сравнительно небольшой военно-религиозной общины в могучее государство, основанное Ранджит Сингхом в начале прошлого столетия.

Сикхизм был основан в Пенджабе гуру Нанак (1469—1539), развит и дополнен был последующими гуру, а особенно гуру Говинд Сингхом (1675—1708). Как стадия религиозного мышления народа Индии сикхизм вырос на почве сильного реформаторского движения, обнимающего собой все XVI столетие и отмеченного такими именами, как Рамананд, Горакхнатх, Чайтанья, Кабир и Валлабхачарья. Влияние ислама, как только прошла стадия насильственного прозелитизма, на индуизм, попавший в застой и захирелость, нужно признать в эту пору значительным, что проявилось и на сикхизме. В данном случае, но только в религиозном разрезе, сказалась вековая борьба степи с культурой, или номада с земледельцем. Нанак значительно повторял собою Кабира, стараясь примирить ислам с индуизмом, очистить последний от прослоек идолопоклонства и наметить некоторые из социальных тенденций. Говоря словами Роуза, «вера сикхов проповедует веру в бога, осуждая поклонение другим божествам, запрещает идолопоклонство, паломничество к крупным святыням индуизма, веру в предзнаменования, заклинания и колдовство и не признает очистительных церемоний при рождении и смерти. Как социальная система сикхизм уничтожает кастовые различия и, как необходимое последствие, привилегии брахманов и их руководство при рождении, смерти, браке и т. д.» Но эта вера, вероятно, принимается, и ею руководится лишь очень небольшое число даже среди тех, которые сами себя называют верными сикхами.

Если мы вспомним, что говорил Кабир, то в лице сикхизма, как он проповедовался Нанак, мы должны видеть развитие одной из сект вишнуизма (точнее сказать, кабиризма), хотя первые гуру старательно стремились отделить своих учеников от индуистской массы, среди которой они жили. Но сикхизм не удержался на такой отвлеченной платформе. Борьба с Моголами молодой и сильной, но немногочисленной народной группы Пенджаба, преимущественно джатов, заставила руководителей использовать сикхизм как политическое орудие.

Отсюда мы видим, что последующие гуру, а также особенно

последний из них вносят в учение новые, воинственно-национальные и активные оттенки. Говинд Сингх прилагает к понятию бога новые атрибуты, из которых первый «Акал» (бессмертный), а последний «Асинани» (меч в его руке характеризует его как представителя и источник мужества)¹¹⁵. Свою задачу апостола Говинд Сингх излагал чертами резкими, непримиримыми; он говорил, что пришел возвестить совершенную веру, распространить добродетель и уничтожить зло; о других религиях он говорил с осуждением: «Обряды мусульман и индусов бесполезны, чтение Корана и пуран — дело пустое, а поклонники идолов и почитатели мертвых никогда не получают блаженства». Говинд Сингх еще более старался выделить сикхов среди окружающих индуистов и мусульман. Он приказал им носить «пять К»: длинные волосы (kes), короткие штаны (kachh), железный браслет (кага), стальной нож (khanda) и гребень (kangha). Кроме того, учитель предписал сикхам не курить табак и есть мясо лишь тех животных, которые обезглавлены одним ударом меча по шее.

Вообще проповедь последних гуру сводилась не к возведению новых религиозных тенденций, а к социальному строительству на религиозной подоплеке, к созданию общины, а затем и народа, проникнутого местным патриотизмом и большой воинственностью. И если эта духовная закваска оказалась при малочисленности последователей религии бессильной, чтобы бороться с Моголами в пору их расцвета, то с падением их династии она главным образом подготовила исходные данные для создания крупной сикхской империи Ранджита Сингха. После того как последняя в 40-х годах прошлого столетия была захвачена англичанами, политическая платформа у сикхизма была подорвана, и с тех пор наблюдается его падение — сначала в смысле упругости настроения, а в последние годы и в смысле роста последователей <...> Параллельно с этим наблюдается среди них тенденция все более и более ассимилироваться с индуистами¹¹⁶, и некоторые из сикхов уже не первый год пользуются обрядовыми услугами брахманов, а также начинают посещать святыне места, а особенно Хардвар, где Ганг покидает гималайские холмы.

В последние годы в сикхизме наблюдается раздвоение между представителями религии, значительно усвоившими обряды индуизма, и более чистыми сикхами (основное ядро их составляют акали, или «бессмертные»). Захват наставниками (махантами) первой группы наиболее чтимых сикхских святынь (и наиболее прибыльных) вызвал в Пенджабе известное движение «Акали», которое переплелось с одновременным движением несотрудничества и недостаточно было проанализировано как религиозное движение. Во всяком случае, этот подъем сикхизма, выросший на почве общего национального движения в Индии и подогретый слишком суровыми приемами англичан (например, Амрит-

сарская бойня в 1919 г.), представляет собою в истории сикхизма интересную волну, которая, может быть, задержит несколько общую кривую падения, но едва ли надолго.

Судьба сикхизма неуклонно идет к возврату в огромное и многогранное море индуизма. Более поздние сведения подтверждают этот возврат: толпы сикхских аскетов все чаще и чаще видны на паломнических путях к индуским храмам. На вопрос, как могут ходить сикхи в идолопоклоннические храмы, пилигримы уклончиво отвечают, что они идут посмотреть на идолов, но не поклоняться им. А между тем идолы проникают не только в хижины поселян-сикхов, но даже в их храмы, каста возвращается назад, а с нею и все беды индуской социальной жизни. Ненависть к мусульманам остается по-старому острой <...> но отношение к индуизму все более и более примирительное: ведь храмовая служба у индусов так красочна и привлекательна и всегда так многолюдна по сравнению с тусклыми обрядами сикхизма, идолы так величественны, страшны и обольстительны <...>

ДЖАЙНИЗМ

Эта религия, представители которой исчисляются цифрой немного более одного миллиона, является таким же отколом от брахманизма, как и буддизм. Как и последний, она выросла в Магадхе, и ее основатель, как и Гаутама, был из варны воинов; это был Вардхамана, прозванный Махавирой («Великим героем») и Джиной («Победителем»), откуда и название самой религии. Буддизм и джайнизм поражают своим сходством, которое объясняется тем, что источник был один и тот же. У обоих конечная цель — нирвана, но понятие это тонирует разное: у буддистов — это угасание, у джайнов — удаление из тела в иное, блаженное бытие. Мораль налагается на верующих одна и та же. Пятикратная клятва джайнов предписывает: святость жизни животных; отказ от лжи («она происходит от страха, жадности и легкомыслия»), отказ брать вещи, «не данные»; <осуждение прелюбодеяния> чистоту и свободу от мирских привязанностей <в том числе от собственности>. В области метафизики джайнизм ближе к философии санкхья, чем буддизм. Но особенно джайнизм строг к принципу святости животного, и ему принадлежат те курьезные учреждения (пинджранолы, или госпитали для животных), где призрываются и кормятся животные до червей включительно. Будда не придавал значения аскетизму, между тем как среди джайнов он существует, и часто в очень отталкивающей форме.

Наиболее крупное явление в истории джайнизма — это его разделение на две секты, сохранившиеся до наших дней; шветамбара, или «белоодетые», встречаемые на севере и западе

Индии, и дигамбара, или «одетые небом», другими словами, голые аскеты, вероятно, более древняя секта.

Первый собор джайнов заседал в Паталипутре около 310 г. до н. э., когда был основан их канон. В средние века джайнизм переживал пору очень большого влияния и бывал государственной религией Гуджарата и Марвара и королей Коромандельского берега. Многие из джайнов были первыми министрами при дворах Западной, Центральной и Южной Индии, и к этому времени относится постройка блестящей серии джайнских храмов, каковы, например, на горе Абу и в Гирнаре. При мусульманском завоевании некоторые из джайнских святынь были разрушены, а резные столбы пошли на постройку мечетей.

Джайнизм — единственный из древних монастырских орден, который уцелел в Индии до нашего времени. Он, например, избежал катастрофы, случившейся с буддизмом, и, вероятно, потому, что никогда круто не порывал с брахманизмом и не преследовал активной политики прозелитизма, предпочитая выполнение своих обрядов в тиши и уединенности своей религиозной коммуны. Но, может быть, еще важнее было то обстоятельство, что он в свою общину (сангха) призывал не только монахов и монахинь, но и мирян обоего пола. Не получилось той пропасти, которая отделяла монахов-буддистов от мирян и которая погубила эту религию, лишив в нужное время монастырскую общину общенародной поддержки.

До последнего времени были исследованы лишь некоторые документы обширной и запутанной литературы джайнизма, но еще многое должно быть переведено и исследовано для того, чтобы появилась научная возможность написать историю ордена¹¹⁷. Во всяком случае, в науке пока еще нет установившегося взгляда на джайнизм и его прошлое.

Джайнский пантеон состоит из сонма обоготворенных святых, тиртханкаров, «создающих проход через круговорот жизни», или джина, «тех, что одержали победу», из которых 24 относятся к трем векам: прошлому, настоящему и будущему. Аскеты ордена известны под именем джати; они не имеют собственности и покидают свое жилище лишь только затем, чтобы просить милостыню; они носят опашала из козьего волоса, которым они сдувают всякое живое существо, попадающее им на пути и на месте сидения; кроме того, они носят перед ртом сетки, чтобы нечаянно не проглотить и не погубить что-либо живущее¹¹⁸. Их тело и платье грязны несказанно и кишат насекомыми. Миряне называются шравака («братья»). Изображения святых — часто статуи из черного и белого мрамора — у джайнов представляются голыми в противоположность плотно закутаным фигурам буддийских часовен, но они чужды тех непристойностей, которые так безобразят (с нашей точки зрения) индусские храмы. Джайны для своих святынь выбирают лесистые холмы, окруженные красивой панорамой долин или рек; их бо-

лее древние и более известные святыни, отвечая духу отшельничества, столь характерного для джайнов, расположены обычно далеко от центров власти, или культуры, или торговли. Таковы холмы: Параснат в Бенгалии, Палитана в Катхиаваре и гора Абу в Раджастхане <...>

Среди джайнов наблюдается растущая тенденция значиться индуистами. Может быть, перед нами начавшаяся картина исчезновения джайнизма, повторяющего судьбу буддизма. Джайнизм ведь еще легче может быть поглощен индуизмом, так как линия, их разделяющая, очень узка. Джайны пользуются брахманами в домашних обрядах, чтут корову, часто молятся в индуистских храмах, следуют индуистскому закону о наследовании с тем исключением, что наследование у них не связано с выполнением погребальных и поминальных обычаев; в вопросах кастовой исключительности джайны более строги, чем индуисты; допускают браки с индуистами; посещают места их паломничества. Главная разница джайнов от индуистов сводится к «еретическому взгляду» на святость вед, невыполнение ими похоронных обрядов индуистов, признание своих святых мест и сохранение некоторых специальных обрядов. Но в индуизме также имеются секты, далеко стоящие от ортодоксальных норм и правил индуизма и тем не менее считающиеся лишь его разновидностями.

Главными центрами джайнского влияния являются города и торговые пункты Западной Индии, и орден в значительной мере вербуются из купцов Гуджарата и Марвара и из земледельцев карнатакского округа Белгаум. В истории джайнизма интересен факт его быстрого исчезновения из районов, где он когда-то вырос и процветал, в направлении к Синду — Гуджарату. И действительно, среди жителей Бенгалии и Бихара (колыбель религии) нет джайнов, их также нет в Ориссе, где пещеры Удайягири и Хандагири свидетельствуют о большом расцвете джайнизма в первые столетия н. э. В Северной Индии джайнизм, если и находит своих адептов, то только среди класса торговцев, ибо торговля — единственное занятие, где принцип святости жизни животных может быть соблюден полностью. В западной Индии в настоящее время наблюдается три секты джайнизма¹¹⁹: дигамбара, которые поклоняются голым идолам и чтут своих гуру (наставников); шветамбара, которые одевают своих идолов в платья и чтут их разными способами; и дхендия, которые боготворят своих гуру, носят белое платье и закрывают рот белым лоскутом; они никогда не кланяются идолам. Дигамбара утверждают, что их жены не получают блаженства, шветамбара отрицают этот взгляд. Миряне ордена составляют очень тесную общину, связанную узами взаимной поддержки; они отличаются исключительной благотворительностью.

Второй (после ислама) из занесенных в Индию из Центральной Азии религий является парсизм, представители которого в современной Индии если и не велики числом, то по своему богатству и влиянию занимают очень видное место. Нужно оговорить, что под парсизмом в науке разумеется: 1) учение Зороастра, 2) в более узком смысле основанная на нем религия современных парсов. Зороастризм — религия древних жителей Ирана, первоначально мидийцев и бактрийцев, затем персов времен Ахеменидов и Сасанидов. Основателем ее считается Зороастр <...> Зороастризм, по-видимому, свои корни имел в какой-то общей религии ариев до их разделения на иранскую и индоарийскую ветви, но это разделение совершилось тогда, когда общая религия еще не имела завершенной организации, почему нащупать общие места в ведизме и зороастризме представляется делом трудным.

Временный расцвет зороастризма, хотя характера более книжного и привилегированного (классового), относится к эпохе Сасанидов, к концу которой он окончательно был вытеснен исламом, направившим свою особую энергию против поклонников огня. В эту пору парсисты должны были искать убежища в других странах, и одна из волн их устремилась в Индию через Ормуз как первый этап в переселении. В 717 г. они прибыли в небольшой городок Санджана, в 90 верстах к северу от Бомбея. Сюда они принесли с собою остатки литературы, сохраненной благочестием Сасанидов, здесь они восстановили священный огонь, «семена» которого они принесли с собой, по их словам, из Персии, и стали известны как парсы. Приобретши благорасположение местных властей, они возросли, разбогатели и, в конце концов, установили сношения с двором Моголов; некоторые из жрецов посетили даже императора Акбара, который в поисках новой религии организовал собеседования с брахманами, португальцами-миссионерами, своими мусульманами, а также и с огнепоклонниками. До конца XIII в. главными местопребываниями парсов были: Сурат, Навсари и прилегающие к ним части Гуджарата. Коммерческий рост Бомбея потянул к себе большую коммуну парсов, а из этого города они распространились по всем городам Индии и по всем пунктам Востока, где бьет ключ торговли.

На первых порах экономическая и политическая слабость, с одной стороны, и окружение парсов индусской массой — с другой, оказали угнетающее влияние на принесенную религию, и она упала до формы, едва отличимой от примитивного индуизма, ее окружавшего ¹²⁰; парсизм захирел, священный канон был почти забыт. Но рост и обогащение колонии привлекли свежих эмигрантов; пробужденное и теперь обеспеченное национальное чувство вызвало интерес к национальной религии; жрецы стали

внимательно изучать старый священный язык ¹²¹, и священные книги были переведены, растолкованы и изданы. Дальнейшим звеном в развитии общины парсов было установление связи со своими единоверцами, живущими в других частях Азии, а особенно в Персии <...>

Парсы делятся на два толка: кадими (древние) и шеншай (королевские); догматической разницы между ними нет, но спор сводится главным образом к разному пониманию эры священного года, отчего не совпадают некоторые праздники; есть более мелкие расхождения, например в произношении некоторых звуков при чтении молитв. Первые, как и показывает название, утверждают, что они сохранили более старые формы богочитания.

Древнеиранская религия Зороастра под влиянием монотеистических религий дошла до современных парсов в значительно измененном виде, почему, например, в современном парсизме преобладают черты монотеизма и лишь отчасти пантеизма, несмотря на его философский дуализм и внешний культ огня. Основой религиозной морали служит авестийская триада: «добрые мысли, добрые слова и добрые дела», о которой взрослому парсу напоминают три шнурка его священного пояса; особым уважением у парсов пользуется огонь, откуда отказ от индийского сожжения мертвых и существование простых храмов, где поддерживается вечный огонь; Зороастр как пророк пользуется почетом; Саушьянт, по их верованию, должен <родиться из семени Зороастра в конце света>, уничтожить зло, очистить мир и сделать парсизм главенствующим. Среди обычаев парсов наиболее замечателен обычай выставлять трупы умерших в «башне молчания» на съедение коршунам.

Нужно оттенить, что в среде парсов существует слишком большая разница в социальном и культурном смысле; между парсом-богачом, европейски образованным, прекрасно говорящим по-английски, и его простым (особенно недавно переселившимся из Персии) собратом — целая пропасть, отсюда и парсизм имеет две разновидности — культурную, достояние жрецов и богачей, и простую, достояние бедных; в последней много примеси индуизма и даже анимизма.

В последние годы верхние слои парсов настолько европеизировались, что, по словам исследователя ¹²², «их образ жизни может быть описан как эклектическая смесь полуюропейского и полуюиндусского типа. По мере роста среди них культуры и просвещения они все более близко копируют английские обычаи и манеру жизни». Такой уход от прошлого жизни парсов вызвал известный даже отпор со стороны правоверных парсов. В истории религиозного и бытового прогресса парсов должны быть отмечены труды известного публициста парса Б. М. Малабари, горячий призыв которого улучшить долю детей и женщин Индии оказал услугу не только общине его сородичей, но и всей

Индии. Ему отчасти надо приписать то обстоятельство, что современная парсистка по социальному положению и культуре стоит почти на том же уровне, как и европейка, живущая в Индии.

Последние годы отмечены такими течениями в парсизме: парсистский жрец Дхала, занимавшийся в Америке в Колумбийском университете под руководством крупного специалиста Джексона, вернувшись на родину (1909 г.), основал Общество Зороастра. Задача последнего — восстановление религии в ее первичной тонкости и простоте, т. е. удаление из нее всех ритуалов, верований, церемоний и т. д., которые, как ракушки, облепили бок первичного корабля. Имелось несколько конференций Общества начиная с апреля 1910 г., из которых две первые вызвали большие пререкания и даже скандалы со стороны ортодоксальных парсов. Основные лозунги Общества: проповедь и чтение на местном языке (гуджарати), пересмотр календаря, воспитание парсов-жрецов, промышленное и техническое образование, медицинский контроль над детскими школами, организация благотворительности и т. д.

Лидеры этого прогрессивного Общества: Дхала, Р. М. Мехта, Диншав Петит, три Таты, Х. А. Вадиа и Катрак. Газета «Парси» отражает взгляды Общества.

Такие реформаторские течения заставили правоверных бояться за потерю некоторых суеверий или, как они говорят, «морального элемента зороастризма»; их очень пугала также замена древнего священного языка «Авесты» языком гуджарати. Отсюда еще в 60-х годах прошлого столетия парс Кама (Гормуши), вступивший в связь со специалистами в Европе, опубликовал английский перевод (профессора Блика) «Авесты»; основал общество «Рахе Руст» (Истинный путь) и журнал «Сурьодайя» («Восход солнца»). Это общество проповедовало возврат к старым формам богопочитания или точное их сохранение: приношение водам цветов, молока и кокосовых орехов, преклонение и целование воображаемых картин пророка, вопли и бие себя по щекам и т. д. С подъемом национальных чувств в религиях Индии вообще и это общество получило значительный подъем; теперь оно провозгласило лозунг: «Все в зороастризме хорошо, все на Западе худо, мы должны охранять себя против заразы материализма Европы». Это общество стало считать себя истинным толкователем Зороастра, утверждая, что его первичное учение отражало глубоко древнюю мудрость, включало в себя пантеизм, практику йоги и доктрину перевоплощения и кармы; восстанавливая ритуал, они готовы были защищать всякое суеверие и практику идолопоклонства. Общество имеет свою газету «Джами Джамшед».

Особняком должны быть поставлены рационалистические секты, созданные скорее на почве социальной, чем религиозной революции. Нужно заметить, что Индия на своем историческом пути переживала непрерывный ряд религиозного реформаторства и в этом отношении резко не похожа на Европу, насчитывающую две-три реформаторские волны. Пересчитать хотя бы только крупных религиозных учителей и реформаторов нет никакой возможности. Мы упомянем лишь о попытках ярко социального колорита, когда реформаторы составили новое течение не под давлением религиозно-нравственного импульса по преимуществу, а с основной целью улучшения социальной картины. Среди таких попыток интересны усилия со стороны низших каст освободиться от тирании кастовой системы и ига брахманов, стоящих во главе системы. Знаменательно, что многие из реформаторов происходили из низов социального строя. Рамананд, сам брахман, среди учеников, основателей отдельных школ, имел Намдева, красильщика хлопчатобумажных тканей, Сена — цирюльника, Кабира — ткача, Набгаджи — дома (низшая каста).

Нужно оговорить, что большинство этих рационалистических попыток кончалось неудачей, вскрывая старую догадку, что религии создаются, живут и умирают по какому-то сложному комплексу причин, среди которых целеустремление, хотя бы высокого порядка, отдельного человека и даже групп может значить очень немного. В этом отношении интересна секта сатнами, основанная в начале XVII столетия раджутом из Ауда (Джагдживан Дас) и распространенная в начале XIX столетия чамаром Гхаси Дасом среди его касты. В основу были положены семь принципов: воздержание от спиртных напитков, уничтожение идолопоклонства, запрет применения коров для пахоты (старый обычай у гондов) и т. д. Однако эта секта, пропитанная высокой моралью и идеями равенства, но попавшая в слишком дикую (гонды) или забитую (чамары) народную группу, спустилась с первичных высот до глубин неприкрашенного идолопоклонства.

Последние стадии в попытках реформировать индуизм можно усмотреть в современных теистических сектах, из которых заслуживают внимания «Брахмо самадж» (Община Брахмы) и «Арья самадж» (Община ариев). Эти оба движения, исходящие из прямого и признанного влияния Европы, до сих пор, однако, велись индусами и с точки зрения исключительно индусской. Этот брахманизм нового типа, по правильному замечанию Лайэля¹²³, является европейским унитаризмом, не имеющим логической устойчивости между откровением и чистым рационализмом.

Судьба этих теистических движений крайне поучительна. Рожденные среди очень радужных надежд и выдвинутые в

жизнь наиболее видными, просвещенными и возвышенными людьми, эти попытки искусственного обновления и очищения народных верований остались уделом немногих, лишь тонкой политурой на народном организме и в толщу народную не сошли.

Основателем «Брахмо самадж» был Рам Мохан Рай (род. в 1774 г. в Бурдване, в Бенгалии, умер в Англии, в Бристоле, в 1833 г.) — «одна из благороднейших личностей религиозной истории народов», по выражению Барта¹²⁴. Хорошо знакомый с ведами, но и основательно проштудировавший христианское богословие, для чего он изучил кроме английского латинский, греческий и еврейский языки, Рам Мохан Рай был убежден, что священные книги древней Индии, особенно упанишады, правильно истолкованные, содержат в себе чистый деизм; отсюда он воспринял программу отвлечь своих соотечественников от идолопоклонства и грубых обычаев, опираясь на священные предания. Он напечатал и перевел известное число текстов и, кроме того, изложил свои планы в специальных трактатах. Р. М. Рай, старавшийся сблизиться с другими религиями (особенно с христианством), не покидая основ индуизма, подвергся нападению со стороны как своих, так и миссионеров; основатель «Брахмо самадж» принял вызов и на нападки отвечал писаниями, которые показали в нем и основательного богослова и человека с высоким полетом мысли. Кроме этого он не упускал из виду средств пропаганды, употребляемых в Европе, что характерно для «Брахмо самадж» и в наши дни. В конечном результате по своей целеустремленности «Брахмо самадж» представляет собою чисто индускую секту, а по организации, способу действия и по всем приемам — ассоциацию, похожую на обычные в Европе богословские партии (например, широкое применение миссионерства).

Но «Брахмо самадж» как продукт рационализма не оставалась единственной, и в 80-х годах прошлого столетия в ней произошел раскол. Последователями Р. М. Рая, но, с другой стороны, и раскольниками были не менее его крупные люди — Дебендранатх Тагор, Кешоб Чондро Сен и Пратап Чандар Мазумдар. В настоящее время «Брахмо самадж» делится на три секции, каждая из которых признает единство бога, братство людей и непосредственную духовную связь человека с богом без какого-либо посредника. Разница между секциями скорее ритуальная и социальная, чем религиозная. «Ади самадж» (первичная община), или более старая секция, является и наиболее консервативной. Отвергая все идолопоклоннические формы, она возможно близко держится ритуалов индуизма и свое вдохновение черпает только из священных книг индугов (главным образом из упанишад), но не из Библии или Корана. Лишь в одном случае она разрешила священнодействовать не брахману. Внекастовые браки в ней не разрешены. «Нававидхан Брахмо самадж» (Община нового откровения), основанная Кешоб Чондро Сеном, яв-

ляется более эклектической, и в свое содержание она включила материал (раз она признала его истинным) не только из священных книг Индии, но и из поучений христианства, буддизма и ислама ¹²⁵. Третья секция — «Садхаран Брахмо самадж» (Общая брахманская община) — наиболее передовая из церквей. Она отвергает касту и заточение женщин, свободно допускает междукастовые браки и вообще немилосердно переворачивает кверху дном сложный ассортимент обычаев, навыков, обрядов и т. д., объединяемых штампом индуизма. Хотя еще сравнительно небольшая числом поклонников, «Садхаран Брахмо самадж» особенно привлекает к себе тех индусов, которые получили образование в Англии, так как это освобождает их от тягот касты, а особенно от необходимости подвергать себя обряду «очищения» при возвращении к себе на родину.

Европейские исследователи (например, Барт) высказывают свое удивление, что такая сравнительно возвышенная религия, как «Брахмо самадж», основанная или измененная выдающимися людьми, построенная с несомненно благородными целями, в результате не собрала в свой красиво-возвышенный шатер значительного числа последователей ¹²⁶. Нигде так не сказалась привычка (или ошибка) смотреть на азиатские вещи чисто европейскими глазами. Не углубляясь в причины, заметим, что и благородные основатели новых религий и европейские наблюдатели их попыток должны были в конце концов признать провал искусственно-религиозного строительства. «Брахмо самадж», основанная в Бенгалии, почти не вышла за пределы своей провинции, она не прошла даже в деревню, ограничиваясь территорией городов. Да и в последних число ее приверженцев оказалось ничтожным, — ничтожным по крайней мере по сравнению с последователями естественных религий <...>

Другая из реформистских сект, «Арья самадж», показала будто бы большую динамику и жизненность. Она была основана Даянандом Сарасвати (1824—1883) и наибольшее распространение получила в Северо-Западной Индии (Пенджаб и Соединенные провинции). База этой секты уже значительно шире, так как она помимо религиозного содержания сильно пропитана социальными и даже национальными элементами. «Арья самадж» в основе не чужда общего девиза «Индия для индусов», хотя и скрытого под оболочкой арийства. «Арья самадж» признает веды единственным религиозным источником, проповедует чистый монотеизм, отрицает поклонение идолам и особенно много посвящает своего внимания социальному улучшению расы. Эта сторона содержания, поднимавшая роковые темы о вдовстве, малолетних браках, касте, мясной пище и т. д., придавала «Арья самадж» большой актуальный вес, но вместе с этим породила споры, а параллельно с этим и сектантство <...> И этой искусственной религии суждено иметь определенный конец: или она останется уделом горожан и интеллигентов, и тогда она будет

бедна числом последователей, но сохранит чистоту своего первичного содержания, или она проникнет в народные массы, неизмеримо возрастет в количестве верующих, но зато понизится в существе богопонимания, обрстет идолопоклонническими формами, сблизится с индуизмом, а в конце концов в нем и растворится.

В этих реформистских попытках создания «более возвышенных» религий интересен не факт их существования, совершенно обесцениваемый ничтожным контингентом последователей, а сама попытка привития реформ в Индии, религиозных ли, политических, социальных или каких-либо других — безразлично; очень поучительна картина беспомощности и безуспешности всех этих проб, разбивающихся вдребезги об устойчивый косный монолит народного океана Индии.

Лишь по линии связи этих новых религий с политическими течениями нужно искать некоторую общенародную ценность подобных религиозных новаторств. Большинство из них атакует исторические недуги Индии — касту, детские браки, вдовство и т. д., другие, как «Арья самадж», пробуждают в народе любовь к своему прошлому, поднимают его дух и гордость. Пусть эти начала не пройдут в народную толщу, но, если хорошо и прочно заденут верхушки, дело обновления и подъема Индии в значительной мере уже будет сделано <... 127>

КАСТЫ ИНДИИ

Хотя каста является лишь одной из частных быта Индии, или только одним из слагаемых ее религии, но тем не менее мы посвящаем ей специальный раздел, дабы более внимательно и обособленно заняться этим своеобразным институтом. Нужно сказать, что европейская мысль при решении вопроса о касте вела себя всегда и торопливо и небрежно. Тут оказала значительное влияние самоуверенность европейской науки, давно убедившей себя, что, изучив европейский пятак, она нашла и прочно определила все законы человеческой жизни, а главное, установила единство этой жизни, распространенное на всю огромную площадь нашей планеты. Отсюда при решении социальных вопросов вне Европы эта гордая наука подходила к ним с готовыми рецептами, без труда и скоро находила нужные ей аналогии, а за ними и вывод. В Европе и у нас можно натолкнуться часто на людей, для которых каста не представляет даже и вопроса: она — то, что пережила давно Европа и что будет пережито и Индией, она — нечто глупое, вредное, несправедливое и искусственное и, уж конечно, дикое и отсталое. В этом отношении к трудному вопросу вы чувствуете не только предвзятость мысли и настроения, этого губительнейшего яда для всякого научного исследования, но и нежелание изучать явление, т. е. вялость научного напряжения¹.

Но Европе было трудно разгадать и выяснить касту, так как для этого недостаточно прочесть нужные книги, а для многих недостаточно даже и побывать в Индии. Каста, существующая едва ли менее трех тысяч лет, исповедуемая почти всей Индией, т. е. $\frac{1}{5}$ человечества, разбиваемая по крайней мере на три тысячи крупных видов, не считая более мелких подразделений (подкаст), каста, победившая в длинной истории всякие преследования, гонения, крестовые походы, террор и агитацию, каста гибкая, как змея, и меняющая цвет, как хамелеон, но умеющая сохранить свою сущность, каста, обставленная тысячами правил, начиная от высоко философских положений (понятие о дхарме) и кончая правилом о том, кто у кого может обрезать ногти на пальцах ноги... Разве каста представляет собою такое явление, в котором легко разобраться и о котором легко (и можно) создать отчетливое научное суждение? И можно ли, судя лишь по внешней стороне, такое многовековое и могучее по

распространенности явление, как каста, приравнять к европейским цехам, нашему старообрядчеству, монашеским орденам и т. д., хотя совпадающие стороны могут оказаться и налицо?

Но если каста встретила несолидное к себе отношение в Европе, то нельзя сказать, чтобы и у себя на родине она нашла единоедушное и научно-вразумительное суждение. Хотя, казалось бы, Индия и должна знать свое детище, но трудность исследования вопроса здесь усугублялась необходимостью чисто теоретическое решение часто связывать с практическими результатами и целями. В Индии относительно касты существовал не только вопрос: «что это и откуда», но и рядом неизбежный вопрос: «что делать, чтобы или в касте что-то исправить, или касту уничтожить?» Но предоставим для выяснения индийской точки зрения голос авторитетному индийцу².

«Тайна касты — тяжелая проблема для понимания иностранцев. Я сомневаюсь, разберется ли в этой проблеме человек, который не жил долго в Индии, если он прочитает мою книгу. Даже человек, много лет проживший в Индии, не поймет, что такое каста. Он будет думать, что у этого странного народа, называемого индусами, должен быть какой-то особый склад мыслей, на постижение которого не может претендовать иностранец. Некоторые считают, что бессовестное духовенство увлекло своих соотечественников в эту западную безумия, чтобы сохранить над ними свою власть.

Как бы то ни было, англичане находят, что каста в Индии является интересным учреждением. Совершенно естественно, что не какое-либо иное чувство, а лишь чувство насмешки должен испытать англичанин. Он может вволю потешиться над абсурдами и противоречиями в столь устарелом и сложном институте. Чем более безумия в учреждениях иноземцев, тем большая при этом чувствуется радость. Англичане охотно ведут небольшую милую болтовню за столом на тему о касте. Американский миссионер, со своей стороны, также находит тему весьма полезной в целях побуждения своих соотечественников к сбору денег, дабы спасти двести миллионов душ от язычества.

Но англичане и американцы, пишущие о касте, делают это не с единственной целью обратить на нее внимание соотечественников и посмеяться их за счет этого безумия. Попадают чудачки, которые смотрят на этот вопрос и с философским интересом, но последний мало чем отличается от интереса, переживаемого энтомологом при наблюдении жизни муравьев.

А между тем сыновья Индии должны подходить к касте с совершенно другими чувствами. Для них это не тема, как для англичанина, чтобы потешиться над абсурдами, им приходится быть серьезными. Научный исследователь, раз он не индус, может смотреть на индусское общество бесстрастно, как врач, исследующий мертвое тело; но сын Индии не может оставаться внутренне безразличным. Чем более он думает над кастовой

системой, тем лучше он понимает связанную с этим личную тяжесть. Как человек, взглянувший на рак, хотел бы отвести в сторону свои глаза, так и индус хотел бы прервать поток своих мыслей. Но такой неприязни он не должен поддаваться даже на мгновение. Как ни отраднo было бы блаженство неведения, но цена, которой оно покупалось бы, должна заставить нас отбросить всякую мысль <о том, чтобы добиться> блаженства <таким способом>. Вскрытие проблемы должно быть выполнено бесстрастно. Этот критический момент — вопрос жизни и смерти, и мы должны рассмотреть его... Нет пути избежать этого.

Те, кто наблюдает кастовые различия и их бедственные результаты, склонны даже думать, что корабль касты ускользнул от контроля. Все, что я могу сказать: у нас нет основания отчаиваться. Методы исследования, дающие нам возможность определять причины и размеры бедствия и затем применять соответствующие лекарства, ныне гораздо более совершенны, чем раньше; а то дело, которое великие люди прошлого выполнили, оно перед нами, и мы можем избежать их ошибок. Все попытки, совершенные прошлыми деятелями, дабы сломить кастовую систему, не удались, но отсюда не нужно делать вывода, будто исчерпаны все возможные средства³.

Эта книга написана специально для индусов, и я далек от надежды, что она окажется приемлемой для всех. Я не имел в виду писать ее для тех, которые считают, что кастовая система должна быть хороша, раз она введена нашими предками, так как наши предки были мудрее, чем мы, что мы, мол, ошибаемся, считая ее дурной. Я не пишу также и для тех, которые считают, что великие мудрецы, давшие законы в старые годы, были всеведущими, и, значит, слабый смертный наших дней не смеет критиковать их писания. Я пишу свою книгу для тех, которые при полном уважении к упомянутым мудрецам готовы допустить, что эти мудрецы были люди, и как люди, они были подвержены ошибкам; а раз они ошибались, то нет ни греха, ни невозможности их исправлять.

Европейские ученые, изучающие вопрос о касте, сосредоточивают свое внимание на понимании настоящего⁴. Некоторые из них еще считают нужным рассмотреть, как появилось в мир это учреждение, но они редко пробуют задуматься над тем, <что думает мыслящий> индус о будущем касты и возможности ее видоизменения... Считаются ли они с этим или нет, это — другая сторона дела, но задуматься над этим для них, конечно, необходимо. Пока каста существует в Индии, едва ли индус вступит в брачные отношения или вообще в какое-либо социальное общение с чужестранцами, а если индусы начнут переселяться в другие места земли, индийская каста делается мировой проблемой. Иностранец, попавший в Индию, останется здесь иностранцем целые столетия и никогда не сможет ассимилироваться с туземцами. Как огромна проблема, стоящая перед ин-

дусом, европейцу даже трудно понять. Народ Соединенных Штатов <Америки>, где <существуют> две касты, до некоторой степени скорее может постичь громадность этой проблемы. Было бы неплохо для этой республики, если бы ее ученые заняли более научную позицию по отношению к Индии, вместо того чтобы примыкать к европейским ученым и критиковать вместе с ними то учреждение, которое и мы сами считаем имеющим недостатки, но также не знаем, как их исправить.

Чтобы пояснить встречающиеся нам на пути затруднения, достаточно сказать, что каста представляет собой продукт по крайней мере трех тысяч лет созидания и что все социальные навыки и обычаи индусов давно приспособлены и взаимно связаны с наличием кастовой системы. Чем система более сложно организована, тем труднее ее менять, и кастовая система не является исключением из этого правила. Начиная с самых ранних времен и по сегодня мы встречаемся с движениями против этой системы, и многие из них добились разве лишь того, что умножили бедствие. Принципы, враждебные системе, насильно вносились в общество мечом мусульман, штыком португальцев и организованными миссиями европейцев и американцев в XIX и XX столетиях, но всем им не удалось оставить какой-либо след⁵.

Размеры работы, нам предстоящей, также являются темой, заслуживающей серьезного размышления. Из 300 млн. народонаселения Индии 200 млн.— индуисты и 80 млн.— мусульмане. Двести миллионов первых состоят из разных расовых элементов, говорят на 90 приблизительно языках и свыше 100 наречиях. Затем индуисты разбиты на свыше чем три тысячи каст, большинство из которых имеет подкасты. Одна из этих каст, а именно брахманы, подразделяется более чем на 800 подкаст. Ни одна из них взаимно не бракуется, и большинство не ест вместе.

Размеры предрассудков, которые нам предстоит преодолеть, также фактор, ни в коем случае не заслуживающий пренебрежения. Социальная разница между человеком и человеком слишком велика, чтобы человек Запада мог себе легко ее представить. Брахман — святой человек, в то время как махар⁶ — гнусный и неприкасаемый. Между ними мы находим множество каст с бесконечными градациями. Слова „гнусный“ и „неприкасаемый“ нуждаются в объяснении. Если махар дотронется или хотя бы тень его падет на индуса высокой касты, этот последний считается оскверненным, и его самого нельзя касаться, и он не смеет войти в дом, пока не искупается. Как упростить эти отношения? Вот задача, которую нам предстоит решить.

Чтобы осуществить перемены в столь сложном обществе и столь высоко организованном, нужна сокрушительная сила, а где она? Можно было бы питать надежду, что отдельные люди обойдут эти препоны по их общему согласию и устранят несча-

стве, но эта мысль скоро обнаружила бы свою несостоятельность. Отдельные личности, особенно высших каст, не терпят при таком порядке особых неудобств в своем повседневном обиходе, хотя общество в целом, конечно, ослабляется этой системой. А раз они не находят каких-либо неудобств, предоставляя вещам идти тем ходом, каким они теперь идут, они не найдут импульса работать в противоположном направлении и тем попадать в затруднения. Но раз отдельные лица не могут устранить бедствия, обязанность сделать это выпадает на долю правительства или общества. Но правительство <Британской> Индии не заботится о том, чтобы реформировать общество, боясь, что его намерения будут поняты превратно, почему оно и остановилось на решении предоставить общество самому себе. <Выполнение этой задачи могло бы выпасть> на долю некоторых незаинтересованных людей, но они, вероятно, с тревогой подумают о будущем и едва ли сделают что-либо для устранения зла, иначе они восстаноят против себя всех правоверных, сделаются непопулярными и вдобавок еще могут быть исключены <из касты> ⁷. Величайший источник силы, на который мы можем рассчитывать, это знание правильной истории касты, истории, еще не известной, но которая, весьма вероятно, подорвет многочисленные предрассудки, существующие в стране».

Мы с умыслом привели столь длинную выдержку, чтобы показать, как мыслит о касте Индия в лице просвещенного, исторически осведомленного и рационально мыслящего индуса. Если европейца может озадачить какая-то пестрота в изложении, скользящая с одинаковой серьезностью по вещам глубоким и почти наивным (для наших привычек суждения), если его не удовлетворит курьезный облик англичанина и американца, то против основных положений у него едва ли найдутся возражения. Каста с ее предрассудками — великое зло, влекущее для народа много горького, но это зло старое, сложно организованное, пропитавшее всю жизнь страны во всех ее подробностях. С кастой велась борьба непрерывная, но в этой борьбе были какие-то недочеты, почему она и не дала результатов. Для устранения или видоизменения (автор, по-видимому, склоняется больше в последнюю сторону) касте нужно прежде всего знание прошлого, а затем исключительное и всестороннее усилие борющихся со злом. Та же выписка опровергает многие заблуждения Европы, которой было угодно укорять индусов в упорном консерватизме, пассивности мысли, неумении взглянуть на вещи просвещенным взором, в нежелании разобраться в своих основных недугах.

Но пойдем дальше и зададимся вопросом, что представляет собою каста для простого наблюдателя. Это есть сообщество, или товарищество, людей в больших группировках в несколько миллионов (даже десятков миллионов) и в скромных, не более двух-трех сотен тысяч, разбросанное по всей Индии (брахма-

ны, чамары, дхоби, кайястхи, лохары, сонары) или же сгруппированное в одной провинции и даже районе (багди — в Бенгалии, ижуваны, кампа, каммаланы — в Мадрасе, хандаяты — в Бихаре и Ориссе, мапилла — в Мадрасе, точнее <на Малабаре> и т. д.), иногда объединенное определенной религиозной сектой, всегда связанное целой сетью правил, навыков, формальностей, обетов, постоянных или временных решений, т. е. запутанное бесчисленными узлами формальностей (одежда, распорядок дня, еда, взаимоотношения, жилища, отдых, труд, символы...). Есть ли какой внешний признак, определяющий касту? Иногда бывает (в высоких кастах), иногда не бывает (чаще в низших, хотя здесь он может быть навязан)⁸, но эта сторона дела не существенна. В чем же сказывается, с одной стороны, объединение касты внутри ее, а с другой — ее изолированность от других? Касты объединяются пестрой совокупностью указанных правил и обрядностей; строгим выполнением положенного и устранением от запрещенного. Эта связь — внешняя, мелочная, но всепроникающая и особенно назойливая. Далее, каста объединяется общностью и часто совпадением трудовых функций, трудовыми традициями, взаимопомощью и всяческой взаимоподдержкой, единством общевоспитательной, религиозной и бытовой⁹ школы, организованной внутри ее властью; интересами самозащиты против притязаний посторонних, правительства (особенно податных инстанций), официального суда, борьбою против невзгод природы (чумы, холеры, голода...) и т. д.¹⁰

Чем каста изолируется от других каст или внекастовых организаций? В этой стороне дела лежит пестрота, сбивающая с толку даже изучающего касту, а особенно политических деятелей. Представители касты нуждою жизни и необходимостью всяческих взаимоотношений с посторонними, конечно, бывают вынуждены ко всякого рода общению: участвуют в общественных работах, ездят в общих вагонах, пьют на станциях общую воду, работают на фабриках или живут в теснейших общежитиях, учатся в школах, работают в университетских лабораториях, торгуют, разговаривают, спорят, дерутся и т. д., и т. д. Словом, область общественно-социально-трудовых взаимоотношений не может миновать касты, и эта область с ходом развития культуры и промышленности в Индии, все более ширясь и углубляясь, тем все больше и больше захватывает в свое общественное колесо представителей касты. При этих взаимоотношениях неизбежны нарушения кастовых правил: обмен словами с нечестивым, даже прикосновение, даже, наконец, употребление общей воды, но каста в этом отношении всегда была гибка, прозорлива и своевременно уступчива.

Каста признает, что все эти общественные пути влекут за собой «нечистоту», но они неизбежны, ибо человек не живет вне грустной и «грязной» действительности, почему он и должен им подчиняться *в меру неизбежной необходимости*. Т. е. каста

проводит тот принцип неизбежности или нужды¹¹, который мы встречаем во всех религиях и который является спасительным клапаном против излишка религиозных ригоризма или формальностей. Таким образом, в области внешних общественно-бытовых отношений каста дает своим последователям простор, предоставляя индивидуальному анализу и такту каждого блюсти нужную границу кастовой чистоты. Кроме того, она сама идет навстречу как согрешившим, так и напору новых веяний: для первых она приготовит ряд искупительных мер (например, для покидающих Индию, пивших общую воду, служащих в общественных учреждениях...), которые с годами все будут слабее и легче, а, уступая веянию времени и культуре, она видоизменит марку некоторых видов труда, повысив, например, в кастовом ранге писцов, продавцов сластей, даже носителей паланкина и т. д.

Таким образом, внешняя картина жизни Индии — городская или сельская — наблюдателю касты не покажет каких-либо перегородок; карты здесь все перемешаны, все кипит общей жизнью, общими трудом и состязанием¹². Перед нами область *терпимых* взаимоотношений, т. е. или таких, с которыми кастовая совесть уже примирилась, или таких, после которых она потребует тех или иных очистительных (или искупительных) мероприятий.

Но где же та область, в которой каста строго и неизбежно уединит себя от посторонних, где она связи допустить не может? Эту область мы назвали бы сферой *интимных*, близких к физиологическим, отношений. Все, что говорит о дружественных или товарищеских встречах, о взаимном посещении домов, особенно общей еде и, самое главное, о брачных связях, — все это по отношению к посторонним строго и непреложно запрещается правилами касты, внимательно блюдется ею и неизменно карается при условии невыполнения. Если улица от наблюдателя скроет какую-либо касту, перемешивая ее с другими, то домашний очаг покажет ее во всей ее силе и сущности.

Значит, в области взаимоотношений касты с посторонними надо различать две сферы — сферу внешних общественно-трудовых отношений, которые каста допускает или терпит и в области которых каста может сильно эволюционировать, и сферу интимно-физиологических¹³, в которых каста непреложна и неизменна. В области первых касты значительно отличаются между собою, представляя длинную лестницу отношений от вполне либеральных до сурово сдержанных, и сама область варьирует в своем влиянии на касту, расширяя постепенно рамки дозволенного; в области вторых касты все солидарны между собою, все одинаково чтут интимную изолированность касты, хотя на практике как исключение могут индивидуально позволять себе роскошь преступить кастовый порог.

Таким образом, в понятие касты входят правила двух кате-

горий, из которых одни должны быть названы непреложными, или «вечными», а другие будут второстепенными, изменяемыми, временными. Назовем первые:

1) к касте принадлежат по рождению, а не по случаю, заслугам, положению ¹⁴, классу и т. д.;

2) касты не равны между собою, а распределяются по рангу, начиная от самых высоких (брахманы) и кончая презренными; это иерархическое соотношение есть «отражение вечного закона»;

3) каста обязана строго соблюдать правила еды, а особенно правила брака;

4) каста непреложно блюдет кастовые правила и обычаи.

Чтобы нагляднее иллюстрировать непреложные «принципы» касты, вернемся опять к туземной точке зрения и посмотрим, как <с ее помощью> разбираются в этих принципах и аксиомах и как она объясняет неравенство каст ¹⁵.

Индусы верят, что все люди в мире распадаются на четыре касты: брахманы (жрецы), кшатрии (воины), вайшьи (простой народ) и шудры (слуги), располагая касты по степени их важности. Все остальные касты произошли от браков или с чистыми, или со смешанными. Подобная разница каст им врожена и не может быть ни сглажена, ни скрыта. Если есть племена, или общины, или нации, вроде древних греков или английского народа, где нет каст, то это потому, что народы эти пренебрегли правилами брака и поведения и поэтому впали в варварство и каста у них была расстроена неблагоприятным смешением.

Кастовая система решает не только позицию индуса, она определяет в обществе и позицию неиндуса; так, например, мусульмане и христиане, согласно индусской социальной теории, имеют свою определенную позицию.

Преимущество, принадлежащее касте, не дано ей человеком, оно абсолютно, и распорядок считается известным и установленным, да иначе и быть не может. Хотя никто не может повысить свою касту, но он может ее понизить небрежностью в правилах и связью с «низменным и варварским». В этом случае он может или совершенно себя унижить, или удержаться на более низкой промежуточной позиции. Как человек может потерять свое положение в касте, так и каста может потерять свою позицию в обществе. Обращение к низким ремеслам может явиться причиной подобного понижения.

Существуют известные занятия, которые признаются выше других. Среди занятий, предписанных народу, работа писателя выше работы купца, труд золотых дел мастера выше труда медника и т. д.

Известные животные также занимают свои определенные позиции, начиная со священных и чистых и кончая нечистыми и гнусными. И касты, пользующиеся этими животными, соответственно и распределяются по ступеням.

Каста понижает свою позицию, бросая или слабо держась традиционных правил чистоты, которых держатся соседние господствующие касты, или обнаруживая неправильное поведение. В Западной Индии некоторые из каст понизились в своем статусе за употребление вина или мяса и даже за курение табака. Некоторые из брахманских каст потеряли в своем положении за употребление мяса в тех местах, где его едят все, кроме брахманов. Хотя употребление мяса <не одобряется> вообще, однако потребление говядины, или свинины, или червей считается наиболее унижающим. Некоторые касты понизили свою социальную позицию благодаря обычаю полигамии или способу добыwania себе невесты. Они также приобретают или теряют в своем положении благодаря более высокой или низкой форме брака ¹⁶, которой они пользуются. Более того, если во время совершения брака невеста будет уже в годах, факт рассматривается как понижающий касту; предпочитается, чтобы невеста выходила замуж еще до наступления зрелости.

Эти примеры законов о чистоте, повышающих или понижающих касту, не полны, не универсальны: законы меняются с местами. Принципы обрядовой чистоты, являющиеся в одних местах суровым и твердым правилом, в других будут только делом вкуса. Если вопрос о преимуществе между двумя кастами доходит до коллегии пандитов в Варанаси или Пуне, он решается не сообразно действительным социальным условиям, а авторитетом древних книг. Если они не найдут ссылки на касту в старой книге, они или отождествят касту с какой-либо из старых, или придумают какое-либо объяснение о ее происхождении. Если они согласятся с претензиями на более высокое положение какой-либо касты, то это будет зависеть не от действительных условий, но от какой-либо фикции, которая до этого времени якобы неправильно понималась.

Лежащая в основе теория сводится к тому, что законы, определяющие положение касты, точны и известны; они даны богами. Пандиты обязаны объяснять законы.

Вопрос, направляемый в коллегию пандитов, обычно сводится к следующему: требование такой-то касты на принадлежность к брахманам или к кшатриям справедливо или ложно?

Но на деле каждая каста решает сама по себе, могут ли те или иные ее члены, виновные в неправильном поведении, оставаться в касте или нет, и имеет ли какая-либо другая каста право на общение с нею и в каких размерах. Следовательно, каково бы ни было данное пандитами заключение, действительное преимущество касты будет зависеть от того, на чем она может настоять. Сарасвати-брахманы в Махараштре сумели доказать свое право на брахманство при дворе пешвы ¹⁷, но так как общественное мнение было против них, то они не получили статуса, равного статусу других брахманских каст.

Но что, по существу, значит преимущество касты? Это пре-

имущество устами общественного мнения просто говорит, что одна каста лучше, чем другая. Это и есть то общественное мнение, из-за которого ведут борьбу и поныне. Ныне преимущество касты представляет собою мало ощутительное благо, но во владениях князей оно и теперь может явиться реальной ценностью. Индия оказалась в настоящее время в руках «бескастных варваров», почему от прежних кастовых рангов осталось лишь формальное преимущество. Пути, которыми проявляется преимущество касты, заслуживают упоминания особенно потому, что при желании понять де-факто, а не де-юре кастовые преимущества единственно эти пути приведут нас к пониманию.

Как иллюстрируется это преимущество? Так как брахман находится во главе общества, то святость его есть образец, и он в кастовом отношении выше всех. Каста чиста или нечиста в той мере, в какой она высока или низка. Эта чистота не есть внешняя чистота, видимая «телесным глазом», но это что-то мистическое — внутренняя чистота. Если чистые и нечистые касты соединены вместе, чистые становятся также нечистыми. На этом основании священные и чистые касты должны вступать с нечистыми кастами в возможно меньшее сношение, ибо чем чище существо, тем легче оно грязнится. Отсюда каста должна определять свое отношение к другой в зависимости от того, насколько последняя чиста или нечиста.

Нужно не забывать, что имеется широкий ряд предметов, которые оскверняются прикосновением к ним низких каст. Более высокая каста не смеет их взять, если они осквернены. Какие предметы чисты и какие нечисты, какие предметы легко оскверняются и какие нет, зависит от местных обычаев. В стране маратхов брахман на воду, которой коснулась какая-либо другая каста, кроме его собственной, будет смотреть как на оскверненную, а в Гуджарате и Бенгалии брахман может взять воду, до которой коснулся шудра. В стране маратхов одно прикосновение низших каст уже оскверняет пищу. Солдаты некоторых северных каст, как говорят, в состоянии выбросить вон свою пищу только потому, что на нее пала тень английского офицера, но претензии мадрасского брахмана идут дальше этого, — его пища будет осквернена, если представитель низшей касты только посмотрит на нее.

Теория чистоты и осквернения потребовала бы для своего изложения целого тома. Вот некоторые из правил, выясняющих статус касты:

А) Раз известная каста не может есть пищи, приготовленной другой кастой, а эта последняя может позволить себе есть пищу, приготовленную первой кастой, то эта первая каста выше другой.

Б) Если брахман или другой высококастовый индус имеет более сложные сношения с одной кастой, чем с другой, то значит, первая каста выше второй.

Например:

1) если брахман принимает воду от другой, эта каста признается в Бенгалии чистой;

2) если он принимает от представителя касты пищу, приготовленную на масле, тогда каста лучше;

3) если он принимает пищу, приготовленную в воде, то каста еще лучше.

В) Размер осквернения, которое несет с собою каста, определяет степень высоты или низменности касты. Если каста оскверняет лишь некоторые предметы, но не все, каста лучше, чем оскверняющая все предметы. Все три касты, перечисленные под рубрикой Б и не оскверняющие воды,— чистые касты; но ниже их будут касты, оскверняющие воду, а еще ниже их расположены следующие касты в порядке понижающегося достоинства:

1) касты, которые оскверняют глиняный сосуд;

2) касты, которые оскверняют медный сосуд;

3) касты, оскверняющие двор храма, когда они в него входят;

4) касты, которые оскверняют город или деревню, если они живут в них, и, следовательно, они обязаны жить вне поселков.

Имеется другая линия различия относительно ступеней касты в зависимости от того, кого может коснуться брахман, его жена или вдова, и от кого он может принять воду без риска оскверниться:

1) если каста может дать воду брахману или может его коснуться, эта каста достаточно хороша;

2) если каста может дать воду жене брахмана и коснуться ее, не оскверняя ее, то каста еще лучше;

3) та же каста, от которой может принять воду вдова брахмана и членов которой она может коснуться, не делаясь оскверненной, та каста лучшая из приведенных.

В основе всех этих различий и тонкостей, на вид просто смешных, лежат определенные правила и соображения, очень последовательно проводимые. Чем суровее правила обрядовой чистоты, чем легче они могут быть нарушены; чем более чрезмерны требования чистоты, тем более легко чистота может быть утеряна. Обрядовые правила чистоты суровее для жены брахмана, чем для него самого, а для вдов они суровее, чем для жен.

Необходимо понять индийский метод исключения из касты человека, чтобы понять смысл некоторых правил, касающихся отношений к низшим кастам.

Если человек исключен своими товарищами по касте, никто в касте не вступит с ним в брачные сношения, не примет воду из его рук, не позовет его на обед. Иногда, если совершенный грех очень велик, например убийство коровы, вся деревня исключит его из своей среды; священники не будут отправлять службу в его доме; цирюльники не будут брить его, и прачки

(в Индии это мужчины) не станут стирать его белье. Таковы приемы воздействия на человека.

Касты могут быть распределены в зависимости от их ранга еще по таким признакам: касты, обслуживаемые хорошими священниками, будут выше каст, обслуживаемых более низкими. Затем, касты, обслуживаемые цирюльниками и прачками, выше тех, которые ими не обслуживаются. Даже между кастами, которые пользуются цирюльником, будет разница, построенная в зависимости от того, обрезывает ли цирюльник ногти или нет; и между последними, обрезывает ли он также и ногти на ногах. Смысл тот, что цирюльник не бреет некоторых представителей, так как может оскверниться; бритье других его уже не оскверняет; у более высоких он не будет осквернен даже обрезыванием их ногтей на руках, у еще более высоких он может даже обрезать ногти на ногах.

Наконец, есть еще признак, классифицирующий сравнительное достоинство каст по чисто геометрическому признаку, а именно: чем каста ниже по достоинству, тем она должна находиться дальше от представителя высокой касты, чтобы его не опоганить. Исходной точкой для исчисления расстояний будут или брахман, или параян (парий); в последнем случае касты будут определяться по различным допустимым от него расстояниям; брахман должен быть на наиболее далеком, раджпут — поближе, кайастх — еще поближе и т. д.

Конечно, в наши дни лишь где-нибудь на юге Индии можно найти в некоторой чистоте указанную иерархическую геометрию, но в свое время она довольно хорошо иллюстрировала кастовое положение дел, да и теперь, если она и проиграла в точности или резкости граней, то далеко еще не изжила своего идейного содержания.

После довольно широко представленной туземной точки зрения, иллюстрированной разными примерами, и после общего наброска внешних линий, которые определяют касту, мы можем подойти к более систематизированному анализу касты. Но сначала надо выяснить вопрос о самом слове «каста»¹⁸. Это слово, которое ныне столь широко распространено в литературе (особенно по социологии), пошло от португальских авантюристов, которые последовали за Васко да Гамой к западным берегам Индии. Само слово взято с латинского *castus*, обозначающего чистоту породы. Испанцы первые применили это слово, но его приложение к индийской обстановке сделано португальцами. Современное произношение слова заимствовано от французского слова *caste*, которое появляется впервые в 1740 г. в официально-научном обиходе, а в широком распространении оно едва ли встречается ранее 1800 г. До этого слово произносилось как *cast*. Испанское слово *casta* в XVIII в. применялось к обозначению потомков, получившихся от смеси европейцев, индейцев и негров¹⁹. Португальцы употребили это слово, по-видимо-

му, в смысле расы, или племени, или какой-то иной группировки людей²⁰. Довольно отчетливо их мысль выражена словами «святого совета» в Гоа, помеченного 1567 г.²¹: «Язычники подразделяются на разные расы или касты (castas) большего или меньшего достоинства, считая христиан людьми более низкого порядка, и столь суеверны в своих категориях, что ни один человек из более высокой касты не может ни есть, ни пить с людьми более низкой».

Понятно, что иностранные наблюдатели, впервые натываясь на новое для них явление, охватили лишь поверхностные признаки социальной системы и поняли ее далеко не совершенно; они, например, просмотрели, что правила, предусматривающие пищу и питье, сравнительно изменчивы и скоротечны, а те, что касаются брака, являются поразительно устойчивыми и абсолютными. Во всяком случае, уже португальцы, по-видимому, подметили, что каста представляет собою систему, имеющую целью сохранение чистоты крови. С XVII в. основное понятие касты толковалось как главный фактор существующей в Индии социальной системы²². Указанное наблюдение португальских иезуитов о чистоте крови заслуживает быть отмеченным, так как оно улавливает одну из основных тенденций кастовой системы, часто почти исчезающую от глаз наблюдателя или перепутываемую с другими задачами, но в действительности никогда и нигде не отмирающую окончательно²³. Во всяком случае, «каста», рассматриваемая под углом словопроизводства, мало помогает пониманию этого слова, и это естественно, так как с первых же шагов сравнительно узкая вывеска повешена была над гораздо более сложным содержанием.

Но как само слово «каста» не охватило всего содержания понятия, точно так же ученым не удалось найти ни точного, ни исчерпывающего определения понятия касты. На это были свои веские причины. Под кастой надо разумеать не что-либо однородное и монолитное, а целую систему, впитывающую в себя значительное количество элементов — и как слагаемых ее содержания и как влиятельных агентов. Этими элементами всегда были: класс, занятие, война, религиозная группировка или братство, национальность, местность, принадлежность к тому или иному ремеслу, всяческие традиции, вообще какая-либо школа (философская, научная, религиозная) и немало других. Ученому всегда предстояла трудная задача из этих элементов отобрать существенные и устойчивые и отбросить случайные и второстепенные. Это было не легко, так как огромная Индия представляла слишком пеструю картину и элементов и их веса, а история касты лишь усложняла и затрудняла эту картину. Наиболее частая ошибка в определениях сводилась к тому, что, упуская из виду касту как систему, состоящую из ряда элементов (существенных, упорно повторяющихся, веских, а не частичных, выступающих лишь спорадически, мало ценных), выдвигали на

первый план один или несколько элементов, раздувая их до степени, заполняющей все понятие. В этом смысле подчеркивали или исключительность касты, или ее иерархию, или связь с трудовыми процессами, или непреложный распорядок вещей, или придание большего веса идее происхождения человека по сравнению с его личными качествами, или претензию на чистоту крови, или непреложность обычаев (еда, брак) и т. д.

Приведем некоторые из определений касты, которые заслуживают внимания своим солидным приближением к удаче. Французский ученый Э. Сенар, известный своими трудами по буддизму, так определяет касту²⁴: «Каста — это <корпоративная группа>, теоретически, во всяком случае, наследственная, располагающая определенной традиционной и независимой организацией, включая главу и совет, собирающаяся при случае в собрания большей или меньшей авторитетности и соединяющаяся воедино в определенные праздники; связанная тесно общностью занятий, придерживающаяся общих обычаев, что особенно относится к браку, пище и вопросам обрядового осквернения, и правящая своими членами с проявлением юрисдикции, размеры которой варьируют, но которая делает авторитет общины особенно ощутимым при наложении особых наказаний, более всего при окончательном исключении из группы».

Сенар, один из наиболее ярких аналитиков касты, с чисто французским остроумием оттенил некоторые стороны ее, например огромную силу <угрозы исключения из нее>. Вызывают сомнения в его определении <«корпоративная группа»>, указания на «советы», которые в действительности существуют не у всех каст, а также равноценное сопоставление брака и пищи и т. д. Основную особенность касты, строгую наследственность, Сенар ослабил указанием на теоретичность этого правила, а между тем каста — прежде всего группировка людей по родству крови, ибо другого способа быть в касте нет: в ней надо родиться. Конечно, история показывает нам бесчисленные примеры подделки касты, или ее кражи, или ее вымогательства, или незаконной ее покупки и т. д., но все это на фоне существа касты будут лишь преступления, объектом которых является каста как известное право или достояние. Эти преступления и по форме и по сути совершенно совпадают с обычными в мире кражей, грабительством, обманом, сопровождаемыми очень часто фальсификацией документов. Конечно, эти преступления часто торжествуют, но опять-таки, как и всякие другие преступления: или потому, что они в свое время не были открыты, или хотя их и знали некоторые, но эти некоторые были куплены, запуганы, мало заинтересованы, или политика покрыла преступления своим авторитетом, или, наконец, их предало забвению всепоглощающее время. Относительно определения Сенара можно вообще сказать, что эта попытка очень интересна, с хорошими находками, но и с несомненными недочетами.

Несфилд²⁵ определяет касту как «класс общества, который не признает какой-либо связи с другим классом и не может ни вступать в брак, ни есть, ни пить как только с людьми своей общины»²⁶. Это упрощенное определение также скользит лишь по внешним признакам касты, как и старое определение португальцев, четыреста лет тому назад: «Каста шире класса, в нее могут входить два или несколько классов»²⁷; затем она подчас императивнее, непреложнее класса. Богатейший представитель касты должен будет отдать свою дочь за сына беднейшего сокастника, может быть просящего милостыню, если будет ограничен выбор женихов, но он не отдаст ее за сына богатейшего же представителя другой, сравнительно низкой касты, хотя бы он имел с ним большие деловые связи. Затем «непризнание связи» слишком общая фраза, ведущая только к путанице. Короче говоря, определение Несфилда чисто бытовое, но не научное, оно достаточно для вводного ознакомления с кастой, не более.

Г. Рисли, которого нужно считать весьма эрудированным для решения вопроса, хотя и со значительным уклоном в антропологическое увлечение, также делает попытку определения касты²⁸: «Каста может быть определена как совокупность семейств или групп семейств, носящая общее название, которое обычно обозначает или ассоциируется со специальным занятием, претендующая на общее происхождение от мифического предка — человека или бога, — заявляющая о своем продолжении того же самого профессионального занятия и признаваемая теми, кто компетентен высказывать свое мнение, за отдельную однородную общину». Имеются дополнения к этому определению, которые звучат как часть определения и могут быть суммированы так: «Каста почти всегда эндогамна в том смысле, что член широкого²⁹ круга, обозначаемого общим именем, не может жениться вне этого круга; но в пределах последнего имеются более мелкие группировки, каждая из которых также эндогамна».

Против определения Рисли особенно возражать не приходится, так как оно суммирует «среднее» из большого статистического материала, но оно слишком грузно, в нем мало яркости. Очень серьезный фактор брака указан лишь дополнительно, нет слова о силе императива, присущего кастовой власти³⁰, ничего нет о всепроникающем влиянии формул и обычаев и т. д.

Кеткар, несомненно серьезный знаток касты и, как туземец, глубоко понимающий ее настроение и тонкости, даже до некоторой степени историк касты, также дает свое определение ее: «Каста — социальная группа, <имеющая две характеристики: 1) членство в ней> ограничивается теми, кто родились от членов касты, и включает всех людей, так рожденных; 2) членам ее запрещается неумолимым социальным законом вступать в брак вне группы. Каждая из подобных групп имеет особое название, которым она и определяется. Несколько таких малых группировок объединяются вместе под общим наименованием, а

эти большие группы являются, в свою очередь, лишь подотделами еще более широких групп, которые имеют независимые имена»³¹.

Перед нами не определение касты, а перечень интереснейших ее черт. В наших поисках определения мы и здесь терпим неудачу, но тут мы можем подчеркнуть и запомнить, что обе характерные черты касты, как их понимает Кеткар, сводятся к вопросам о крови: каста дается только рождением, это во-первых, и каста «неумолимо» блюдет чистоту крови, это во-вторых. Автор как будто и не ищет в касте еще чего-либо, отличающего ее существо, и в дальнейшем говорит уже только об организации и наименованиях, т. е. о технике построения кастовых группировок, но более.

Анализируя приведенные определения знатоков касты, мы улавливаем в них одинаковое подчеркивание некоторых сторон касты; на первый план выдвигается всеми ими преемственность ее членов по крови, говоря иначе, чистота происхождения, т. е. наличность отраженного кастой биологического принципа. Оттеняются также строгость и могущество кастовой власти, непреложность бесчисленных правил жизни и действий. Как отражение биологического принципа на первом месте стоят правила брака, эндогамные по отношению ко всей касте, но экзогамные в пределах очень мелких ячеек ее, где большая близость членов по крови влекла бы за собою при браке явное вырождение. Что касается условий религии, территории и труда, то в этом отношении каста предъявляет очень гибкие требования, иногда близкие по характеру к принципу карт-бланш; очевидно, это для нее дело второстепенное: религия не только в оттенках, но даже в сектах может быть разная (если только каста не сектантского типа), по территории каста может оказаться до крайности разбросанной, и, наконец, формы труда³² в одной и той же касте резко варьируют в зависимости от времени, места и обстоятельств.

Внося некоторые поправки или, скорее, иные тональности, мы склонны были бы дать такое определение: каста — социальная группировка, состоящая из семейств или групп семейств, территориально или религиозно не всегда отчетливая, носящая имя какого-либо предка (бога или человека), строго <следящая за> преемственностью по крови, объединенная нередко однотипностью труда, имеющая свою особую традиционную власть и, наконец, цементированная сложным набором правил и норм, среди которых очень строги и устойчивы правила о браке и еде, особенно же первое. Мы привели нашу попытку определить касту не с целью представить более совершенное определение, а чтобы дать какую-то отправную точку для дальнейших суждений, базу, из которой будут вытекать как дальнейшие описания, так и дальнейший анализ.

Приступим теперь к более близкому описанию и характери-

стике каст Индии. Мы уже говорили, что одних каст насчитывается в Индии более трех тысяч, а одних лишь брахманских подкаст — более 800³³. Чтобы разобраться в таком лесу единиц, насущно необходимо распределить их по каким-либо крупным группировкам, объединенным некоторыми общими для каждой из них признаками. Следуя Рисли, мы получим семь типов каст: 1) племенные, 2) функциональные, 3) сектантские, 4) смешанные, 5) национальные, 6) образовавшиеся в результате переселений, 7) образовавшиеся в результате перемены обычаев.

1. Под *племенными кастами* разумеются те, которые или в наши дни из племен сформировали одну или несколько каст, или в своем нынешнем кастовом составе сохранили явные следы своего прежнего племенного состояния. По всей Индии, даже и в настоящие дни, мы можем наблюдать постепенную и почти неуловимую трансформацию племен в касты. Этот процесс — несомненное отражение очень старого и длительного исторического явления — крайне ценен для понимания как касты, так и очень типичных случаев ее формирования. На нем имеет смысл остановиться с некоторой подробностью. Почему кастовая организация так, видимо, легко побивает в Индии племенную организацию? На этот вопрос ученые не берутся дать ответ. Но факт неоспорим до очевидности; когда-то огромнейшая семья племен в Индии постепенно редет, хилеет, и со сцены жизни ее главным образом гонит каста, захватывая ее места. Эта эволюция тем более странна, что крупные народные группы часто уступают свою старую социальную позицию с ее относительным равенством и свободой, чтобы в обмен получить формы тем более рабские и стеснительные, чем выше получаемый кастовый статус.

В процессе преобразования племени в касту можно отыскать несколько повторяющихся форм, но возникающих самостоятельно в разных местах и в разное время. Вот наиболее типичные:

а) Руководящие люди или богатеи в каком-либо из первобытных племен, успевшие ориентироваться в хитростях мира и сделавшиеся самостоятельными поземельными собственниками, решают превратиться в представителей какой-либо видной касты. Они чаще всего дебютируют в качестве потомков раджпут³⁴; в этом случае первым их шагом будет найти жреца-брахмана, который придумал бы для них мифического предка, открыл бы затем какое-либо «семейное чудо», связанное с местностью, где проживает племя, и, наконец, удостоверился бы, что новоявленный дворянин происходит от какого-либо клана, чаще неведомого, великой раджпутской общины. На первых шагах своего выхода в люди эти честолюбцы встречают немало затруднений, особенно в деле выдачи замуж своих дочерей, так как брать мужей среди племени они не хотят, а настоящие раджпуты не снизойдут до роли мужей этих девиц. Однако после од-

ного или двух поколений упорство новых аристократов пожинает плоды, и они начинают вступать в брачные сношения, если и не с настоящими раджпутами, то по крайней мере с такой фабрикацией их, которая процесс вхождения в кастовую среду совершила много раньше и заставила забыть сомнительность пущенных в ход при этом приемов. В рассматриваемом случае может получить место и действительная смена крови, но племенное имя, во всяком случае, безвозвратно забывается, а новые раджпуты в дальнейшем теснее и теснее будут связываться с «индусами чистой крови», и ничто не вернет их уже в старое русло дравидийского или монголоидного племени. От последнего они теперь оторваны в полном смысле слова и отныне будут всюду признаваться высококастовыми индусами. Все стадии подобного процесса с фамильным чудом и пр. могут быть иллюстрированы полностью и многократно действительными случаями, имевшими место, например, среди выдвинувшихся семейств в Чхота-Нагпуре.

б) Некоторое число аборигенов, разумея какое-либо из первобытных племен, обращается в индуизм, вступая в какую-либо из его сект, т. е. становится вишнуитами, лингаятами, шиваитами и т. п. Произойдет ли одновременно с этим смешение крови или нет, будет зависеть от воззрений на брак, которых держится секта. Во всяком случае, новообращенные обычно исчезают как аборигены, и налицо — новая каста или придаток к старой.

в) Целое племя аборигенов или значительная часть племени обращается в лоно индуизма под именем новой касты, которая хотя и претендует на древнее происхождение, но явно отличается своим именем от обычных и признанных каст. Так, значительное число из народа коч, обитатели округов Джайпалгури, Ранпура и части Динаджпура, теперь неизменно называет себя именем раджбанси-коч³⁵ и считает кшатриями. Это наименование позволяет им представить себя потомками отдельной ветви кшатриев, убежавших якобы когда-то в Северную Бенгалию, чтобы избежать разгрома, учиненного Парашурамой³⁶. Они претендуют на <дальнее родство с> раджей Дашаратхой, отцом Рамы, принимают брахманов, подражают брахманским обычаям в брачных церемониях и начинают усваивать брахманскую систему готр³⁷. По обычаям их совершенно нельзя отличить от индоариев индусов, хотя в них нет никакой примеси крови <ариев>, и они остаются чистейшими коч.

г) Целое племя аборигенов или часть племени постепенно обращается в индуизм, но не покидает, подобно раджбанси, своих племенных обозначений; это то, что случилось с бхумидж в Бихаре. Здесь чисто дравидийская раса потеряла свой первичный язык и ныне говорит только на бенгали; бхумидж почитают индусских богов в придачу к своим собственным³⁸, а более передовые между ними пользуются уже брахманами в качестве

семейных жрецов. Они еще сохраняют серию тотемистических подразделений экзогамного характера, как это встречается у мунда и санталов, но они уже начинают забывать тотемы, на которые еще намекают лишь названия подразделений; эти последние названия, вероятно, скоро будут забыты в пользу каких-либо новых, более модных и аристократических. Таким путем племя станет кастой в полном смысле слова и постепенно совсем освободится от всех обычаев, которые могли бы выдать его истинное происхождение; переживут лишь физические черты членов. Когда же племя окончательно станет кастой и бхумидж сделаются более эндогамными, чем они были в племенном состоянии, их физический тип станет еще более устойчивым.

Но возвратимся к касте племенного типа. Племенная каста будет более отчетливого характера в том случае, когда племя, как, например, бхумидж, незаметно переходит в касту, а параллельно все же удерживает первоначальное имя и некоторые из своих характерных обычаев; однако постепенно она всегда видоизменяет свои анимистические правила и обряды все в большем и большем направлении к правоверному индуизму и мало-помалу приводит свою жизнь в полное согласие с этим руководящим образцом. Этот процесс в разных его стадиях можно отыскать и теперь во всех углах Индии. Он, несомненно, имел место в течение длинного ряда столетий, и давно уже было сделано предположение, что шудры индоарийской традиции были первоначально дравидийским племенем, которое включено было в общую социальную систему завоевателями в виде низкой касты. Как образчики подобных трансформаций и примеры национальных каст могут быть приведены такие: ахиры, домы и досадхи Соединенных провинций и Бихара; гуджары, джаты, мео и раджпуты Раджпутаны и Пенджаба; коли и махары Бомбея; багди, баури, чандалы (намашудра), кайбарта, поды и раджбанси-коч Бенгалии, Бихара и Ориссы; и, наконец, в Мадрасе: малы, найяры, веллалы и параяны (парии); последние сохраняют и поныне традиции о тех временах, когда они располагали еще своею собственной, независимой организацией и еще не были осуждены на низменное место в социальной системе индусов.

2. *Касты функционального и ремесленного типа* столь многочисленны и так широко разбросаны, а их особенности столь отчетливы, что общность (однотипность) видов труда нередко рассматривалась как главный фактор в образовании и эволюции касты. Почти каждая каста претендует на традиционное занятие, хотя многие из ее членов уже покинули его; усвоение нового занятия или перемена первоначального часто могут дать повод сначала к созданию подкаст, которые затем постепенно вырабатываются в совершенно особые и самостоятельные касты. Среди крупных каст функционального типа заслуживают упоминания: ахиры — по традиции пастухи, брахманы — жрецы,

чамары и мочи — рабочие по коже, чухра, бханги и дома — му-сорщики, досадхи — деревенские сторожа и рассыльные, го-ла, или гола, — молочники, кайбарта и кеваты — рыбаки и зем-ледельцы, кайястхи — писцы, коери и качхи — огородники, кум-хары — горшечники, поды — рыбаки и тели, или тили, — выжи-матели и продавцы масла. Но процент членов касты, которые действительно следуют традиционному занятию, крайне разно-образен. Так ³⁹, 80% ахиров Бихара заняты земледелием, из брахманов Бенгалии лишь 17%, а из брахманов Бихара лишь 8% заняты выполнением религиозных функций ⁴⁰; лишь 8% ча-маров Бихара живут кожевенным ремеслом, а остальные — зем-ледельцы или чернорабочие; из кайястхов Бенгалии две тре-ти — земледельцы; из тели лишь 35% сохранили свою тради-ционную профессию. Интересный случай образования касты на основе особого занятия представляют собой гарпагари, или за-клинатели града, в маратхских округах Центральные провин-ций, <сельские работники>, на обязанности которых лежит контроль погоды и защита полей от градовых бурь, столь час-тых в этом углу Индии.

Перемена занятий, особенно среди низких каст, часто влечет за собою формирование отдельных каст. Садгопы Бенгалии еще не так давно обратились к земледелию и порвали с пастушес-кой кастой, к которой раньше они принадлежали; образованные кайбарта и поды постепенно отошли от своих братьев, которые не успели изучить английского языка; мадхунапиты (цирюль-ники) сделались кондитерами; чаши-дхоби (прачки) обратились к земледелию и т. д.

3. *Каст сектантского типа* немного. Как это часто бывало в Индии, какой-либо человеколюбивый энтузиаст провозглашал формулу (или несколько), которая обещала освобождение лю-дей от *taedium vitae*, <пресыщения жизнью>, провозглашала всеобщее равенство и вообще проповедовала просторные гори-зонты счастья и свободы. Формула собирала людей, которые, пока они могли еще жить ожиданиями и не теряли своего энту-зиазма, обходились религиозной обстановкой, возрастая в коли-честве и получая в свою общину все более и более разнообраз-ные элементы. Но со временем практические трудности в дости-жении идеалов становились ясными для всех, настроение пада-ло; члены приходили к выводу, что их община стала слишком пестра, захватила в свое лоно неудобный элемент и не может быть уже регулирована и сдержана только путем воззваний к чувству; отсюда они приходили к необходимости реорганизовать себя по образу, который всюду был под рукою и имел за собою большую давность, т. е. преобразовывались в касту. Интересным образчиком этого стремления возвращаться к шаблонному типу индусского общества представляет собою современное состоя-ние касты лингаятов, или вира-шайва, обитающей в провинции Бомбей и в Южной Индии и насчитывающей 2 738 214 (по пе-

реписи 1921 г.) членов. Основанная как секта в XII в. брахманом из Биджапура по имени Бхасава, который провозгласил равенство всех, кто получил от него <благословение> и кто носил на себе <лингу — стилизованное изображение> фаллоса, община лингятов на первых шагах не признавала касты и не допускала к себе брахманов в качестве жрецов, но на склоне XVII в., т. е. через 500 лет, она начала формировать эндогамные подкасты, основанные на социальных различиях, когда-то решительно отвергнутых основателем. Ко времени переписи 1901 г. процесс преобразования секты в касту пошел так далеко, что со стороны членов общины лингятов последовал протест, направленный к правительству Индии о «в высшей степени обидном и вредном распоряжении», чтобы все члены общины на опросном листке переписи называли себя принадлежащими к одной и той же касте и просили быть зарегистрированными как брахманы вира-шайва, кшатрии, вайшьи или шудра, в зависимости от положения. Это характерно как поучительная иллюстрация партикуляризма, которым пропитана психология народа Индии, его бессознательной борьбы с тенденциями, выравнивающими людей, и его увлечения теми аристократическими формами, которые дает им кастовая схема. Легенда о четырех исходных кастах едва ли имеет под собою историческую базу, но распространенность ее влияния и сила чувства, ею внушаемые, стоят вне сомнения.

4. *Касты, полученные путем скрещивания.* Современная критика особенно нападала на ту сторону традиционной индусской теории, которая все множество смешанных или низших каст выводила из серий сложных перекрещиваний между членами основных четырех; при внимательном изучении каст абсурдность и непоследовательность теории в этой части становятся очевидными. Но это не исключает возможности, что теоретики давних времен, а за ними и современные пандиты этот способ размножения каст нашли более подходящим для проповеди по его простоте, наглядности и по его совпадению с основным догматом касты — чистотой крови. По этой проповеди, все касты, полученные из племени или слияния племен, касты, развитые из торговых корпораций, касты, выражавшие различие между охотой и рыболовством, земледелием и ремеслами, касты, отражавшие честолюбие разжившихся членов общины... все они были растолкованы как продукт перекрещивания.

Но в этом принципе есть и своя доля исторической видимости. Зарождение принципа можно наблюдать среди дравидийских племен, которые очень часто, когда они еще не подпали под опеку брахманов, уже стараются кое-что перенять от индусского общества, и особенно в области заключения браков между разными племенами. Человек иногда женится на женщине другого племени, но потомки от этого союза не делаются членами ни отцовской, ни материнской группы, а образуют свою отдель-

ную группу, название которой иногда говорит о процессе бывшего переkreщивания. Например, среди огромного племени мунда имеется девять подобных групп, имена которых говорят о происхождении их путем брака между мужчинами мунда и женщинами других племен. Таких примеров много. Нужно в этом случае подчеркнуть, что группы, полученные путем упомянутых брачных единений, становятся на первых же порах эндогамными единицами и стараются возможно скорее порвать с родительскими группами, чтобы стать потом независимыми племенами.

В пределах регулярной кастовой системы Э. А. Гейт⁴¹ упоминает о шагирдпеша Ориссы как о такой касте, «которая свое происхождение ведет от смешанных браков и которая еще и теперь пополняет свои ряды таким путем». Среди членов высоких каст в Ориссе, которые не разрешают вдовам вновь выходить замуж, а также между кайястхами, эмигрировавшими сюда из Бенгалии, распространен обычай брать себе в качестве прислуг и наложниц женщин, принадлежащих к более низким, но чистым кастам вроде часи и бандхари. Дети от этих служанок известны под именем шагирдпеша (слуги). Они образуют правильную касту обычного типа и делятся на эндогамные группы, <различающиеся по> касте отца... Каста матери не дает разницы в рангах детей, но те, которые насчитывают несколько поколений от их первичного производителя, значатся выше тех, у которых марка незаконного брака является более свежей. Родство между законными детьми человека высокой касты и их незаконными братьями и сестрами признается, но последние не могут есть с первыми. Несмотря на свое количество (около пятидесяти тысяч), каста считается очень молодой, и, говорят, что около 200 лет тому назад ее еще не существовало. Более древнюю и поучительную, относящуюся, может быть, ко времени задолго до нашей эры картину образования касты путем переkreщивания представляют собою кхасы Непала, которые, по-видимому, являются потомками смешанных браков между раджпутами или брахманами, переселившимися в Непал, и монголоидками — женщинами страны.

5. *Касты национального типа.* Несмотря на то что английские исследователи в народе Индии не видят ни нации, ни национального чувства⁴², они все же признают наличие или возможность каст национального типа. Несомненно, в Индии можно найти группы, теперь считающиеся обычными кастами, которые старательно хранят воспоминания о бывшем политическом господстве и, по-видимому, в своем составе и особенностях сохранили следы более усложненной организации, чем таковая свойственна обыкновенным племенам. Невары (смешанный народ монголоидного типа), когда-то бывшие господствующим племенем в Непале до завоевания и присоединения его Притхви Нараяном в 1769 г., представляют собою образчик пережитка национальной касты. Невары включают в себя как индуистов,

так и буддистов, обе общины совершенно различны, и каждая подразделяется на очень развитую серию подкаст.

Если маратхов признавать за касту, то по своей истории и традициям они с полным основанием могут считаться кастой национального типа <...> Согласно наблюдениям статистика Энтховена ⁴³, бомбейские маратхи «могут быть как племя разбиты на две части — маратхи и маратхи-кунби, из которых первые гипергамны по отношению вторых, но раньше между ними не было какой-либо разницы. Надлежит еще заметить, что кунби сами распадаются на две части: дешкунби, насчитывающие 1900 тыс., и конкани-кунби, которых зарегистрировано 350 тыс.

Браки между обеими группами не в обычае, но барьер, по-видимому, чисто географический; обычай едва ли устоит перед новой обстановкой и ее улучшенными путями, и вообще он едва ли основан на каком-либо религиозном запрете брачных сношений».

Высший класс маратхов, как предполагают, состоит из 96 семейств, которые признают за собой раджпутское происхождение и представляют собою кшатриев традиционной системы: они носят священный шнур, отдают замуж дочерей до наступления зрелости и запрещают вдовам вторичное вступление в брак. Но эта претензия на родство с раджпутами была в свое время разбита антропометрическими данными и <тем фактом, что у них сохраняются> кулдеваки, или тотемы, как, например, подсолнечник, дерево кадамба, манго, раковина, перо павлина и желтый имбирь, которые почитаются как эмблемы при брачных церемониях и при церемонии освящения нового дома. Кроме того, связь этих высоких маратхов с кунби подтверждается тем фактом, что они, как сказано выше, берут девушек кунби себе в жены, хотя сами не отдают своих девиц замуж за мужчин кунби, хотя и случается, что богатый кунби поднимается в своем ранге и заявляет требования на ранг кшатрия. Все эти данные нужно подытожить в том смысле, что современные высокие семейства представляют собою потомков кунби, которые социально выдвинулись при правлении мусульман или в период упадка могольской власти, приобрели себе должности и поместья, потребовали прав поземельного дворянства и закрепили свое достоинство отказом выдавать своих дочерей за своих менее удачливых или отставших собратьев.

6. *Касты, образованные в результате эмиграции.* Когда члены какой-либо касты покидают свое постоянное местожительство и селятся прочно в другой части Индии, они получают тенденцию развиваться в отдельную касту. Стадии этого процесса намечаются с достаточной отчетливостью. Но над переселенцами тяготеет презумпция, что люди, живущие в чужих местах, должны поневоле есть запрещенную пищу или нарушать правила еды вообще, служить чужим богам и вступать в сношения с чужими женщинами. В результате, когда эмигранты хотят

взять себе жен среди своего народа, который не так давно ими покинут, они находят, что их социальная ступень оказалась пониженной и что они должны теперь как-то платить за привилегию жениться в родственной группе. Эта роскошь с годами делается все более и более дорогой, и с течением времени эмигранты начинают жениться только в пределах своей группы, образуя особую подкасту, обычно называемую в зависимости от местности (джаунпурия, тирхутя, барендра и т. п.).

Хороший пример образования касты в результате переселений можно найти в традициях малабарских брахманов нambuдири. Эти брахманы претендуют на приход к западному берегу Индии от различных священных мест Катхиавара и Северного Декана. Фосетт описывает их как «настоящих ариев Южной Индии»; их сложение и черты лица действительно как будто подтверждают их традицию об иностранном происхождении. Но каково бы ни было их происхождение, в настоящее время они являются совершенно отдельной кастой, отличающейся от брахманов большинства других частей Индии, например, их тенденцией к полигамии, их непризнанием детских браков, эндогамностью брака лишь старшего сына, в то время как другие братья вступают в сношения с найярками и т. д.

Другой пример того же самого процесса представляют бенгальские бархи-брахманы. Обычная легенда повествует, что в начале XI в. раджа Адишвара, убедившись, что осевшие тогда в Бенгалии брахманы слишком невежественны, чтобы совершать для него некоторые из ведийских церемоний, обратился к радже Канауджа <Каньякубджи> за жрецами, опытными в священном ритуале ариев. В ответ на просьбу были посланы Адишваре пять канауджских брахманов, которые привезли с собою своих жен, священный огонь и жертвенную утварь; от этих пришельцев (каньякубджа) и произошли бархи-брахманы. Все это очень правдоподобно: Адишвара сделал то, что раджи отдаленных и мало правоверных районов (каким и была Бенгалия в XI в.) постоянно делали и делают еще и теперь. Местный властитель, отброшенный далеко от больших центров брахманского учения, каким-то путем начинает постигать недостаточность или ошибочность совершаемого около него церемониала. Он посылает за более авторитетными брахманами, дарит им земельные участки возле своей резиденции и приступает под их диктовку к реформированию как личного поведения, так и религиозного распорядка, следуя при этом образцу благочестивых царей, вознесенных брахманской литературой на степень идеала, обязательного для всякого монарха. Брахманы придумывают для своего покровителя генеалогию очень почтенной древности и снабжают его какой-либо красочной семейной легендой, и с ходом времени при помощи денег и дипломатии раджа успевает получить признание как член местной раджпутской общины, т. е. как член касты кшатриев. Это, однако, не значит, что

действительные раджпуты пойдут на признание этих претензий. Но и брахманы, связавшие свою судьбу с судьбой властителя, не сохранят своего статуса среди той общины, которую они покинули, и они пройдут ту стадию, о которой сказано выше.

Случайно при таких эмиграциях, правда, как редкое исключение, может осуществиться скорее даже социальное повышение, чем деградация. В Чанде, отдаленном округе Центральных провинций, некоторая группа людей по переписи 1901 г. зарегистрировала себя как бараики и утверждала, что она происходит из клана раджпутов в Ориссе, которые когда-то пришли в Нагпур в свите раджей Бхонсле и несли при них военную службу. Но в Чхота-Нагпуре имеется группа, также бараики или чик-бараики — подкаста касты панов, рабочие-ткачи и плетельщики корзин, которые выполняют разные работы у более развитых дравидийских племен и еще недавно жили на окраинах в деревнях гондов, для которых они раньше доставляли детей, назначенных для жертвоприношений. Конечно, в данном случае может быть и простое совпадение названий, но немало шансов и в пользу того, что бараикская группа раджпутов в Чанде ведет свое начало от этого очень скромного чхота-нагпурского источника. «До дней железных дорог и полуанновой почты,— говорит по этому поводу статистик-наблюдатель,— подделку подобного рода практически нельзя было открыть».

7. *Касты, образованные в результате перемены обычаев.* Образование новых каст как следствие небрежения к установленным обычаям или усвоения новых ритуальных приемов, а особенно иного занятия является в кастовой системе заурядным явлением с самых далеких дней. Законы Ману говорят о том, как люди трех дваждырожденных каст, не получившие в нужное время посвящения в таинства или предавшиеся запрещенным занятиям, становятся вратья, или внекастовыми, сношение с которыми наказывается в двойной мере и потомки которых признаются отдельной кастой. Жить как вратья уже само по себе вызывает исключение из первоначальной касты, и брахман, совершающий для таких людей службу, подлежит покаянию. Идея подобных изменений глубоко присуща кастовой системе, и примеров этому очень много. Иногда совершившаяся кастовая перемена фигурирует в традициях касты под формой претензии или намек на более высокое происхождение, чем допускаемое устоявшимся общественным мнением. Например, «Сканда-пурана» рассказывает один эпизод из похода Парашурамы против кшатриев; смысл рассказа — показать, что кайястхи по рождению — кшатрии чистейшей крови, но за допущение обрядов шудр⁴⁴ они были названы вратья, или внекастовыми кшатриями. Бабханы, или бхуинхары Соединенных провинций и Бихара, по данным некоторых легенд, были когда-то брахманами, но потеряли свое положение потому, что стали заниматься земледелием.

В наше время наиболее сильное влияние на повышение или понижение касты, что может повести к созданию и новой касты, оказывает практика второбрачия вдов. С продвижением новой обстановки на Индию — железные дороги, расширение начального образования, почта, телеграф, газета — начинают в затаенную область касты проникать рационализм и критика; они прежде всего должны натолкнуться на изуверские стороны касты: детский брак, окаменелость вдовства и т. д. Но первый имеет некоторую отдушину в факте отсрочки реального брака до приблизительной возмужалости детей, вдовство же остается непоправимым. Отсюда некоторые члены определенных каст начали проникаться сознанием, что запрещение вдовам вступать в брак является институтом в высшей мере прискорбным и жестоким, и при помощи своих брахманов они стали работать над тем, чтобы дискредитировать и устранить его. Но это освободительное движение вызвало в более консервативных кругах реакцию, желание подчеркнуть стародавность и святость института, а на фоне этого кастового усердия приподнять свое собственное положение. Началось дело с воздержания вступать в брачные отношения с людьми, практикующими запрещенные вещи или нестрогими в кастовом отношении, и, значит, формирования своей подкасты, которая обычно усваивает звучное наименование, произведенное от какого-либо из знаменитых мест, вроде Айодхья или Канаудж, и выделяет себя как биягут, или бегута («состоящий в браке»), дабы этим намекнуть на ортодоксальный характер своих матримониальных учреждений. Так, например, авадхия, или айодхия-курми Бихара и канауджия-курми Соединенных провинций очень гордятся тем, что они не позволяют вдовам вторично выходить замуж, причем они уже покушаются установить хотя бы некоторые шаги в том направлении, чтобы получить право быть признанными кшатриями; в этом случае они неудачно ссылаются на свое родство с Шиваджи, Синдией и с семьей нагпурских Бхонсле⁴⁵. В Бихаре им удалось достигнуть более высокого ранга, чем обычные курми, хотя ни общественное мнение, ни высокие касты не признают этих парвеню за кшатриев и даже за особую касту.

В Пенджабе разница между джатами и раджпутами, несомненными потомками одного индоарийского ствола, заключается главным образом в том, что первые допускают второбрачие вдов, а вторые строго от него отказываются. То же можно наблюдать в горах Кангры, наиболее индуизированном уголке Пенджаба, где мусульмане никогда не могли встать прочной ногой; здесь разница между кастами таккар и ратхи, принадлежащими к низкой категории горных раджпутов, сводится, как говорят, к тому, что ратхи допускают брак вдов, а таккары — нет. В Южной Индии также наблюдается подобное движение. Среди низших каст, которые составляют почти 1% тамильского населения, пандарамы считаются самыми высокими, так как они

воздерживаются от мяса и алкоголя, а главное, не разрешают вдовам вступать в браки.

Представленная картина типовых группировок каст вновь подтверждает, насколько сложен рассматриваемый нами вопрос. Перед нами не каста в оголенном или одноэлементном составе, а кастовая система, как это и понимает Кеткар, т. е. социальная группировка, построенная на сложном комплексе элементов, которые сложным влиянием разноценных факторов вызывают к жизни касты или уничтожают их, заставляют их претерпевать процессы интеграции или дифференциации (последнее чаще) и, наконец, подвергают их многоликой эволюции. Та же картина представила нам несколько наглядных примеров как создания каст, так и их видоизменений, и эти примеры, наблюденные с достаточной точностью, дают нам ключ к разумению тех процессов в старой и даже древней Индии, которые совершались на заре изучаемого нами явления. Зная процессы в ближайшее время и пользуясь осмотнительной аналогией, мы можем с большей легкостью подойти к истоку кастового явления, не злоупотребляя излишним надумыванием рабочих гипотез. Наконец, те же примеры показали, что жизнь касты и ее чистота или ценность окружены преступностью: касту воруют, подделывают и т. д.; это должно поставить исследователя в более осмотнительное положение при изучении вопроса, так как среди элементов и обстановки, естественно создающих и меняющих касту как органическое явление, он может наткнуться на причины фиктивного характера, которые получают свою силу лишь по недосмотру и близорукости среды, и в ином случае они оказались бы гнилыми и беспомощными.

Попробуем теперь присмотреться к самым крупным кастам, так как затронуть хотя бы средnekрупные — значит, подойти к сотням каст, что перейдет масштаб нашего изложения и введет нас в область легко забываемых, да и мало полезных, подробностей. Нам будет достаточно опознать емкость каст (число членов); ее географическое распределение и основное (традиционное) занятие, если последнее мы в состоянии наметить⁴⁶. Это будет чисто статическая картина каст, относящаяся, правда, к наиболее крупным слагаемым, но позволяющая делать заключение и по поводу более мелких. Но в кастах останется еще вопрос, имеющий немалое политическое и вообще многообразное значение, — это вопрос об иерархии каст, об их сравнительном достоинстве. Этому вопросу мы посвятим наше внимание потом. Следующая таблица (стр. 126—128) показывает перечень наиболее крупных каст в Индии.

Этой таблицей мы воспроизводим статистическую систематику британцев, в которой немало условностей и неточностей. Считать бирманцев, белуджей⁴⁷ или патанов за касту, конечно, нет никаких оснований; даже бхилы, гонды, коли и санталы до самых последних времен все еще держались вне социальной

Таблица наиболее крупных каст Индии
(Перепись 1921 г.)

Каста	Численность	Где главным образом обитает	Традиционное занятие
Шейхи	33 387 909	В большинстве провинций	<Незнатные мусульмане>
Брахманы	14 254 991	»	Жрецы и ученые
Чамары	11 263 648	»	Кожевники
Раджпуты	9 772 518	»	Воины
Ахиры	9 032 861	»	Пастухи
Бирманцы	8 370 152	Бирма и <Андаманские> острова	<Народность>
Джаты	7 374 817	Северо-западный угол Индии	Земледельцы
Маратхи	6 566 334	Бомбей, Центральные провинции и Берар, Хайдарабад, Барода, Майсур	Земледельцы и землевладельцы
Тели (тили)	4 159 481	В большинстве провинций	Выжиматели масла и торговцы маслом
Курми	3 785 998	Бихар, Орисса, Центральные провинции и Берар, Соединенные провинции, Ассам, Бенгалия, Центральная Индия	Земледельцы
Патаны	3 547 868	В большинстве провинций	<Народность>
Капу	3 379 328	Мадрас, Хайдарабад	Земледельцы
Кумхары	3 353 029	В большинстве провинций	Горшечники
Кунби	3 229 018	Бомбей, Центральные провинции и Берар, Барода, Центральная Индия, Хайдарабад, Раджпутана	Земледельцы
Махары	3 002 516	Бомбей, Центральные провинции и Берар, Хайдарабад	<Работники в сельском хозяйстве>
Хаджамы или <напит>	2 905 724	В большинстве провинций	Цирюльники
Гонды	2 902 592	Ассам, Бихар, Орисса, Центральные провинции, Центральная Индия, Соединенные провинции, Хайдарабад	<Народность>
Чаши-кайбарта	2 877 798	Ассам, Бенгалия, Бихар, Орисса	Рыбаки и земледельцы
Палли	2 809 309	Мадрас	<Работники в сельском хозяйстве>
Банья	2 804 464	В большинстве провинций	Торговцы, ростовщики

Каста	Численность	Где главным образом обитает	Традиционное занятие
Лингаиты	2 738 214	Бомбей, Мадрас, Хайдарабад, Майсур, Кург	Земледельцы
Веллала	2 716 359	Мадрас	»
Джулаха	2 698 132	В большинстве провинций	Ткачи
Коли	2 499 014	В большинстве провинций	Земледельцы
Параяны (парии) . .	2 407 309	Мадрас	Деревенские слуги
Кайястхи	2 312 235	В большинстве провинций	Писцы
Санталы	2 265 282	Ассам, Бенгалия, Бихар, Орисса	<Народность>
Гуджары	2 179 485	В большинстве провинций	Пастухи и земледельцы
Намашудра (чандалы)	2 172 823	Ассам и Бенгалия	Земледельцы
Дхоби	2 020 531	В большинстве провинций	Прачки
Мала	1 986 414	Бенгалия, Мадрас, Хайдарабад	Сторожа
Мали	1 875 610	В большинстве провинций	Огородники
Раджбанси-коч . . .	1 818 974	Ассам, Бенгалия	Мелкие землевладельцы
Бхилы	1 795 808	Бомбей, Центральная Индия, Раджпутана, Барода	<Народность>
Кахары	1 707 223	Бенгалия, Бихар, Орисса, Соединенные провинции	Рыбаки и горшечники
Мадига	1 687 857	Мадрас, Хайдарабад, Майсур	Кожевники
Кори	1 680 615	Бихар, Орисса, Соединенные провинции	Ткачи
Лодхи	1 616 662	Центральные провинции и Берар, Соединенные провинции, Центральная Индия, Раджпутана	Земледельцы
Сайиды	1 601 247	В большинстве провинций	<Знатные мусульмане>
Лохары	1 546 308	В большинстве провинций	Кузнецы
Паси	1 488 582	Бихар, Орисса, Соединенные провинции	Добыватели и продавцы пальмового сока
Гола	1 416 758	Мадрас, Хайдарабад, Майсур	Молочники
Бхарвады (дхангиры)	1 355 804	Бомбей, Центральные провинции и Берар, Хайдарабад	Пастухи

Каста	Численность	Где главным образом обитает	Традиционное занятие
Белуджи	1 342 053	Белуджистан, Бомбей, Пенджаб, Северо-Западная Пограничная провинция	<Народность>
Найяры	1 311 112	Мадрас	<Землевладельцы>
Оккалига	1 302 552	Кург, Майсур	Земледельцы
Гадария	1 299 770	Бихар, Орисса, Соединенные провинции, Центральная Индия, Центральные провинции, Раджпутана	Пастухи
Каммаланы	1 288 711	Мадрас	Каменщики, кузнецы, плотники, кожевники
Качхи	1 228 990	Центральные провинции и Берар, Соединенные провинции, Центральная Индия, Раджпутана	Огородники
Досадхи	1 167 686	Бихар, Орисса	Деревенские сторожа и рассыльные
Бхуинхары	1 167 337	Бихар, Орисса, Соединенные провинции	<Землевладельцы>
Камма	1 160 984	Мадрас	Земледельцы
Кеваты	1 150 427	Ассам, Бихар и Орисса, Центральные провинции и Берар, Соединенные провинции	Рыбаки и земледельцы
Чухра	1 146 779	Северо-Западная Пограничная провинция, Пенджаб	Мусорщики
Сонары	1 137 611	В большинстве провинций	Ювелиры
Араины	1 119 486	Пенджаб, Кашмир	Огородники
Мапилла	1 108 385	Мадрас, Кург	Торговцы
Балиджа	1 075 461	Мадрас, Хайдарабад	»
Телага	1 066 311	»	Земледельцы
Карен	1 042 131	Бирма	<Народность>
Ижуван	1 041 894	Мадрас	Добыватели и продавцы пальмового сока
Таи	1 016 960	Бирма	<Народность>
Танти (татва)	998 476	Ассам, Бенгалия, Бихар и Орисса	Ткачи
Бархан	969 047	Бихар, Орисса, Центральные провинции и Берар, Соединенные провинции	Плотники
Колвары	966 131	Бихар и Орисса, Центральные провинции и Берар, Центральная Индия, Хайдарабад, Раджпутана	Производители напитков
Мочи	923 714	Ассам, Бенгалия, Кашмир, Пенджаб	Кожевники

системы индусов. Точно так же есть своя доля натяжки среди каст показывать шейхов, сайидов, даже, пожалуй, маратхов, но с этим мириться уже можно. Нужно еще подчеркнуть, что представленные цифры, обозначающие количество людей в касте, да и самые наименования каст, особенно небольших, должны быть принимаемы крайне условно. За этими недочетами таблица представляет данные для следующих выводов. Географическое распределение каст подтверждает то положение, что территориальность⁴⁸ не заложена прочно в понятие касты. Из них есть такие, которые разбросаны по всем углам Индии, и едва ли при таких условиях жизни, считаясь с отсутствием у касты современных средств связи, возможно удержание реальных взаимоотношений и авторитета не только между отдельными членами, но даже и между значительными группами. И мы видим, как в касте начинается неизбежная дифференциация и вытекающее из нее понижение в иерархии. В сущности, каста сохраняет лишь имя, но физиономия отдельных ее групп глубоко может быть различна. Кстати говоря, нам теперь ясно, почему каста всегда боролась против далеких отрывов своих членов: не пускала за Инд, сурово карала за уход через «черные воды», снижала в ступенях даже недалеко уходящих; все отрывы расшатывали единство и массу касты, создавали ереси, давали повод к злоупотреблениям и т. д. Но все же при всей слабости принципа территориальности мы видим, что касты могут быть подразделены на две группы: разбросанных и локализованных. Первые мы находим по всей Индии, вторые сосредоточены в отдельных провинциях и даже районах Индии.

Типичный пример широко разбросанной касты мы видим в лице брахманов, насчитывающих в своей среде свыше 14 млн. и представляющих от 10% населения в Соединенных провинциях, Центральной Индии и Раджпутане, до 3% в Мадрасе, Центральных провинциях и Бенгалии и 2% в Ассаме и Чхота-Нагпуре. Такое распределение вполне согласуется с историей и традициями касты: брахманы количественно наиболее сильны в их первичном центре (почти 5 млн. в Соединенных провинциях) и наиболее слабы в отдаленных районах, населенных по преимуществу неарийскими племенами, которых брахманское влияние коснулось лишь слегка. Но едва ли может быть сомнение, что многие брахманы из живущих в отдаленных районах созданы были на месте простым процессом переноса титула брахмана на племенных жрецов местных божеств. Так называемые барна-брахманы, которые обслуживают в Бенгалии низшие касты, вероятно, этим путем получили жреческое достоинство⁴⁹. Такую же распространенность по территории обнаруживают некоторые функциональные касты, но их расовый состав, вероятно, меняется в зависимости от местности. Однако эти касты редко, даже при однородности труда, имеют между собою сношения, может быть потому, что пространство легко разбивает связь между эти-

ми малокультурными кастами, а еще вернее потому, что многие из них возникают на месте самостоятельно. Так, например, кожевники Северной Индии (чамары и мочи), насчитывающие свыше 11 млн. и составляющие 12% населения Соединенных провинций, соответствуют чиккилианам (свыше 500 тыс.) и мадига (755 тыс.) Мадраса, но кастовой связи между ними нет.

Из локализованных каст прежде всего должны быть названы касты-племена: бхилы, гонды, коли и санталы, которые сохраняют за собой определенные области. Территориально также мало поколеблены дома, досадхи, гуджары, джаты, кайбарта, намашудра (чандалы), поды, найяры, палли, параяны (парии) и раджбанси-коч, так как они из состояния племен сравнительно недавно сделались кастами и еще сохраняют некоторые следы своего племенного состояния.

Наконец, нам остается вопрос об иерархии каст. После изолированности, которая так характерна для касты, большую роль играют для нее иерархия, ступень, занимаемая кастой среди других, степень ее привилегированности. Нам уже ясно теперь, почему в кастовом обиходе это важно знать, почему за этой иерархией следят, почему ее блюдут. Потому что начиная от необходимости разбить посуду, которой коснулись более низкие руки и на которую даже пал случайно чей-то оскверняющий глаз, и кончая потерей касты в случае увлечения и женитьбы на увлекательной, но в кастовом отношении «грязной» женщине весь тернистый путь человека касты потенциально покрыт оплошностями, ошибками, проступками и преступлениями, которые влекут вначале молву, говор и суд, а за ними — покаяния, наказания разных градаций и в тяжком случае — исключение из касты. Но это — сторона внутреннего кастового обихода. Кастовая иерархия в своем влиянии идет еще далее.

Англичанам приходится о ней думать на каждом шагу: устраивают ли они общежитие для туземцев, например, лагеря для голодающих или работающих, решают ли они вопрос, кто будет арестантам готовить пищу, проектируют ли они этапы судов, устройства, думают ли они решить вопрос о сборщиках податей и т. д., и т. д. — везде кастовое чинопочитание выступает со своими требованиями. Конечно, административный нажим или жизненная нужда (например, необходимость пользоваться железной дорогой) могут довести эти требования до минимума, но там, где остается область мотивировок, уклонений, придиорок, поводов, отказов и т. д., там каста может сыграть свою затягивающую, уклоняющуюся, провоцирующую, упорствующую и т. п. роль. Англичане давно это поняли и давно занимаются изучением кастовой иерархии, но нельзя сказать, чтобы они успешно проникли в эти тайны народной жизни, сформированные многотысячным процессом переживаний и сохраненные в ряде специальных традиций и под покровом никогда не падающего настроя. Да и как постигнуть эту неуловимую иерархию, ко-

гда в каких-либо документах она не значится, внешних признаков почти не имеет, каждому отдельному представителю она знакома в тесном размере его личного обихода; кроме того, сама иерархия слишком гибка, слишком быстро эволюционирует, то создавая пропасти между кастами, то перекидывая между ними удобный мост.

Наконец, эта иерархия слишком зависит от местности: брахман Мадраса пользуется гораздо большим влиянием, чем его братья на Севере, а потому идея, разграничивающая касты одну от другой, здесь разработана с исключительным ригоризмом. Здесь не поймут, например, мысли, практикуемой на Севере, что касты могут распределяться по их достоинству, в зависимости от того признака, принимают ли брахманы воду и сласти из рук членов разбираемой касты или нет, так как брахман Юга может принять их только от членов своей касты. Здесь расстояние между кастами установлено определенными числами, чего нет на Севере⁵⁰.

В конце концов англичане построили изучение кастовой иерархии, а затем и ее статистический учет на основах местного общественного мнения, которое, с одной стороны, предоставило им ряд социальных признаков, собранных со всех углов Индии, а с другой — давало свои авторитетные решения в случаях часто возникающих затруднений. Хотя мы уже касались отчасти упомянутых признаков, но все же представляет интерес перечислить их полнее, рискуя хотя бы повторением некоторых из них.

Одна каста будет выше или ниже другой и будет занимать определенную позицию в зависимости:

- 1) происходят ли ее современные представители от той или другой касты теоретической индусской системы, т. е. от четырех классических и близких к ним, хорошо известных;
- 2) принимают ли брахманы воду от определенных каст, — это относится более к Северу;
- 3) будут ли брахманы высокого состояния обслуживать те или другие касты;
- 4) если определенные касты и не пользуются высокими брахманами, то не пользуются ли они своими брахманами, ранг которых может меняться по обстоятельствам;
- 5) касты совершенно не пользуются брахманами, но нет ли у них своих жрецов;
- 6) позиция некоторых каст повысилась оттого, что они ввели у себя детские браки или покинули обычай второбрачия вдов;
- 7) положение некоторых каст понизилось благодаря жительству в определенных местностях;
- 8) позиция некоторых каст изменилась благодаря какому-либо занятию, притом особым или специальным способом;
- 9) некоторые касты могут требовать услуг деревенского ци-

рюльника, деревенского носителя паланкина, деревенской повитухи и т. д., а другие — нет;

10) некоторые касты не могут вступить во двор некоторых храмов;

11) некоторые касты подлежат специальным табу, как, например, они не могут пользоваться деревенским колодезем, могут черпать воду лишь своими сосудами, должны жить вне деревни или в определенном квартале, должны покинуть дорогу при проезде высококастового человека или должны давать сигнал о своем приближении;

12) в случае анимистических племен степень пережитков тотемизма и степень усвоения индусских обычаев будут ясными указателями на ступень, занимаемую кастой.

Мы видим, как курьезны и условны те народные приметы, по которым определяется взаимное достоинство каст. Тем не менее нужно отдать должное британским статистикам, которые с большой энергией ухватились за своеобразную народную программу, и при трудолюбивом терпении, поддержанном интеллигентной помощью туземных авторитетов, им удалось много пролить света на темный и сложный вопрос в народной жизни Индии.

Мы не в состоянии набросать всю картину иерархического распределения каст Индии, но дабы ознакомить читающего, как обстоит дело с группировкой каст в каком-либо районе Индии, воспользуемся работой Рисли по Бенгалии⁵¹.

Все индусское население, насчитывавшее 19 млн., было разделено на девять классов. Первый класс был предоставлен брахманам, которых было больше 1 млн., или 6% всех индустов в Бенгалии. Конечно, этим классом не объединялось что-либо однородное, далеко нет. Между брахманами бархи, претендующими на свое происхождение от предков из Канауджа, привезенных когда-то Адживарой, и брахманами барна, обслуживающими низшие касты, из рук которых чистые брахманы даже не примут воды, — огромная разница. Но есть еще виасокта-брахманы, обслуживающие касту чаши-кайбарта, стоящие столь низко, что их собственные «духовные дети» не принимают пищу в их домах... Эти виасокта — вероятные потомки старинных жрецов.

Во втором классе соединено небольшое количество каст, наверху которых стоят раджпуты, считающие себя потомками чистых раджпутов далекого индоарийского района. Они насчитывают в своих рядах несколько более 100 тыс. и, вероятно, включают в свою среду значительное число семейств, принадлежащих к местным группам удачников, которые в свое время приобрели землю и достигли титула раджпутов, опираясь на свое привилегированное местное положение. За раджпутами следуют вайдья, по традиции — врачи, и каста писцов — кайястхи. Первые фигурируют в качестве современных представителей

амбаштхов Ману и претендуют на старшинство по отношению к кайястхам. Эти последние, с другой стороны, считают себя потомками кшатриев, обратившихся к умственному труду, отрицают родство вайдья с амбаштхами и считают их местной кастой, неизвестной в больших центрах индуизма и не более столетия тому назад еще бывшей шудрами; с этого же момента якобы они надели на себя священный шнур, подкупив брахманов, чтобы они признали их новые права.

В третий класс, насчитывающий три миллиона, входят функциональные касты, раньше называемые наवासакха (девять «ветвей», или «стрел»), и другие, «чистые» шудры, из рук которых высокие касты принимают воду и которых в духовном отношении обслуживают брахманы высокого класса. Кондитеры, продавцы парфюмерии, производители бетеля, продавцы масла, садовники, горшечники и цирюльники входят в эту группу, состав которой и степень высоты, по-видимому, давно predetermined соображениями практического удобства. Приготовление индусской пищи является процессом очень сложным, требующим повторных и длительных омовений и разной категории ритуальных правил, что не может быть выполнено во время путешествий; и для удобств правоверного путешественника почтенной касты существенно важно, чтобы он мог добыть себе сласти разного вида, не беспокоясь за требуемую «чистоту» людей, у которых он их приобретает. Вот почему в вопросах пищи и питья касты разумно эластичны. Так, было установлено, что ни лед, ни содовая вода не могут быть приравнены к воде в смысле доставляемого осквернения; также имеются специальные исключения по отношению бисквитов, сладостей, медицинских препаратов⁵² и т. д.

В четвертый класс входят только две касты: чаши-кайбарта и гоала, от которых вода принимается высокими кастами, но брахманы которых считаются пониженного достоинства. Интересно, что Рисли предвидел в 1891 г.⁵³ повышение в достоинстве первой касты. И действительно, через десять лет чаши-кайбарта уже называли себя махишья — потомками легендарного перекрещивания между кшатриями и вайшьями и выступали уже как отдельная каста.

Пятый класс содержит довольно сложный набор каст, включающий байштам, сунри и субарнабаник, от которых высокие касты обычно воды не принимают. Их позиция определяется также тем фактом, что, хотя деревенский цирюльник будет их брить, но он не станет обрезать на ногах у них ногти и не примет участия в их брачных торжествах.

Шестой класс составляет длинный перечень каст, насчитывающих почти восемь миллионов, которые не едят мяса, свинины и птиц, но от которых более высокие касты никогда не примут воды. Службу у них отправляют брахманы пониженного достоинства, обычные цирюльники откажутся их брить, и не-

которые из них поэтому держат своих собственных цирюльников. Но большинство из них могут еще отдать свое белье в стирку деревенским прачкам. Типичными членами этой группы являются багди (более 1 млн.), дравидийские земледельцы и рабочие; джеллия, или рыбаки кайбарта (более 400 тыс.), намашудра, или чандалы; поды (более 400 тыс.), рыбаки и земледельцы, и раджбанси-коч, большинство которых мелкие земледельцы.

Седьмой класс представляет собою низшую ступень бенгальской социальной системы каст; представители ее едят всяческие виды нечистой пищи, их прикосновение оскверняет, у них не станет служить и самый низкий брахман, и на них не будут работать ни цирюльник, ни прачка. Группа включает в себя мусорщиков домов и гари, кожевников чамаров и мочи и, наконец, баури, которые едят крыс и чтут собаку как свой тотем⁵⁴.

Представленная картина очень типична и для других районов; разница будет лишь в оттенках и резкости кастовых различий. На Юге нужны были бы другие признаки, и дело шло бы не о брахманах, которыми пользуются, не о воде, которую примут или нет, и не о цирюльнике с прачкой, а, например, о предельных расстояниях, с которых представитель высокой касты оскверняется другими, как об этом говорилось.

Мы до сих пор обошли почти молчанием число существующих в Индии каст, упомянув лишь замечание авторитетного Кеткара, что их более 3 тыс. Перепись 1901 г., во время которой большое внимание было посвящено кастам, насчитывала 2378 главных каст и племен. Насколько нам известно, число различаемых каст впоследствии особенно не возросло. Конечно, это число предельно малое, ибо осторожность заставляла во многих случаях отказываться от сомнительной касты, отбрасывать слишком малые числом, не подсчитывать подкасты, раз основная каста установлена, и т. д. Действительность должна бы вскрыть их значительно больше. Но, как справедливо говорит историк Смит, будет ли их 2 тыс., 3 тыс. или 4 тыс., это не имеет практического значения⁵⁵. Каст много, они исчерпывают все индусское население, захватывая значительно и другие расы,— это самое важное, а оно показывает, что кастовая система всеобъемлюща и что «в Индии пока нет человека, стоящего вне касты». А сколько этих кастовых «ящиков»⁵⁶ в точности, это будет вопросом глубоко специального характера. Да установка точного числа — если бы это было даже возможно — отвечала бы лишь одному историческому моменту, так как следующий принес бы известное число вновь появившихся каст и какое-то другое число уже исчезнувших... Общее число было бы уже иным.

Интересно остановиться на том, как система каст Индии влияет на народы, переселяющиеся в эту страну или с ней соседящие <...> Остановимся на влиянии ее на мусульман, как очень интересном и иллюстративном примере. Ислам и как ре-

лигиозная система и как мирозозерцание резко противоположен индуизму. Его основа — бодрое действие, а не беспредметное созерцание, он определяет человеку одну жизнь и предлагает сделать из нее все лучшее, что он может. Практический дух ислама ничего не знает о цикле преобразований, карме, гнете жизни, что тяготеет над душой индуса. Вместо мечты о погружении в безличный «мировой дух» или слиянии с Брахмой ислам предлагает правоверному вполне конкретный и личный рай, полный прелестей и утех, понятных всем людям Востока. С социальной стороны религия Мухаммеда также противоположна индусской схеме иерархического распределения каст, очень сложной стратификации общества, построенной на тонких различиях пищи, питья, одежды, брака и обрядовых особенностей. Ислам говорит, что в очах бога и его пророка все последователи ислама равны, и он на практике доказывает демократичность своих религиозно-социальных предпосылок.

Но в Индии, как говорит Рисли, «каста носится в воздухе», и ее зараза распространилась и на ислам; в нем наблюдается непрерывная социальная эволюция, протекающая в характерных индусских шорах. В обеих общинах — индусской и мусульманской — иностранное происхождение <дает основание претендовать на наиболее высокий статус>, в обеих ранг идет с Запада. Как дваждырожденный арий является верхним слоем для индусской массы, так и мусульманин признанного арабского, персидского, афганского или монгольского корня является верхушкой по отношению к рядовой массе своих единоверцев. И совершенно так же, как в индусской системе, люди высоких каст еще могут жениться на дочерях более низких, а противоположный прием строго осуждается, так и в высоких ступенях мусульман сайид готов жениться на дочери шейха, но он не отдаст дочь замуж за последнего, и вообще брак между мусульманами-иностранцами и основной массой индусских мусульман не одобряется. Лишь под гнетом большой бедности ашраф («благородный») отдаст свою дочь за кого-либо из аджлафов («низких»), как в Бенгалии называются <бывшие индусы>, обращенные в ислам. Конечно, границы между отдельными группами не так резко очерчены, как у индусов, и нет того кастового патриотизма⁵⁷, который так характерен для некоторых районов Индии, но уже можно сказать, что социальный слой мусульман высокого ранга отчетливо держится гипергамии и имеет тенденцию к эндогамии, а низкие функциональные группы⁵⁸ уже строго эндогамны, организованы по образцу регулярных каст, с советами и начальниками, которые следят за выполнением кастовых правил и наказывают нерадивых.

Итак, на примере мусульман мы видим, что даже такая религия, как ислам, столь непохожая на индуизм, уступает властной обстановке Индии, в физике и экономике которой, по-видимому, заложены кастовые корни. Но чуть мы выйдем за естест-

венные пределы Индии, перейдем Гималаи или Сулеймановы горы, или Бенгальский залив, мы уже не находим никаких следов этого загадочного института. В прилегающих странах всегда имелись индусские колонии, индуизм шел и сюда со своей проповедью, а его святыни высоко поднимались по снежным склонам Гималаев, но все это не принесло с собою касты, которая, по-видимому, как и старый правоверный индус, никогда не покидала своей родины. Как мы случайно упомянули, в бирманно-тибетских наречиях нет и слова, которое бы отвечало понятию касты, а среди белуджей или патанов лишь болезненно предвзятая мысль может отыскать что-либо, похожее на индусскую касту. Все это подтверждает, что каста в целом географически отмечена отчетливыми границами, и эти границы совпадают с естественными границами Индии, т. е. последнюю можно назвать страной касты исключительно. Теоретикам касты нельзя миновать этого факта, столь ясного и разительного, и в нем надо так или иначе искать разгадку явления при попытке понять его существо. Недаром же каста всегда раньше других институтов бросалась в глаза посетителям Индии (Мегасфен, китайцы, Марко Поло, Афанасий Никитин, Бернье, Тавернье, португальцы...), так как наблюдатель чувствовал, что она есть что-то особенное, присущее только Индии...

Сказанного выше о касте было бы достаточно, чтобы иметь представление об этом явлении без опасности вторгнуться в специальные подробности, но, увы, с понятием о касте связаны более широкие интересы, выходящие далеко за пределы чисто индусские. Трудно отрицать, что каста — явление мирового порядка и что в архиве научных вопросов ей принадлежит видное место. Отсюда довольствоваться представленной выше описательно-статистической картиной отнюдь нельзя человеку, обратившему свое внимание на Индию. Придется поэтому остановиться на вопросах, есть ли каста общечеловеческое явление или узкоиндусское, а также каковы ее основные черты, т. е. сущность, какие она прошла стадии эволюции и каково возможное ее будущее, т. е. коснуться, как говорят теперь, теории касты. Но тут мы подходим к вопросу исключительной трудности и должны заранее подготовиться к какому-то паллиативному решению; ведь недаром среди людей или много занимающихся кастой, или вообще посвятивших свое специальное внимание изучению форм и видов человеческого общежития, вы чаще всего на вопрос о касте выслушаете ответ: или — «это тяжелый вопрос, который едва ли когда получит надежное решение», или — «происхождение касты, по самой сути вопроса — неразрешимая проблема», или — «европеец никогда не поймет касты» и т. д.

Но, касаясь теории касты, мы не можем обойтись хотя бы без краткой ее истории. Нам совершенно ясно, что эта история должна бы вестись в двух направлениях: по этапам обычной истории, с возможным расширением перспективы наблюдаемых народов и идя возможно далее в глубь ее. Эта — одна сторона и другая — анализ современных человеческих групп разных ступеней развития, начиная с европейских и кончая наиболее первобытными, скажем, Африки или заброшенных островов, с целью выявить на этих, доживших до нас пережитках истории состояние или пережитки касты и ее особенностей. Насколько нам известно, каста во второй из перспектив никогда внимательно не изучалась, и мы в антропологических или географических трудах найдем упоминание о ней только мимоходом⁵⁹. А в собственно исторических трудах помимо недостаточной глубины перспективы каста не входила в исследование как важный фактор. Обычное же всего историю касты трактовали как историю отражения ее лишь в прошлом Индии и отчасти в прилегающих странах, а ныне, считая ее арийским институтом, старались перевести рассмотрение истории касты на индоевропейскую платформу, т. е. касались ее состояния в древних Греции и Риме и древней Германии. Такое сужение рамок анализа лишало исследователей права говорить о всеобщности касты как социального учреждения и вообще суживало касту до степени небольшой исторической частности, созданной в индоевропейской семье народов, у большинства из них скоро отмершей, но зато уцелевшей почему-то и сохранившейся до нас в одной арийской ветви, занесенной в пределы Индии.

Такой узкий методологический подход, естественно, не обещал больших успехов, и вопрос о касте, о ее генетической природе, остается открытым и поныне. Большие исследовательские работы о ней, произведенные в Индии, притягивали наблюдение к статике текущего момента и при всей огромности пересмотренного материала мало помогли решению общего широкого вопроса, хотя косвенных данных подготовили для него немало.

Мы, конечно, не на страницах этого труда возьмемся пополнять столь большие прорехи, требующие специальных изысканий и многих страниц для изложения. При рассмотрении разных теорий мы затронем и историю касты в других странах, а теперь начнем историю с продолжения нашего рассказа о состоянии касты в ведийский период. Там мы сказали, что арии к воротам Индии подошли без кастового деления, однородной и равноправной массой, с вождями, которых выдвигали или обстановка, или критический момент. Говоря осмотрительнее, мы должны выразиться, что творцы песен первой из книг не оставили нам следов о касте, потому ли, что ее не было, или потому,

что она была в столь зачаточном или в столь упадочном состоянии, что риши ей не придали значения, а, может быть, просто ее не подметили <...>

<Тем самым>, конечно, далеко не устанавливается момент возникновения касты у ариев или, может быть, вернее, момент ее оживления. Придется обратиться к формальным источникам, чтобы почерпнуть у них какие-либо указания на этот самый момент <...>

Мегасфен, посол Селевка к Чандрагупте около 302 г. до н. э., оставил нам краткий и, по-видимому, небрежный набросок каст. Он упоминает только, что индусы по роду занятий делятся на семь классов и каждый из них строго прикреплен к определенному роду деятельности, что никто не может вступить в брак с лицом, принадлежащим к другому классу, и т. д. Но Мегасфен совершенно перепутал не только распорядок каст (на первом месте философы, т. е. брахманы, а воины — на пятом), но и существо, отнеся, например, чиновников к особому классу, и вообще к этому интересному явлению отнесся с той же небрежностью, как и Геродот в Египте. Во всяком случае, сопоставляя данные посла Селевка с другими, мы имеем полное право сказать, что к моменту нашествия греков каста являлась уже вполне развитым и в основных положениях законченным институтом⁶⁰.

Пойдем еще дальше в глубь веков. Нам естественно остановиться на видном рубеже, отмеченном явлением Будды. В литературе по буддизму много трактуется об отношении Будды к касте, и старый уклон науки говорил, что мудрец из Шакьев прежде всего провозвестник равенства людей, раскрепоститель Индии от числа каст и т. д. Ныне в науке на эту сторону смотрят иначе, но для нас важнее то соображение, что ко времени Будды каста была налицо. В одной из речей Будды, сохранившейся в священных текстах, говорится⁶¹: «Как великие реки, сколько бы их ни было — Ганг, Джамна, Ачиравати, Сарабху, Махи, когда они достигают великого океана, теряют свое старое имя и свой старый род и носят только имя великого океана, так, ученики, и с этими четырьмя кастами — кшатриями и брахманами, вайшьями и шудрами, если они, сообразно учению и закону, возведенному совершенным, отрекутся от отечества и пойдут на чужбину, то теряют свое старое имя и свой старый род и носят только имя аскетов, следующих за сыном Шакьев». Этих строк достаточно; они показывают, что во время Будды, или за шесть-пять веков до н. э., каста в основных чертах была намечена.

Но мы можем пойти еще дальше. В так называемых дхармашастрах, или древних законниках Индии, далеко предшествующих Ману, мы находим указание на касту. В наиболее старых из них, как-то «Гаутама», «Баудхаяна» и «Апастамба», фигурируют не только четыре традиционные касты, но и производные

от них («смешанные»); кроме того, уже отчетливо намечены правила крови и еды. Что касается до вопроса о времени возникновения этих дхармашастр, то относительно одной из них, а именно «Апастамбы», как исторические (в сфере развития религиозно-философских школ), так и филологические соображения устанавливают время ее возникновения за шесть-пять веков до н. э.⁶² «Баудхаяна», сборник более древний, относимый ко времени на 100—150 лет раньше, должен считаться возникшим в VIII—VI вв., и, наконец, «Гаутама», наиболее старое творение в этом роде⁶³, должен быть по времени создания отнесен к IX—VIII вв. или даже ранее. Значит, за десять-девять веков до н. э. каста, несомненно, существовала, основные ее линии были намечены, почему этому учреждению действительно надо приписать в Индии не менее 3 тыс. лет жизни, как сказано было в начале главы. Дальше этого века формальные документы перестают нам помогать, если не считать того обстоятельства, что в остальных ведах, кроме «Ригведы», мы встречаем определенные указания на касту. Значит, начало касты придется искать много глубже, чем начинается установленная грань истории Индии; определенно же это начало будет зависеть уже не от объективных данных, а, скорее, от настроения ученого; последние же, как мы знаем, очень упорно повторяют цифру «более 3 тыс. лет»⁶⁴, т. е. единодушно исток касты относят к 1200—1100 гг. до н. э., или к моменту, вероятно скоро следующему за моментом подхода ариев к Индии.

Проследить за развитием касты на первом тысячелетии ее существования не представляется возможным. Можно догадаться лишь о крупных ее этапах. Первые годы, судя по ведийскому источнику, отмечены лишь резким разграничением победителей (ариев) и побежденных и наличием интеллектуального и морального превосходства брахманов; эти несомненные предпосылки касты мы находим достаточно отраженными даже «Ригведой». Войны ариев с туземцами — первоисточник кастового разграничения — скоро должны были выдвинуть на видное место кшатриев, которые стали отсеиваться от массы; а позднее среди рядов последней трудовая масса победителей начала обособлять себя от общей группы побежденных, успевших слиться с победителями. Возможно, что в этом потоке групповых устремлений и наметились образы четырех каст или, вернее, четырех больших разрядов, которые и были закреплены религиозной нормой со стороны брахманов. Дальше, когда какой-то крупный этап завоеваний был уже позади и стала налаживаться совместная жизнь с побежденными, со стороны последних появились претенциозные группы вождей, жрецов, богачей, тонких и культурных ремесленников, которые заявили требования на более высокие социальные позиции, чем ожидавшее всех побежденных положение шудр. На фоне этого перебоя интересов и домогательств создались дальнейшие варианты каст, так

называемых смешанных. Этот термин и нивелирующее объяснение его опять-таки даны брахманами.

К этому же моменту оседания победителей могли возникнуть и биологические опасения. Старый скотоводческий опыт скрещиваний и вырождений животных (включая и человека) в своеобразной обстановке Индии был расширен и обострен; он теперь мог привести вождей ариев к отчетливой тревоге за аристократическую позицию и преимущества победителей, и в развитой, в процессе войн, атмосфере ненависти и презрения к врагам он нашел готовую почву к закреплению всех добытых привилегий. Возник (или ожил) вопрос о чистоте крови и о строгих рамках, обставляющих условия брака. Каста была готова на всех своих исходных данных, и в обстановке Индии она покатила теперь в своем дальнейшем развитии на хороших рельсах.

Так можно себе мыслить постепенное оформление института касты в то далекое туманное время, о котором дошли до нас лишь намеки, окутанные дымкой легенд, молений, торжеств и всяческих опасений.

Но зато на полпути длинной жизни касты, около начала нашей эры, мы находим полную картину рассматриваемого нами института, которая нам живо и подробно рисует состояние касты за две тысячи лет до нашего времени. Остановиться на этом далеком, но ясно обрисованном состоянии касты представляет большой интерес. Документ, оставивший нам эту полную картину, носит название «Манава-дхармашастра», или книга законов Ману, или «Законы Ману», или просто Ману⁶⁵. Перед нами трактат, по характеру своему юридически-религиозный, излагающий правила и обязанности как общественного, так и частного порядка. Написан он на прекрасном «классическом» санскрите стихами; содержит 2684 двухстишия (шлока) и разделен на 12 книг. Около одной десятой стихов взяты из «Махабхараты». Старые санскритологи и историки придавали Ману преувеличенное значение, усматривая в нем свод чуть ли не всеиндийских законов, но теперь значение его толкуется как свод некоторых правил, набросанных автором по трем линиям: 1) прежние труды по дхарме⁶⁶, 2) ачара (обычай) — общие правила доброго поведения и 3) собственные соображения или аналогии.

Ману — далеко не единственный документ в этом роде; подобных трактатов по дхарме насчитывается до 100, если включить сюда совершенно малоценные. Ману не наиболее древний, как иногда это утверждается⁶⁷, но, несомненно, наиболее важный и литературно отделанный из этих трудов по дхарме, и если старое, слишком повышенное, отношение ученых к Ману значительно теперь опало, то нельзя забывать, что в Индии среди населения законы Ману пользуются и поныне высокой репутацией. Как удачно определял Бюрнель, законы Ману — популярный кодекс, которым пользовались князья или раджи и их чи-

новники для отправления правосудия. «По-видимому,— заключает Бюрнель,— текст принадлежит к тому типу брахманской литературы, которая имела в виду оказать помощь владыкам, когда брахманская культура уже стала распространяться и по Индии»⁶⁸. Теперь уже определенно установлено, что законы Ману в дошедшем до нас виде — один из молодых кодексов, и время его создания относится к II—IV вв. н. э. <...>

Вот какими общими чертами рисует этот кодекс касту. Прежде всего бросается в глаза, что в кодексе нет слова «каста», но взамен его два — «варна» (varna) и «джати» (jāti). Первое слово означает «цвет»⁶⁹, и таких варн автор насчитывает четыре — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры. Почти очевидно, что автор под варной никогда не разумел касту, а какую-то более сложную группировку, откуда установившееся толкование Ману, что он якобы проповедует о «четырех первоначальных кастах», надо считать ошибочным. Что касается слова «джати», то оно означает «вид, определенный рождением» или, скажем, биологического индивидуума, биологическую особь⁷⁰. Например, брахман-джати и шудра-джати, или в популярном толковании: брахман-джати, чандал-джати, лошадь-джати и человек-джати.

Очевидно, варна более сложная и массивная группировка, и она могла включать в себя несколько джати, но, как исключение, вся варна могла сводиться и к одной джати (случай с брахманами). Автор Ману отчетливо различает джати и варну⁷¹ и, насчитав 50 различных джати, он упорно повторяет, что было только четыре варны. Отсюда напрашивается заключение, что ко времени автора Ману каста носила название джати, и автор насчитывает таких каст до 50; что касается до четырех варн, которые он так подчеркивает, то они могли также не существовать во время Ману, как их нет теперь в Индии, и если автор сборника говорит о них, приводит традиционное сказание о первичном происхождении варн, т. е. повторяет знаменитый гимн Пуруша-сукта (Ригведа X, 90), то он мог в этом случае отдать дань просто религиозным преданиям, как отдают им дань и в наши дни. Автор под именем «джати» приводит сложный перечень каст; пересчитывать их не имеет смысла, так как, очевидно, автор мог подметить лишь самую скромную часть их. Интересны следующие типы, или виды, каст, которые различает автор: 1) четыре первоначальные варны; 2) касты, которые предполагались как результат смешения с чистыми или смешанными кастами; 3) касты, потерявшие свой статус из-за небрежения к священным обычаям; 4) касты, происшедшие от исключения лиц из общества; 5) рабы и их потомки; 6) люди, исключенные из общины четырех варн, а также их потомки.

Автор дает длинный список так называемых смешанных каст. Эти касты, числом около 30, он разбивает на следующие три типа: 1) касты, полученные от двух разных, но чистых каст,

2) касты, полученные от смешения чистых каст, с одной стороны, и смешанных — с другой, 3) наконец, касты, полученные от родителей смешанного происхождения с той и с другой стороны. Таковую, очень спутанную и мелочную картину получения смешанных каст автор Ману, несомненно, взял из предшествующих сборников, каковы «Гаутама», «Баудхаяна» и «Васиштха», но лишь развил их идею дальше, хотя некоторые из каст — рамака, ратхакара, дхивара и др. — он не повторил. Очевидно, эта мысль о происхождении новых каст путем перекрещивания имеет за собою глубокую древность; она, как видели выше, реализуется в Индии и в наши дни⁷². Каст, потерявших свое привилегированное положение из-за несоблюдения священных обрядов, т. е. так называемых вратья и их потомков, автор насчитывает более 12. В связи с этим перечнем автор упоминает о некоторых племенах кшатриев, которые впали в положение шудр за пренебрежение к священным обрядам и неповиновение брахманам. Среди этих кшатриев мы находим паундрака (поды), удра (народ Ориссы), дравида (народы Южной Индии), камбоджа (кабульцы), явана (бактрийские греки), шака (скифы), парада, пахлава (персы), чина (китайцы), дарада (дарды) и др.⁷³. Очевидно, указанные племена, которым нельзя было отказать в воинственности и могуществе, не могли быть лишены, хотя бы в их прошлом, достоинства кшатриев, но за кастовое безразличие автор должен был приравнять их к шудрам.

Как понимал автор четыре варны? Брахманы, по его характеристике, представляли собой такую же группу людей, какую наблюдаем и ныне в Индии. Исключая 30 перечисленных автором занятий, брахманы могли отдаваться самому широкому виду труда. Брахманы представляли собой не только одну касту, но и одно джати; чистота крови брахмана обеспечивалась сложным рядом правил, очень требовательного характера. Брахманы занимали высшее положение в обществе⁷⁴.

Кшатрии, по-видимому, никогда не образовывали касту и никогда не составляли связного целого. К ним причислялись как королевские семьи некоторых племен, так и целые племена, которые господствовали над одним или суммой других племен. Термин «кшатрия» применялся вне зависимости от расы или цвета. Это давало возможность каждому завоевателю; или авантюристу; или целому предприимчивому клану попасть через ворота индуизма в разряд кшатриев. Это мы наблюдаем в Индии и сейчас.

Вайшья также не представляли собой одной касты, а сложный коллектив, включавший в себя скотоводов, земледельцев и торговцев. Характерно, что автор Ману рекомендует вайшье изучать цену камней и металлов, знать разные страны, выгоду и потери, цены, языки, продажу и покупку⁷⁵, но он не советует ему изучать ремесла, например плотника, сапожника, цирюльника,

медника, ткача, делателя масла и т. д. Это подтверждает теорию об арийском происхождении первых трех варн. Арии, видимо, в Индии натолкнулись на давно осевшее, «технически более передовое население»⁷⁶. Как всегда бывало в таких случаях, прародительские занятия (у китайцев — земледелие, у ариев — охота и скотоводство)⁷⁷ получили колорит почетных, высоких, а занятия побежденных, хотя бы то были врачи, актеры и т. д., низводились на степень низменных, грязных. Так и нужно понимать наставление автора сборника.

Варна шудр не представляла собою касты или группы каст, составленной из лиц одного и того же статуса. Наш автор, да и, вероятно, брахманы его района, включали в эту варну разное число каст и племен: сюда входили как низшие касты, так и правящие племена, пренебрегавшие священными правилами; среди шудр были и правители⁷⁸. Шудры были и богатыми людьми⁷⁹, некоторые являлись собственниками рабов⁸⁰. В чем пролегал разница между вайшьей и шудрой? По-видимому, не в области того или другого вида занятий; потому что были шудры, которые являлись пастухами и земледельцами, и, наоборот, были вайшьи, занимавшиеся ремеслами; и не в области социальных различий, так как шудры занимали, по-видимому, все социальные ступени; значит, как экономические, так и социальные границы между вайшьей и шудрой не были ярко очерчены и часто стирались. Главная разница сводилась к тому, что вайшья был двиджа (дваждырожденный), а шудра им не был. Это приводит к выводу, что грань прокладывалась чисто этническая⁸¹: для причисления к разряду двиджа нужно было иметь прежде всего арийскую кровь. Об этом же принципе крови говорит и слово «джати» — термин, как видели, чисто биологический.

У Ману мы уже находим функциональные касты. Последние пересчитаны как уже нечто определенное, законченное, почему судить о генезисе этих каст трудно. По-видимому, расовые особенности играли какую-то роль в распределении труда. Можно также догадаться, что многие прежние цехи превратились в касты. Приведем примеры этих каст.

Сайрандхра описывается как человек, искусный в украшении и услужении своему господину; он не раб, но живет, как раб, и промышляет ловлей животных. Майтреяка описывается сладкоголосым певцом, который звоном в колокол возвещает появление зари и непрерывно восхваляет великих людей. Каравара — работник по коже; пандусопака — делатель челноков; антьявасайи — занят в обряде похорон и презирался даже людьми, исключенными из общины ариев⁸². Далее текст говорит: <«Для сут [подобает] уход за лошадьми и колесницами; для амбаштхов — врачевание, для вайдехаки — служение женщинам, для магадхов — торговля. Для нишадов — рыболовство, для айогавы — плотничество, для медов, андхров, чучу и мадху —

охота на диких животных. Для кшаттаров, угров и пулькасов — ловля и умерщвление [животных], живущих в норах, для дхигванов — обработка кожи, для венов — игра на музыкальных инструментах»⁸³.

Все это были низкие касты, так как им предписывалось жить около заметных деревьев и кладбищ, на горах и в пещерах; они должны были заявлять о себе особыми приметами (знаки, сигналы, звуки).

Но были еще более низкие касты, опорочивающие не только касанием, но и своим приближением, такими были чандалы и швапачи, которые признавались апапатра⁸⁴. Они могли жить только вне деревни, их богатство должно было состоять из собак и ослов. <«Одеждами [должны быть им] одеяния мертвых. Пища [должна им даваться] в разбитой посуде, украшения [их должны быть] из железа, и они должны постоянно кочевать»⁸⁵. Относительно возможности переменить касту, повышая ее, текст Ману не даст нам определенной картины. Указание на Вишвамитру, сделавшегося брахманом благодаря скромности и добрым делам⁸⁶, говорит о давно минувшем событии и приводится с явно педагогической целью. Но есть один пример повышения в касте; если шудрянка выйдет замуж за брахмана, и ее дочь также будет иметь брахмана мужем, и так дело будет продолжаться семь поколений, то конечное поколение может получить брахманство⁸⁷. Кеткар, допуская юридическую силу такого правила, сохраняемого и ныне, смущается реальной невозможностью осуществить его или прокорректировать⁸⁸. Почтенный маратх глубоко ошибается: в тех обществах, где кровь как социальный распределитель играет еще роль⁸⁹, родословное прошлое прочно держится в памяти и не только в кругу собственной семьи, но и среди других, заинтересованных в этом прошлом. Но и не в этом дело. Интересен тот факт, что один лишь случай повышения в касте, приводимый автором, построен на явно биологической платформе; очевидно, факт разбавленной в седьмом поколении шудрянской крови до степени $1/128$ делает ее якобы исчезнувшей, чем, по-видимому, и восстанавливается чистота брахманской крови, а последнее влечет за собою возврат человека в лоно брахманов.

Случаев понижения в касте Ману приводит много. Наиболее повторяющийся случай снижения — это брак особы более высокой касты с особой более низкой, создающий для первой или переход в разряд смешанных каст — один вид понижения, или сброс в разряд более низкой варны — второй вид. В этом случае пред нами опять-таки биологический момент: «загрязнение», или «понижение», крови вызывает понижение в касте. Другие случаи понижения в касте вызываются разными грехами: оскорблением брахмана, невыполнением ритуала или правил жизни, приверженностью к буддизму, употреблением напитков, убийством лошади, осла, верблюда или оленя и т. д. По-види-

тому, религиозный перечень актов, понижающий человека в касте, принадлежит к более позднему времени, когда каста стала широким достоянием масс и сознавалась ими как определенная ценность; последнюю брахманы и постарались использовать как для поднятия своего положения, так и для некоторых религиозно-педагогических устремлений. У более древних авторов дхармашастр нет еще упоминания о подобных грехах. Кастовая система времен Ману, поддержанная теологическими доктринами кармы и переселения душ как идеологическими предпосылками, в основе еще сильно отражала свою первичную биологическую тенденцию, почему вопросу чистоты крови⁹⁰ посвящено большинство страниц сборника.

Но рядом с этим мы находим уже очень сильно разработанную систему внешней чистоты и загрязнения. Пища, предметы, животные и люди и т. д. разделены на две категории — чистых и нечистых, и параллельно с этим перечислен ряд актов, предметов и церемоний, искупающих грех загрязнения или очищающих человека. Сюда автор относит строгость жизни, самообладание, огонь, воду, землю, священную пищу, ветер, священные правила, солнце, щедрость, священное писание и т. д. Этот круг понятий и правил, наблюдаемый и ныне в Индии в полном размере, по-видимому, был сформирован уже к началу нашей эры. Тот непреложный тон, которым автор сопровождает описание всех этих осквернений и очищений, а также отсутствие какой бы то ни было мотивировки говорят о том, что эти нормы и правила проникли в систему касты уже очень давно, переложившись в чисто догматическую форму обязательств.

Не приходится, конечно, удивляться, что варны, поставленные социально на разные ступени, пользовались не равными правами как в области правосудия, так и в сфере экономических привилегий. Одно обращение судьи к свидетелю на суде должно было меняться в зависимости от варны; к брахману судья обращался со словами: «скажи», к кшатрию: «скажи правду», вайшию он должен был предупредить, что лжесвидетельство подобно краже имущества, а шудре он напоминал об ожидающем его в случае лжесвидетельства наказании⁹¹. Системы наказания за содеянное были крайне разнообразны, в зависимости от варны преступника: смертная казнь, например, ожидала очень часто представителей трех варн, но брахман был от нее свободен. При нахождении кладов брахман мог взять все, остальные варны брали часть, соответствующую их достоинству. При отсутствии наследников имущество умершего берется царем, но только не имущество умершего брахмана, которое распределяется между брахманами же, и т. д.

Но, повторим, ярко-красной нитью проходит на страницах Ману при толковании каст принцип охранения чистоты крови; это поучительно подчеркивается в законах о браке и прелюбодеянии; особенно законодатель — да и не один Ману, а все авторы

дхармашастр — старается оградить женщин более высокой касты от мужчин более низкой⁹². Текст, одобряя брак между одинаковыми варнами, не совсем запрещает брак и вне варны. Лишь шудра должен иметь жену шудрянку, но последняя может быть второй женой вайшьи, третьей женой кшатрия и четвертой женой брахмана.

Однако это правило ослабляется и даже нарушается рядом последующих предписаний, наказывающих⁹³ дваждырожденных за браки с низкими кастами. С особой энергией законодатель карает браки мужчин низких каст с женщинами высоких; такие браки строго запрещаются как Ману, так и другими творцами дхармашастр. Брак же брахманки с представителем шудр внушает этим авторам неопиcуемый ужас; потомки от такого мезальянса приравниваются к чандалам. Конечно, в рассуждениях о наследовании дети таких браков («браки против семени») упорно забываются всеми авторами древних законников. Даже самые формы брака и связанные с ним обрядности были разработаны в духе, устраняющем браки неравноправных каст.

Прелюбодеяние наказывается, по Ману, вообще очень строго, начиная с «ужасного» клейма, наложенного на тело грешника, и его изгнания и кончая выбросом согрешившей женщины на съедение псам и сожжением мужчины. В этом нет ничего оригинального, так как это совпадает с тоном многих древних законодательств⁹⁴. Гораздо интереснее те места, где автор рассматривает формы прелюбодеяния,— здесь охрана чистоты крови как основной цели ясно выступает наружу. Автора мало беспокоят разновидности прелюбодеяния, он даже не склонен особенно подчеркивать случай насилования,— все его внимание устремлено на разность каст, т. е. на то обстоятельство, не нарушена ли в рассматриваемом случае чистота крови. <«Кто обесчестит против ее воли девушку, тот немедленно подлежит телесному наказанию; но человек, обесчестивший с ее согласия, не подлежит телесному наказанию, если он равен ей... Низший, сошедшийся с высшей, заслуживает телесного наказания; сошедшемуся с равной полагается уплатить брачное вознаграждение, если отец согласен»>⁹⁵. То же основное устремление к охране крови видно и из таких шлок: <«Шудра, сожительствующий с [женщиной] дваждырожденных варн — охраняемую или неохраняемую,— лишается: с неохраняемой — детородного члена и всего имущества; если с охраняемой — всего [даже жизни]. Но если вайший или кшатрий имеют связь с неохраняемой брахманкой, вайшия надо оштрафовать пятьюстами [пан], а кшатрия — тысячу. Но если они оба согрешили с охраняемой брахманкой, они должны быть наказаны как шудра или сожжены на огне из сухой травы»>⁹⁶. Эти шлоки показывают, до каких тонкостей доходит автор в своих попечениях о чистоте крови <...>

По тем же, по-видимому, соображениям автор менее суро-

во трактует связь с незамужней, чем с замужней, так как при последнем более вероятно получение потомка ⁹⁷.

Что же нам говорит картина касты, как ее рисует Ману. Отвлекаясь от того соображения, что кругозор автора, как социальный, так и географический, был узок и он мог ручаться лишь за состояние касты в пределах самого Бихара, мы должны все же сказать, что последняя около начала нашей эры представляла почти точную копию современной ⁹⁸. Очевидно, до этого момента миновал уже длинный ряд веков, которые выковывали этот институт, перемалывая его из какого-то гибридного состояния до специального, очень сложного типа, соответствующего обстановке Индии. В кастах Ману мы не находим ни какого-либо нового вида касты, ни какого-либо иного процесса ее видоизменений. Это настолько все одно и то же, что мы с трудом лишь отыскиваем некоторые следы более далекой эпохи начальных шагов формирования касты, и одним из этих следов является, несомненно, биологический, как отголосок кочевых и племенных беспокойств победителя, вторгшегося в многомиллионную тропическую страну.

В дальнейшем судьбы касты мало интересны. Получив окончательное формирование, по-видимому, задолго до нашей эры, каста пойдет затем теми путями создания, исчезновения и эволюции, которые нами разобраны выше. Что для нее нового приготовит последующее историческое поле? Почти только угрозу и удары, имеющие целью ее уничтожение. Эти попытки, с одной стороны, вносятся новыми победителями; ими на Севере будут какие-либо новые волны народов, перекатившиеся через Сулеймановы горы, а на Юге — захватчики престолов, чуждые индуизму. Однако с этими врагами каста справится с той же легкостью, с какой с ними всегда справлялась индусская община. Власть чужестранцев над Индией, как и современная британская, всегда оставалась лишь тонким налетом на огромном теле Индии, и достать народную массу в ее тысячелетних сферах мышления, навыков и чувств она была не в силах. Каста оставалась неуязвимой. Ей на первых шагах даже не приходилось прятаться или прибегать к лицемерию, так как она была всегда очень интимным народным институтом, являясь достоянием не улицы или общественных собраний, а домашнего очага. Наоборот, каста сама очень часто переходила в наступление, и ей скоро удавалось вербовать в свои ряды вчерашних победителей.

Гораздо опаснее были те удары, которые возникали внутри самой Индии и которые чаще всего облекались в форму какого-либо нового религиозного течения. Обычно каждое реформаторское движение в Индии несло с собою в большей или меньшей степени знамя борьбы с кастой. Особенно опасны были для ее существования XV и XVI столетия, когда ряд очень сильных и горячих реформаторов, каковы были Рамананд, Горакхнатх, Кабир, Чайтанья, Валлабхачарья, Нанак и др., выступили про-

тив касты. И если большинство из них просто не признавало касты⁹⁹ или на словах, или своими действиями, то Кабир, обличая надменность и лицемерие брахманов, горячо осуждал касту как в сильных изречениях, так и в трогательных стихах... «все любящие Бога и делающие добро — индусы или мусульмане безразлично — братья». На Юге Индии движение против касты вылилось в форму лирико-критического творчества, стансов или песенок, распеваемых на местных наречиях¹⁰⁰. Но каста выдержала эти удары, наносимые ей отчасти ее же орудием (религиозным), и теперь <...> каста стоит по-старому сильная и массивная, успевши подобрать добрую часть наследия своих старых врагов.

В наши дни каста Индии окружена многими врагами: христианство, новейшие рационалистические религии, <представленные организациями> Брахмо-самадж (во всех его видах), Прартхана-самадж, Арья-самадж <и т. д. и такими проповедниками, как> Шиванараяна, Парамахамса <Рамакришна> и другие, такие общества или периодические собрания, как национально-социальные конференции, политические общества и кружки и еще более важные факторы, каковы: растущее просвещение, прилив более высокой техники, усиливающееся влияние Европы и т. д. Все эти враги дружно ведут атаку против тысячелетнего института Индии, и, конечно, судьбу касты нужно считать предрешенной. Но когда это будет? У касты кроме врагов есть и союзники: темнота народа, его крайняя бедность, забитая деревня, глубокий консерватизм и т. п., и пока крепки эти союзники, каста еще долго будет жива и несокрушима.

ТЕОРИЯ КАСТЫ

Задавшись вопросом теории касты, т. е. вопросом, ее существования и происхождения, мы встали перед темой, которая пережила самые разнообразные решения со стороны самых различных лиц и авторитетов. Можно сказать, что вопрос о касте в области научных традиций является одним из самых капризных и трудно устанавливаемых. Краткий обзор попыток его решения будет для нас не лишним.

Мы уже коснулись древнейшей теории происхождения каст, составляющей предмет верования всех ортодоксальных индусов, когда говорили о касте времен Ману. И хотя эта теория давно покинута европейскими учеными, все же имеет интерес коснуться некоторых ее черт. Во-первых, потому, что в историографии касты встречаются очень крупные имена¹⁰¹, которые находились под влиянием этой теории, а во-вторых, потому, что, как бы ни было причудливо это объяснение социальной эволюции, в нем, конечно, есть интересные исторические зерна, бросающие свет на доисторическое общество Индии. Несомненно, во времена Ману

в Индии наблюдался тот же социальный хаос, который наблюдается и теперь, но в таком случае, откуда взята эта теория четырех каст, которая так или иначе пытается разобраться в этом хаосе? Конечно, «Манава-дхармашастра» сравнительно молодой документ, но та же традиционная схема упоминается и в гораздо более древних законниках, какими являются, например, «Бaudхаяна» и «Апастамба», а для них, вероятнее всего, это не было обобщением наблюденных фактов, а, скорее, древней традиционной теорией, которую они старались приложить к действительности. Вообще не в обычае пандитов Индии работать индуктивным методом, а особенно строя гипотезу, которая не выдерживает даже слабых испытаний действительной жизни. Но очень возможно, что брахманская теория о кастах есть не что иное, как измененная версия деления общества на четыре класса — жрецов, воинов, земледельцев и ремесленников, — которое мы встречаем в священной литературе древней Персии¹⁰². Этим не утверждается, что иранская традиция была внесена в Индию ариями вместе с другим материалом, иначе она ярко была бы представлена в ведической литературе, а не мелькнула бы одиноко в одном гимне. Однако не лишено вероятности предположение, что составители книги законов, ознакомившись с иранской легендой, были подкуплены представлявшейся возможностью поднять положение брахманов и создать базу для объяснения многообразных особенностей кастовой системы. Такой прием очень типичен для литературных методов брахманов. Можно с некоторым правом остановиться и на таком предположении, что деление народонаселения на четыре группы являлось законодателю, раз он останавливался на необходимости какой-то нормировки, наиболее простым и естественным, — недаром мы встречаем эту цифру 4 столь часто при всяких общественных нормах древности.

Все же первое предположение имеет за собою как будто более данных уже потому, что внешняя разница между индийскими и иранскими категориями ничтожна и объясняется некоторыми (например, Рисли) тем обстоятельством, что Индия, чего не было в Персии, имела огромное местное население, отличное от индоариев религией, обычаями и физическим типом, особенно же цветом; надо было как-то ввести в схему эту массу, и это было достигнуто простым процессом создания рабской группы шудр, резко отличной по своему положению от дваждырожденных групп и более низкой по своему положению, чем ремесленники иранской системы¹⁰³. Полученные четыре варны, или цвета, индийской легенды, по-видимому, занимают среднее место между чисто функциональными классами древней Персии и Египта и строго определенными кастами современной Индии. В иранской системе только высшая группа атраванов (или жрецов) была эндогамна¹⁰⁴, а между остальными тремя группами, как и между всеми группами египетской системы¹⁰⁵, никаких

брачных ограничений, по-видимому, не было; между тем как индийская система, пропитанная резкой разницей между дваждырожденными классами и шудрами и оттененная значением, которое придается цвету, кажется преимущественно построенной на базе расового антагонизма, которого в Египте и Персии как будто нет и следа.

Во всяком случае, сопоставление первичной индийской системы с другими, например с древнеиранской и египетской, оставляя в стороне самую ортодоксальную теорию, наводит на мысль, что на пороге входа в Индию арии несли с собою общегарийскую организацию: два привилегированных класса (жрецов и воинов) и общенародную группу, но, перешедши порог, под начальным влиянием оригинальной страны и в результате войн они изменили эту систему, введя новую, резко очерченную и обособленную группу. Это было первым влиянием Индии. В последующем страна оказала столь могучее влияние на дальнейшее развитие кастовой системы, что сделала из нее крайне сложную организацию, во-первых, и нечто совершенно исключительное, во-вторых. Говоря иначе, гвоздь создания системы нужно искать в Индии, или, выражаясь словами Сенара, судьбы касты составляют поучительную главу психологии Индии ¹⁰⁶.

От этих благочестивых выдумок Ману и поэтизированных утверждений «Рамаяны» перейдем к рассмотрению некоторых из современных теорий, которые подходят к вопросу с общеευропейским масштабом требований и отдают должное строгой оценке фактов. На первое место в этом случае нужно поставить работы англо-индийских статистиков, которые помимо подотчетной статистической картины состояния каст пытались объяснить и процесс как их происхождения, так и последующих эволюций. Среди этих работ интересно описание касты в Пенджабе ¹⁰⁷ Дензиль Иббетсона, представляющее очень живо набросанную картину системы в ее повседневной работе, различных элементов, послуживших к ее созданию, и удивительного разнообразия полученных при этом результатов. Из этого богатого материала у Иббетсона все же трудно выкроить какую-либо отчетливую теорию, так как, по-видимому, автор хотел оставить вопрос более или менее открытым и вообще решил воздержаться от трудной задачи охватить какой-либо формулой столь безгранично сложное явление, как касты. Следующая выписка все же дает понятие об основных чертах гипотезы Иббетсона. «Таким образом, если моя теория справедлива, мы имеем следующие ступени процесса, по которым каста развилась в Пенджабе: 1) племенные деления, общие всем примитивным обществам; 2) гильдии (цехи), основанные на принципе наследственности занятий, отвечающие периоду средневековой жизни обществ; 3) экзальтация жреческого сословия до степени беспримерной по сравнению с другими странами; 4) экзальтация левитской крови, проводящей с особой настойчивостью необходимость на-

следственной природы занятий; 5) сохранение и поддержка этого принципа со стороны, теорий индуизма или космогонии, разработавших чисто искусственную сеть правил, регулирующих брак и условия его заключения, объявляющих некоторые занятия и пищу нечистыми и оскверняющими и определяющих условия и размеры социальной связи, допустимые между разными кастами. Если прибавить к этому гордость социального положения и гордость крови, слишком свойственные человеку, которые одни только могли примирить нацию с ограничениями, столь стеснительными в домашнем обиходе и столь тягостными с материальной точки зрения, то едва ли можно удивляться, что каста приняла ту неумолимую строгость, которая так отличает ее в Индии»¹⁰⁸.

Сенар, подвергший эту теорию критике¹⁰⁹, упирает на два пункта. Прежде всего, он не разделяет мнения о роли, которая в теории приписывается брахманскому влиянию, и отвергает предположение, что строгий кодекс правил, оказывающий столь абсолютную власть над людской совестью, мог быть только современной выдумкой, искусственной по своему характеру и эгоистичной по своей цели. Во-вторых, он возражает против той исключительной важности, которую, как ему кажется, придает Иббетсон общности труда, и утверждает, что, если бы таковая действительно была первичным, связующим принципом касты, тенденция к непрерывному ее разделу и дислокации должна была бы быть гораздо менее заметной: сила, которая вначале соединяла разные разбросанные атомы, продолжала бы держать их соединенными до конца. По второму пункту Сенар еще дополняет, что цехи всегда были организацией, отражающей общность труда, и, конечно, имеют некоторую аналогию с кастой, но кто же их станет смешивать? Цехи ограничивают членов определенными рамками экономики, за пределами которой люди вольны и свободны, каста же не довольствуется экономикой, она проникает всюду: в общественные вопросы, домашние, в брак, еду, блюдет чистоту крови, посягает на совесть человека. Правда, у гильдии, как и у касты, есть святыя патроны, есть общие обеды, но ведь этих патронов и эти обеды можно найти во всяких корпорациях и организациях, где религиозный аспект сохраняет еще силу. Сенар делает в этом месте ссылку на Гуру Прошад Сена¹¹⁰, естественного знатока касты, который, определяя основные черты ее, совершенно выбрасывает профессию.

Мы не будем останавливаться дольше на скромной попытке Иббетсона, которая говорит лишь о произвольных этапах касты, разнородных и логически между собою не связанных, относящихся только к Пенджабу и, кроме того, совсем лишенных конкретной исторической перспективы. В ней интересны лишь отдельные элементы касты, выделенные автором с присущей ему добросовестностью.

Гораздо серьезнее, ярче, а главное, смелее теория¹¹¹ Несфилда, которая в основу касты ставит занятие, считая ее прежде всего делом профессии, или, выражаясь словами Несфилда, «профессия и только профессия, как я думаю, явилась базой, на которой была построена вся кастовая система Индии». Нужно заметить, что, как ни естествен такой подход к анализу касты, так как общность занятий в касте это первое, что бросается в глаза, но все же теория Несфилда мало имеет союзников¹¹². Особенно сильной атаке подверглась эта теория со стороны Рисли. Приведем ее основные линии. Несфилд принадлежит к категории тех теоретиков, для которых нет сомнений и которых не смущают никакие неудачи. Вдохновленный систематикой Конта, он сложную и запутанную тему об индийской касте перечерчивает на последовательную серию групп и потом в точности объясняет, как каждая из них появилась на указанном ей месте. Особенно возмущает Рисли как антрополога та база, на которой Несфилд строит свою теорию, а именно: существенное единство индийской расы, основанное, по его мнению, на «физиологическом сходстве», а это доказывает, что «за последние три тысячи лет по крайней мере не существовало действительной разницы в крови между ариями и аборигенами, разве только в немногих изолированных районах»; иначе говоря, арийская раса завоевателей совершенно была поглощена туземным населением, как были им поглощены португальцы. Полученная таким путем однородная масса делится Несфилдом в районе, подлежавшем его обследованию (Соединенные провинции Агры и Ауда), на следующие семь групп, среди которых он и разместил 121 касту, зарегистрированную в переписи 1881 г.:

- | | |
|---|---------------------------|
| I. Бескастовые племена. | III. Касты ремесленников. |
| II. Касты, связанные с землею: | IV. Касты торговцев. |
| А. Связанные с бродячим состоянием. | V. Служебные касты. |
| Б. Связанные с рыболовецким состоянием. | VI. Касты жрецов. |
| В. Связанные с паствушеством. | |
| Г. Связанные с земледелием. | VII. Религиозные ордена. |
| Д. Поземельные собственники и воины. | |

Порядок групп, набросанный Несфилдом, основан на принципе, что «каждая каста или группа каст представляет ту или другую из прогрессивных ступеней культуры, которые отметили собою индустриальное развитие человечества не только в Индии, но и в любой стране мира, где сделан был какой-либо подъем от первобытной дикости до искусств и промышленности цивилизованной жизни. Ранг той или иной касты в смысле высоты или низкого ее положения зависит от того, принадлежит ли каста к передовому или к отсталому состоянию культуры; и,

таким образом, естественная история человеческой индустрии предлагает главный ключ как к градации, так и к образованию индийских каст». Свой основной принцип Несфилд иллюстрирует примерами, нередко притягивая их за волосы к своей очень интересной схеме: на дне шкалы находятся более или менее примитивные племена — сахара, канджар, дом и нат — «последние пережитки и единственные представители дикаря — аборигена Индии, который некогда был единственным обитателем индийского континента и от ветви которого вся кастовая система, от чистильщика до брахмана, была сформирована в медленном ходе столетий». Затем следуют бродячие вахелия, малла и дхимар (лодочники и рыбаки), пастухи ахиры и гадария и большая масса земледельцев, над которыми автор в лице кшатриев или раджпутов находит единственных представителей поземельного дворянства и касты воинов. Касты ремесленников подразделены по соображениям предполагаемого приоритета эволюции их ремесел. Делатели корзинок (банспхор), ткачи (кори и джулаха), горшечники (кумхар) и выжиматели масла (тели) приходится на более примитивную группу, предшествующую металлургии, в то время как кузнецы, золотых дел мастера, портные и кондитеры помещены в группу, совпадающую по времени с употреблением металлов. Выше их выступают торгующие и служебные касты, среди которых в несколько странном сочетании мы находим мусорщика бханги, цирюльника (напит или наи), барда и генеалогиста (бхат) и кайястха, писца. Брахманы и религиозные ордена завершают схему.

Но одна чистая классификация, очевидно, не представляет решения реальной проблемы. Как эти группы, спрашивает Рисли, которые в той или иной форме встречаются на всем белом свете, сделались окаменелыми в кастах? Почему вышло, что только в одной Индии членам касты абсолютно запрещено вступать в брак с членами другой? Несфилд отвечает без запинки, что вся серия матримониальных табу, которые пропитывают кастовую систему, исходит из инициативы брахманов. Согласно его мысли, брахманы для собственных целей, дабы обеспечить достоинство и привилегию собственной касты, ввели правило, что брахман может жениться только на брахманке, а все другие касты, которые до того времени свободно брачевались между собою, последовали этому примеру «частью по подражанию и частью в целях самозащиты».

Нельзя отрицать, несмотря на негодование Рисли, что попытка Несфилда решить вопрос о касте, базируясь на эволюции в области производственных процессов и влияний, заслуживает всяческого внимания как оригинальностью композиции, так и монолитностью структуры, но вместе с этим нельзя обойти вниманием и бросающуюся в глаза научную неряшливость, с какой была проведена теория. В наше время значительно подвинувшихся антропологических, языковых и исторических иссле-

дований говорить о расовом единстве индийского народа несвоевременно, как бы это ни устраивало некоторых политических деятелей; помимо документальных данных в области антропологии и филологии история нам слишком убедительно устанавливает факт непрерывных массовых переселений в Индию ¹¹³.

Затем, исходя из гипотезы соответствия ряда возникающих каст этапам возникновения производственных процессов, нужно с большей осторожностью устанавливать эти этапы. То, что набрасывает с такою неосторожностью Несфилд, должно быть сугубо пересмотрено и в некоторых местах изменено. Мы не будем говорить о сравнительно тонком вопросе, что ставить выше, земледелие или скотоводство, по времени возникновения, но поставить касты торговцев или касты жрецов выше каст, совпадающих с металлургией, это значит совершенно извращать ход производственной культуры. Напомним, не входя в подробности, о тех научных предположениях, которые склонны находить жрецов уже в седых далях палеолита; что же до торговли, то, ограничиваясь примерами одной Индии, мы находим в ней племена — мари-джуанги (носители листьев), малаи-кондияру и т. д., — еще недавно жившие бродяжничеством в лесу, не знавшие металла ¹¹⁴, но уже производившие торговлю (обмен) продуктами своих джунглей, пальмовым соком и т. п. Наконец, в теории, претендующей на строгое отношение к фактическому материалу, странно видеть в одной и той же категории домов и тели, банджара и кхаттри, бханги и кайястхов и т. д. Нельзя в данном случае подозревать автора в незнании трактуемого им предмета, и если он делает явные натяжки, подкрепляя свою теорию, то тем самым он набрасывает тень на самую теорию.

Но и основная идея Несфилда — рассматривать касту как только функцию от профессии — вызвала в ученом мире значительную критику. Воспользуемся вновь Рисли, как наиболее ярко и решительно отразившим это критическое течение ¹¹⁵. Повторив возражение Сенара: «То, что ее (т. е. касту. — А. С.) объединило вначале, это же продолжало ее скреплять», Рисли выдвигает такой довод: если бы основная идея Несфилда была верна, все земледельцы, все купцы и все ткачи должны были бы принадлежать к одной и той же касте, во всяком случае на пространстве одной какой-либо территории. Но каждый знает, что дело так не обстоит, что одна и та же профессия охватывает целую группу каст, каждая из которых является тесно замкнутой корпорацией, хотя члены ее занимаются делом, общим для целой группы каст.

Попутно, но в связи с общим возражением против основной идеи Несфилда Рисли коснулся и общераспространенной аналогии между индийской кастой и цехами средневековой Европы. Сравнение, как выражается Рисли, обманчиво. Во-первых, цех никогда не был эндогамным в том виде, как это на-

блюдается в касте: никогда не существовало каких-либо препонов, которые помешали бы мужчине одного цеха жениться на девушке другого. Во-вторых, ничто не мешало постороннему, изучившему дело, вступить в цех: цех систематически и охотно брал в свою среду смысленных учеников так же, как белуджи и брагуи принимают в свое племя воинов, доказавших свое достоинство ¹¹⁶. Общая профессия цеха была реальной связью, источником его силы в длительной и суровой борьбе против королей и знати, но не символом разъединения и слабости, как вообще каста Индии. Если бы цех был кастой, связанной строгими правилами относительно еды, брака и социальных связей, и разбивался бы на дюжины подразделений, которые не смеют есть вместе и вступать в брачные отношения, блуждающий подмастерье, обязанный странствовать из города в город, чтобы усвоить секреты своего ремесла, едва ли мог бы существовать; еще меньше могла бы появиться традиционная обязанность, как это было с Квинтином Матсисом ^{116a} и другими, менее его знатными сотоварищами, жениться на дочери главного мастера. Цех может расти и развиваться, он дает свободный простор артистическому творчеству и прогрессу; именно союз цехов вызвал к жизни вольные города средних веков. Каста же является организмом более низкого типа, она растет процессом разлома на части, и каждая ступень ее роста лишает ее силы двигать вперед или хотя бы даже сохранить искусство, которое она считает своим профессиональным достоянием ¹¹⁷.

Свою мысль о бессилии одной лишь профессии как фактора создания и сохранения инстинкта касты, как на деле это наблюдается в Индии, Рисли иллюстрирует некоторыми ордонансами Кодекса Феодосия. В начале V в., когда Западная Римская империя распалась на куски, была сделана попытка по чисто фискальным соображениям определить положение и фиксировать обязанности всех классов. Проф. Дилл ¹¹⁸, очень картинно рисуя конституцию общества этих дней, передает, как «почти восточная система касты», введенная Кодексом, сделала все общественные функции наследственными «от сенатора до лодочника на Тибре или часового на пограничном посту». Каждый класс был приписан к определенному занятию; брачные отношения определялись курьезными правилами, что мужчина должен жениться лишь в пределах своей касты, а если женщина выходила замуж вне касты, ее муж получал ее статус, а с ним и соответственные обязанности ¹¹⁹.

Это поразительное учреждение, созданное велением закона, оказалось непрочным. «Одной из тяжелейших задач правительства,— говорит Дилл,— было удерживать членов „касты“ от уклонения или полного оставления наследственных обязанностей». И как только империя рухнула, кастовая система тотчас же рухнула вместе с нею. Люди поспешили сбросить искусственные преграды, дабы начать выбирать жен и профессии по сво-

ему усмотрению. «А между тем,— заключает Рисли,— по теории Несфилда, общность занятий — единственный каузальный принцип касты, и его, конечно, надлежало бы людям бросить разве только в последнюю очередь; они, скорее, должны были бы все более и более упрочивать свои цепи и продолжать строить новые касты и подкасты, отвечающие каждая новой специальности, появляющейся на свет. Если бы принцип имел какую-либо силу, он должен был бы оказаться в Европе столь же реальным, как и в Индии. Никто не скажет, что закон Феодосия не открывал для этого самые широкие возможности» ¹²⁰.

Наиболее интересная попытка создания теории происхождения касты принадлежит французскому ученому Эмилю Сенару. Эта попытка интересна как своим кругозором, так и набросанной в ней исторической перспективой. По мнению ученого, каста является нормальным развитием древних арийских институтов; последние выработались в эту форму, борясь за приспособление к тем условиям жизни, с которыми они встретились в Индии. Развивая эту предпосылку, Сенар очень интересно и широко набрасывает общий параллелизм между социальной организацией индусов, с одной стороны, и греков и римлян — с другой, на ранних ступенях их национального развития. Он устанавливает тесную связь, существующую между тремя сериями групп: род (генс), курия, триба — в Риме; семья, фратрия, фила — в Греции; семья, готра, каста — в Индии ¹²¹. Анализируя эту параллель более подробно, Сенар старается показать, что руководящие начала, лежащие в основе касты, составляют часть суммы обычаев и традиций, общих всем ветвям арийского народа.

В области брака, например, афинский генос и римский генс представляют разительное сходство с индийской готрой. Мы узнаем от Плутарха, что римляне никогда не женились на женщине своего рода и между матронами, фигурирующими в классической литературе, ни одна не носит то же родовое имя, как и ее супруг; очевидно, идея экзогамии очень стара. Эндогамия также была уже известна. При Демосфене, чтобы принадлежать к фратрии, надо было родиться от членов этой фратрии. В Греции, Риме, у германцев брак считался законным лишь с женщиной равного ранга, со свободной ¹²². Плебеи долго боролись за право жениться на патрицианках. И то, что патриции — чистая раса, базируясь на религии, удержали свою чистоту лишь несколько столетий, в Индии существует и теперь. Аналогию мы найдем и в явлении гипергамии. Представитель высшей касты может жениться и на женщине низшей, то же находим в Греции и Риме, где обязанность жениться на женщине равного ранга не исключала возможности связи с женщинами низкого происхождения. Мы читаем у Ману, как презирают боги жертвы, приносимые шудрами; в Риме они также обижались, если семейное жертвоприношение совершалось в присутствии иностранца ¹²³, т. е. шудр старого Рима. Самый брак является

жертвоприношением, в котором муж и жена участвуют, как жрецы, и равенство их положения подтверждается их торжественной едой вместе.

Аналогии мы находим и в сферах еды. Запрещение, казалось бы для нас столь странное, разделять пищу с членами другой касты или есть пищу, приготовленную человеком низшей касты, напоминает о том религиозном значении, которое придавалось ариями общему семейному обеду. Приготовленный на священном огне, он символизирует единство семьи в ее настоящей жизни, ее связь с прошлым. У римлян новобрачные съедали вместе особый пшеничный хлеб, что служило символом супружеской общности жизни ¹²⁴; совершенно так же в Индии молодые едят с одного и того же листа, что считается моментом наиболее интимного единения ¹²⁵. В Риме, как и в Индии, приносились предкам ежедневные возлияния; а погребальные поминки греков и римлян соответствуют шраддхе индусов; и то и другое представляют собою «идеальное продолжение семейного обеда». Сенар даже склонен в общественных обедах персов и римских харистеа, из которых исключались не только чужестранцы, но и члены семьи, обнаружившие недостойное поведение, видеть аналогию с теми общественными обедами, на которых нарушитель кастовых правил в Индии принимался обратно в касту ¹²⁶. Исключение из религиозного и социального общения символизировалось римским запретом *aqua et igni* <«воды и огня»>, который аналогичен древнему индийскому ритуалу изгнания из касты, когда раб наполнял сосуд, принадлежавший виновному, водою и опрокидывал его на землю ¹²⁷, и который еще, пожалуй, больше сближается по содержанию с обычной фразой индусов «хукка пани банд карна» <«запретить [совместное] курение хукки»>. Даже трибунал касты (панчат), располагающий огромной властью, имеет параллель в семейных советах Греции, Рима и древней Германии, где в важных случаях отец привлекает членов семьи к решению важных дел, особенно о виновном сыне ¹²⁸ <...>

Проведя эту интересную параллель, Сенар ставит вопрос, каким образом из этого общего источника обычаев возникли институты, столь противоположные по своей натуре: с одной стороны, касты Индии и, с другой — нации Европы? Каким причинам обязано то обстоятельство, что между <индоевропейскими народами> Запада все мелкие группы слились в общий круг национального единства, в то время как арии Индии не сумели создать на своем пути социального строительства ничего иного, как удручающее множество каст и подкаст? Сенар намечает причину, но не делает попытки рассмотреть ее. Он говорит: «Индия не доросла ни до идеи государства, ни до идеи родины. Вместо расширения рама сжималась. В лоне античных республик идея разделения на группы преобразуется в идею более широкую — полиса; в Индии она развивается, стремясь замкнуть

всех в узких теснинах касты. Не забудем при этом, что иммигранты распространились на огромной территории; слишком крупные группировки осуждены были на рассеяние. В этом случае партикулярные наклонности являлись источником для дальнейших устремлений»¹²⁹.

Мы сделали нарочно эту выписку, чтобы показать, насколько Сенар после сильного анализа в первой части изложения теории становится слаб, когда он переходит к процессам формирования касты в пределах самой Индии. Отдавая себе полный отчет во всем могуществе влияния последней на создание касты¹³⁰, он все же не в силах уловить ни главных моментов, ни двигающих факторов. Во всяком случае, главные факторы, повлиявшие на создание касты в Индии, как это понимает Сенар, могут быть перечислены в таком порядке: распределение вступившей волны ариев на более просторной территории, приводившее к умножению групп; столкновение с аборигенами¹³¹, поощрившее гордость крови; идея церемониальной чистоты, повлекшая за собой применение туземных рас на занятиях, требующих ручного труда, в то время как более «высокие» занятия остались за ариями; влияние доктрины переселения душ, которая устанавливает для каждого человека определенное положение, вытекающее из неумолимого закона кармы; отсутствие политической силы, способной соединить воедино разбросанные группы, и авторитет, который постепенно приобрела брахманская система.

Рисли, не разбирая в подробностях теорию Сенара, видит ее достоинство в проведении взгляда, что всякая эволюция, особенно социальная, есть постепенный и сложный процесс, что много причин работают рядом для производства конечного результата и что попытка свести их к одной какой-либо формуле всегда будет обречена на неудачу¹³². Фик, с другой стороны, подчеркивает, что, если бы каста являлась нормальным развитием древнеарийской семейной системы, трудно было бы объяснить отсутствие каких-либо ее следов в ведах¹³³. Шейэ¹³⁴, находя в теории Сенара значительную долю истины, все же приходит к выводу, что она не разрешает всех сомнений¹³⁵.

Относительно теории Сенара можно сказать, что она представляет собою очень интересную попытку связать современную касту Индии эволюционным мостом с первичными учреждениями ариев, и эта сторона дела Сенару удалась. Но возникает вопрос, почему же Сенар начал с тех, хотя бы очень далеких дней, когда элементы касты (брак, еда, жертвоприношения) уже были облечены в религиозные формы, говоря иначе, были уже в стадии пережитков той предшествующей эпохи, где были заложены реальные предпосылки для всех этих форм, называемых античным классическим миром и ариями вед священными. Т. е. мы хотим сказать, что Сенар начал свою теорию с какого-то условного рубежа, на котором уже завершились

длительные и интересные процессы. Затем рождается сомнение, правильно ли Сенар считает касту чисто арийским учреждением и не изменил ли бы он своего взгляда, ближе присмотревшись к древним переднеазиатским культурам или даже к современной этнографии мира. Наконец, все попытки Сенара объяснить создание и эволюцию касты в пределах Индии придется признать мало вразумительными и несколько устарелыми по своим научным подходам. Короче говоря, в теории Сенара отсутствует начало, хороша середина и совсем плох конец.

Теория Рисли стоит особняком от других теорий и заслуживает с нашей стороны большого внимания. Обсудив одну из предпосылок (см. выше), что касту нельзя рассматривать исключительно как функцию от производства или, держась современной терминологии, только в пределах производственных отношений, Рисли задается вопросом, не надо ли начало касты связывать с более примитивным коллективом, а именно с племенем. Раннее общество, насколько глубоко мы можем взглянуть назад, состояло из сети племен, и в Индии легко подметить процесс постоянного обращения племени в касту. На первый взгляд предложение кажется приемлемым, но, присмотревшись ближе к фактам, придется сказать, что указанное превращение почти всегда ограничивается кругом тех племен, которые пришли в связь с регулярной кастовой системой и которые усвоили ее характерные черты по религиозным или социальным мотивам. Манипурцы, например, были превращены из поклонников змей в индуистов только одно-два столетия тому назад. Бхумиджи были племенем еще менее давно и сохранили следы своего происхождения. С другой стороны, племена Белуджистана, где влияния индусов практически не существует, не обнаруживают склонности следовать примеру мусульман Индии и строить свою жизнь по кастовой модели. Примитивное племя, где бы мы его ни находили, фактически не является обязательно эндогамным и не питает какого-либо предрасположения против браков с чужими, очень часто практикуя обычай похищения женщин. Короче, племена, предоставленные самим себе, не обнаруживают какой-либо врожденной тенденции кристаллизироваться в касты. И действительно, в Европе движение пошло совершенно обратным ходом: племена консолидировались в нации, но не опустились до политической немощи касты.

Ход рассуждений, применяемый Рисли¹³⁶ для обоснования своей теории, следующий: в случае такого комплексного феномена, как каста, для формирования которого нужно предполагать наличность известного числа тенденций, все, что можно сделать, это выделить одну или две руководящие идеи и показать, как могло проявиться их влияние на установку явлений, которые действительно существуют. Следуя путем такого анализа, казалось бы, можно выделить два элемента в росте чувства касты: базу факта и надстройку фикции (то, что мы на-

звали бы идеологической надстройкой). Первая широко распространена, если не универсальна, последняя свойственна Индии. Где бы в истории мира один народ ни покорял другой, внезапным ли нападением или постепенным захватом территории, победители обычно брали местных женщин себе в жены или наложницы, но дочерей отдавали замуж только между своими. Раз оба народа оказываются одной и той же расы или по крайней мере того же цвета, такая первичная стадия гипергамии скоро изживается и наступает полное слияние. Где же, наоборот, имеется заметная разница в расе и цвете, и особенно если господствующий народ непрерывно пополняется людьми своей крови, ход событий пойдет по иной линии. Тогда получается тенденция к образованию класса смешанных как результата незаконной связи мужчин более высокой расы с женщинами более низкой; этот класс бракуется — потом только в своей среде и представляет собою по целям и особенностям касту.

В этом буквальном или психологическом смысле каста не ограничена лишь Индией. Она встречается в резкой форме в южной части Соединенных Штатов, где негры вступают в брак в своей среде, а разные смешанные расы — мулаты, квартероны и октороны — имеют резко очерченное *jus connubii* <брачное право> в своей среде и практически устранены от законной связи с представителями белой расы. То же самое явление можно наблюдать среди смешанных рас Канады, Мексики, Южной Америки и между евразийцами Индии, которые не вступают в брак с туземцами и только разве случайно — с чистокровными европейцами. Примеры того же самого процесса можно наблюдать в Гималаях, где, как нигде в Индии, живут и поныне правила, установленные с исключительной точностью в древних законниках индусов¹³⁷.

Базируясь на эти аналогии, нетрудно построить приблизительную линию процесса, который должен был иметь место, когда вторая волна индоариев вступила в Индию через Гилгит и Читрал. Вначале это была однородная масса, слабо снабженная женщинами, население которой быстро переросло свое первичное обиталище. Группа (отряд) наиболее предприимчивых удальцов двинулась вперед для захвата себе новых территорий среди соседей дравидов; они представляли собою боевой отряд, захвативший с собою немного женщин или совсем их не взявший. Арийские казаки покорили более низкую расу, заняли позицию победителей и захватывали женщин по мере надобности. Затем эти завоеватели оказались оторванными от первоначального племени частью расстоянием, частью новыми союзами. Женясь на пленных женщинах, они до некоторой степени изменили первичный тип, но известная доля расовой гордости у них осталась, и, когда они наплодили достаточно женщин для удовлетворения брачных нужд и для установления определенного *jus connubii*, они плотно замкнули свои ряды, чтобы не допус-

тить дальнейшей смеси крови. С этого момента они стали кастой, похожей на касты нашего времени. Когда число их возросло, молодой выводок вновь оторвался от своего племенного гнезда и сделался основателем раджпутских и псевдораджпутских династий по всей Индии.

В каждом случае полное слияние с низшей расой устранялось тем фактом, что победители только брали жен среди населения, но не давали ему своих. Фактически они относились к дравидам так, как некоторые плантаторы в Америке к невольникам из Африки, которых они ввозили. Это — грубый набросок того, что Рисли берет как конечную базу касты, базу, столь обычную для Индии и на некоторых ступенях общества для всего мира. Принцип, на котором покоится система, это — чувство расовой разницы, подсказанной разницей цвета, чувство достаточно еще слабое, чтобы уберечь мужчин господствующей расы от связи с женщинами, которых они захватили, но все же достаточно сильное, во всяком случае, не допустить мужчин, которые побеждены, до одинаковых с победителями прав в сфере брачных отношений.

Раз возникши в Индии, этот принцип был усилен, продолжен и распространен по всем рангам общества представлением, что народ, который говорит на ином языке, живет в ином районе, молится другим богам, ест иную пищу, блюдет иные социальные обычаи, следует иной профессии или хотя той же, но с иным оттенком... такой народ, несомненно, должен быть настолько чуждым по крови, что брачные отношения с ним не должны быть допустимы. Иллюстрации подобного рода представлений могут быть приводимы до бесконечности. Точное происхождение их, конечно, не ясно. Все, что можно сказать, это то, что фикции разного рода широко способствовали развитию ранних обществ во всех частях мира и что их появление, вероятно, обусловлено тенденцией разнообразить и закреплять выгодные варианты, что, видимо, является законом социального развития не менее, чем физического¹³⁸. Но, как бы то ни было, одно ясно, что рост кастового инстинкта значительно был подвинут и стимулирован некоторыми характерными особенностями индийского интеллекта — вялая позиция в фактах, безразличие к деятельности, погружение в мечты, преувеличенное поклонение традициям, страсть к бесконечным делениям и подразделениям, острое реагирование на всякое мелочное техническое различие, педантическая склонность доводить принцип до предельного логического вывода и замечательная способность подражать и усваивать социальные идеи и обычаи независимо от их происхождения.

Благодаря этой именно подражательной способности миф о четырех кастах¹³⁹ получил столь широкое распространение, представляя собою модель, по которой должно строиться индусское общество. На то, что этот миф не имеет никакого отноше-

ния к действительным фактам жизни, приверженцы мифа смотрят как на несколько туманную частность. Миф исходит из далекой древности, он имеет санкцию брахманов и является предметом веры. Этого достаточно, чтобы всякий старался свою касту ввести в рамки той или иной из традиционных каст. В конце своих рассуждений Рисли, опираясь на Сенара, повторяет, что вся кастовая система с ее шкалой социальных заслуг и прегрешений и ее бесконечными градациями положений находится в замечательном соответствии с философской доктриной переселения душ и кармы. Каждый индус верит, что его духовный статус для какого-либо времени (личного исторического момента) определен всей совокупностью его прошлых жизней: он рожден для неизменной кармы, и разве не естественно, что он также должен быть рожден в рамках какой-то неизменной касты¹⁴⁰.

Шейэ признает теорию Рисли достаточно удовлетворительной¹⁴¹ и, видимо, сам в значительной степени ее придерживается. Бхупендранат Датта в своей статье¹⁴² сильно нападает на Рисли, подчеркивая главным образом несовпадение его выводов с его же цифровым антропологическим материалом, но это нападение скорее похоже на мелкие придирки, чем на строго научное отношение к материалу в целом. Ведь и сам Рисли не претендовал на точное соответствие антропологического элемента социальному, раз кроме расовых факторов в создании каст действовали и другие, но намек на такое соответствие имеется несомненный, чего не опровергает и Бх. Датта. В поддержку своего анализа Датта мог сослаться лишь на одного О'Доннелля, но последний выражается не решительно, а предположительно¹⁴³. Наконец, в своей попытке построения теории Бх. Датта допускает, что раса играла некоторую роль в создании касты¹⁴⁴, т. е. основную идею Рисли он отвергает не всецело.

Во всяком случае, теория Рисли как первого ученого, отчетливо внесшего в вопрос о касте биологический элемент, представляет большую поучительность и, ставя вопрос вообще на более широкую платформу, тем приближает его решение к какому-то более верному. Но и у него, как и у Сенара, нет начала; «расовая гордость» или «хранение» чистоты крови¹⁴⁵ — это уже те стадии доисторических социально-экономических потребностей, которые позже ощущаются людьми как какой-то императив — религиозный или рефлекторный. Такие переживания имеют за собой глубокую перспективу времен, и в эту историческую глубину необходимо бросить хотя бы беглый взгляд. Рисли этого не сделал. У него вообще нет исторической перспективы, как вообще у него темна и бедна социально-экономическая платформа. Как антрополог, он выделил хорошо знакомый ему элемент в существе касты и выделил его ярко, подкрепив цифровым материалом, по другим же элементам он скользнул мимоходом... В этом его сила, но в этом же и его слабость.

Подводя итог научной мысли о касте, нам придется сказать,

что в этой теме еще много темного и неясного, что она затронута пока лишь кусками и далека еще от такого конечного слова, после которого все и всем станет совершенно ясно. Рисли решительно выражается, что «происхождение касты, по самой природе дела, — неразрешимая проблема»¹⁴⁶. Однако нельзя впадать в отчаяние, а в научное и тем более, потому что это было бы тяжким грехом пред перспективами будущего вообще и научных достижений в частности. Проблема, конечно, исключительной трудности. Раз многомиллионная масса в течение не менее 3 тыс. лет живет столь своеобразным и сложным типом жизни, как каста, на это должны быть прочные и многогранные причины; разобраться в них и распределить их по лестнице их влияющего отвеса, несомненно, дело нелегкое.

Не находя возможным по условиям места прежде всего подробно изложить свою точку зрения, укажу лишь на те этапы и просчеты в изучении вопроса о касте, которые должны быть пройдены, с одной стороны, и устранены — с другой.

1. Необходимо установить с должной убедительностью, что каста — не арийское или частно человеческое явление, а явление мировое, общечеловеческое. Правда, в наши дни у большинства народов она наблюдается как пережиток, живущий частностями, даже курьезами, или вспыхивающий спорадически, но в некоторых случаях ее можно наблюдать еще и теперь как социальное явление, имеющее и некоторый реальный смысл.

2. Каста — институт глубочайшей древности, относящийся к тем туманным временам жизни человечества, когда биологический подбор, чистота крови или месть за нее, вопросы о раздельной еде¹⁴⁷, укрытии пищевых запасов и т. д. имели не надуманный или рефлекторный, а насущный смысл, вытекающий из усилий жизни и борьбы за существование.

3. Поэтому исследование эволюции касты нужно вести не с классической древности или стадии расселения ариев, когда каста была уже отчасти пережитком или народным воспоминанием, уцелевшим в сферах семейных, брачных, религиозных, в области общественных трапез и т. д., а с еще более раннего момента, насколько это будет возможно при современных научных средствах.

4. На этапе первых веков классической древности и индоиранского периода каста разобрана и проанализирована Сена-ром с достаточной обстоятельностью, но этот анализ должен быть связан с предшествующими эпохами жизни человечества.

5. Нужно уяснить с возможной очевидностью, что именно Индия (ее обстановка, народ, ход истории в ней) повлияла на ариев столь могучим образом, что оживила, а затем и развила касту до столь сложной системы, что сделала ее исключительным, только Индии в такой мере свойственным, социальным явлением.

6. В этом подробном анализе Индии как фактора, повлияв-

шего на касту, не должны быть упущены: значение сухопутной границы Индии как резкого этнографического рубежа; власть климатической обстановки, повлиявшей на воображение, нервную систему и затем мирозерцание ариев, столкновение двух резко отличных экономико-бытовых систем: пастушеско-земледельческой — победителей ариев и земледельческо-промышленной — побежденных аборигенов; естественный в этой борьбе систем и среди грандиозной природы Индии рост жреческого влияния на массы, закрепившего и классово оттенившего современные народные переживания, и т. д.

7. Наконец, нужна доработка статистического материала о современной касте с целью дополнить некоторые социально-бытовые и антропологические подробности и более органически связать существующую ныне кастовую систему с предшествующими этапами ее бытия и форм.

Часто возникает чисто бытовой вопрос: как эволюционирует современная каста и насколько она долговечна? На первый вопрос может ответить только обстоятельно проведенный статистический метод, но он, к сожалению, пока резко бессилён; отсюда фактически на вопрос дает ответ чаще всего то или другое научное (скорее, даже политическое) настроение. Если знаменитый юрист Г. С. Мэн когда-то говорил, что «каста — наиболее ужасное и пагубное из человеческих учреждений»¹⁴⁸ и, конечно, склонен был видеть ее скорое исчезновение, то есть и иные англичане, которые умеют подметить даже рост касты в наши дни; а «просвещенные туземцы», как Ш. Кеткар, Р. Шамаштри, Джадунатх Саркар, Прошад Сен и др., хотя и делают европейские «grimaces» по адресу касты, но едва ли далеко ушли от воззрений на нее как на священное явление, а значит, и вечное. Словом, в вопросе о современной эволюции касты мы блуждаем среди леса настроений и чаяний.

Но на отношении «просвещенных туземцев» к касте стоит остановиться несколько подробнее. Нет сомнения, что на уничтожение или видоизменение касты может повлиять в будущем только просвещенная и передовая часть населения Индии, так как ожидать, что общенародная масса может легко расстаться с тысячелетним «цементом, скрепляющим мириады единиц индийского общества» (выражение Рисли), та масса, которая смотрит на касту как на святой и вечный порядок жизни и о других общественных скрепах никакого представления не имеет, — это значило бы предаваться слишком розовым ожиданиям. Но, когда вы присмотритесь к культурной массе Индии, вам с горечью придется убедиться, что против касты сознательно, граждански-мужественно и упорно идет сравнительно небольшая группа, в которую входит, с одной стороны, англоязычная часть индусов, с другой — просвещенная и серьезная часть интеллигенции — представители науки, права, религиозно-реформаторских течений и т. д. Первая — мало влиятельна и ма-

до искренна, вторая — в вопросе о касте еще стоит на распутье... она еще недостаточно осудила ее в своем сознании, недостаточно поняла в касте огромный перевес худого над добрым. Если Шешадри Айер, крупнейший государственный деятель Майсура и человек интеллигентный, повторяет, что «вся социальная структура Индии покинется на касте»¹⁴⁹, если Гуру Протта Сен¹⁵⁰ настаивает на сохранении касты, — «иначе индийское общество разлетится в клочья»¹⁵¹, если Дж. Саркар, историк и экономист, характеризуя касту с экономической точки зрения, к пяти пунктам о невыгодности касты умеет добавить четыре (а с подразделениями девять) пункта, свидетельствующих о ее выгоде¹⁵² <...>, если, короче говоря, мы можем насчитать значительное число передовых, почтенных и честных индийцев, которые не могут сбросить с себя иго старинного обаяния касты, то какие же шансы на ее скорое исчезновение? Кто поведет слепую народную толпу к лучшим формам жизни, если сами вожаки ее остаются неизлечимо слепыми?

А если к этой шаткости воззрений на касту просвещенной части индийцев добавить определенное на нее воззрение англичан, которые или путем якобы научного анализа устанавливают ее несокрушимость (Рисли), или, в лице Г. Коттона¹⁵³, грозят Индии общей разрухой в случае уничтожения касты, или, что чаще бывает, под лицемерной программой «не вмешиваться в религиозно-бытовую жизнь народа» слабо борются с кастой, а в иных случаях даже ее поощряют, то шансы этого «цемента» народной жизни на длительное существование остаются довольно солидными.

Поэтому можно ли с научной достоверностью ответить на вопрос о будущих судьбах касты? Думаем, что нет. В науке не установлены еще какие-либо закономерности, связанные с вопросами бытового порядка — религией, обычаями и т. д.; отсюда — нет ни надежных практических мероприятий по улучшению или уничтожению, ни возможностей прогноза. Поэтому остается сказать лишь общими фразами. Каста — порождение Индии, дитя ее обстановки, ее исторических неудач, ее капризного климата, нищеты и суеверий ее народа. Над миром Индии прошла историческая череда победителей и хищников, живших трудом ее народных масс и расшатывавших ее народное достояние, но никогда не входивших глубоко и искренно в ее судьбы и интересы; поэтому жизнь ее течет так, как она текла очень и очень давно, старыми и дряхлыми потоками. Все в Индии остается окаменелым, неподвижным и страшно старым, не считая, конечно, самого тонкого привилегированного налета. И пока новая жизнь не забьет ключом в самых глубинах народной жизни и не взбудоражит ее от верха до низу, каста будет жить как старое зло страны, но и как некоторое, хотя и неуклюжее, народное подсобие. Она будет жить потому, что ей на смену не хотят дать и не дают ничего лучшего¹⁵⁴.

БЫТОВЫЕ ПЕЙЗАЖИ

Этнографическая картина Индии была бы не полна, разрозненна и суха, если бы мы не дополнили ее данными быта и обычаев, приближая тем ее к реальной обстановке жизни и одновременно оживляя ее интересными подробностями, пусть они будут иногда даже мелочами <...> Обычай, обряд, приметы, суеверия и т. д. являются теми сторонами жизни, которые сохраняют для народа значительную долю своего императива и оказывают — особенно в Индии — свое крупное влияние на жизнь и трудовые процессы народной массы, — это одна сторона дела; другая — та, что эти обычаи являются пережитками далеких времен, когда они были реальными, вытекавшими из обстановки ценностями и необходимостями, почему рассмотрение их получает большое значение в культурно-историческом смысле¹.

Но, переходя к осуществлению нашей задачи — набросать бытовые пейзажи, мы встречаемся с еще большей пестротой, сложностью и неоднородностью содержания, чем мы наблюдали при изучении других сторон Индии, т. е. каст, религии и т. д. Почти нет никакой возможности, хотя бы приблизительно, исчерпать необъятное содержание темы, столь капризно меняющейся в нюансах и подробностях при переходе от одной местности или от одной народности, или от одного языка... к другим. Придется поневоле, как и делают другие исследователи, ограничиться наиболее яркими или крупными явлениями, это, во-первых, и взять из них наиболее типичные и наглядные, хотя бы для последней цели пришлось затрагивать то один какой-либо угол Индии, то другой, очень далекий от первого.

Нужно заметить в оправдание возможной неудачи, что литература по Индии при всей ее исключительной обширности в области быта не дает нам чего-либо законченного или систематического; мы скорее всего натываемся на узкочастную картину, отражающую быт какого-либо отдельного района, или на несладко нанизанный ряд обычаев разных народных групп, вызывающий у читателя лишь какую-то муть впечатлений, очень скоро исчезающих. Нельзя упрекнуть авторов за неудачи, потому что обобщенная картина быта Индии представляет исключительные трудности для ее создания...

На фоне общего бытового пейзажа Индии деревня является наиболее устойчивым, картинным и типичным ее объектом, она неотъемлема от страны, как обезьяна от ее животного мира или бамбук от растительного. Она, с другой стороны, является отчетливой единицей, центром настоящей и неизменной народной жизни и до некоторой степени связующим узлом человеческих усилий и действий²; она, пользуясь выражением Дж. Саркара, есть самодержавное самоудовлетворяющее целое³. Во многих местах Индии она сохранила свой облик с далекого прошлого почти совершенно неизменным, оставшись «маленькой республикой, имеющей в своем распоряжении почти все, что ей нужно, и совершенно независимой от внешних сношений»⁴. Не может быть сомнения, что деревня существует в Индии с самых незапамятных времен <...>

Эта устойчивость, неизменность деревни просто поразительна, но она и понятна, ибо деревня всегда оставалась «истинной родиной индуса»⁵; государственная власть, сменяя одна другую, требовала от него лишь повиновения и податей, не давая почти ничего взамен; а в родной деревне он находил все: правительство, его защищавшее (панчаят), судью, оберегавшего его права, жреца, который правил его душой, поэта и баядерку, увлекавших его чувства и глаза, сограждан, составлявших его семью... Что же мудреного, что к большой власти он относился как для него чуждой, понимал ее по-своему, а, в сущности, никогда не знал ее; а деревня для него оставалась родиной, семьей, школой, могилой, ячейкой и всем миром в одно и то же время⁶.

Но и этот основной объект индийского пейзажа в подробностях крайне пестр и разнообразен <...> Пользуясь картинными страницами в труде Юсуфа-Али⁷, набрасываем облик одной из деревень Соединенных Провинций, расположенных недалеко от границы с Пенджабом. Деревня, нужно отметить, не означает только улицу или группу зданий, как, например, в современной Англии, а одновременно она обнимает как группу домов с улицами или площадями, так и окружающие их обработанные поля. Все это, взятое вместе, носит свое местное название и имеет определенные границы.

В рассматриваемой нами деревне около 600 акров земли (240 га). Почва не всюду одинаковая: то глинистая, то песчаная; некоторые участки покрыты кустарником и мало выгодны для возделывания, обычно они остаются под выпас скота. Вообще почва бедна и далека по качеству от черных почв к югу от Джамны, которые так радуют земледельца своим плодородием. Возле деревни два ручейка впадают в небольшую речонку. Имеется четыре пруда: три расположены далеко от деревни, и ими пользуются для ирригации в <период между сезонами муссо-

нов>, когда нивы без воды рискуют пострадать. В случае слабого муссона, а особенно когда совсем не бывает дождя эти пруды высыхают и становятся бесполезными, так как они не располагают ключами и своим запасом воды всецело обязаны дождям. Во время упомянутых интервалов земледельцы проводят из прудов небольшие каналы и простыми приемами (плетенками, корзинками...) выбрасывают воду вверх в свой канальчик. Если поля на 5—6 футов выше уровня воды, прием на коротких расстояниях повторяется несколько раз, чем в конце концов достигается скромное орошение нивы. Чтобы предупредить споры относительно времени, когда кто может орошать свои поля, выработан общим согласием определенный кругооборот, и в нем договорившиеся хорошо разбираются. Напомним, что речь идет о деревне, поля которой не орошаются из канала и которая не пользуется системой колодцев.

Помимо упомянутых отдаленных прудов близко к деревне имеется еще один деревенский пруд, в котором поится деревенский скот. Водопойная операция проводится обычно к концу дня. Скот к этому времени направляется домой со своих пастбищ, поднимая по пути огромные облака пыли; отсюда на деревенском жаргоне вечернее время называется «временем пыли». Прежде чем животные будут загнаны во дворы, они пьют из деревенского пруда, поджидая отставших. После водопоя животные или загоняются в небольшие стойла, или иногда оставляются на пустошах... Нередко бывает, что они помещаются в самих хижинах, куда люди и животные собираются вместе и мирно спят в этом примитивном сообщничестве. В жаркое время скот часто остается на открытом воздухе, соединяя приятное с полезным. Ветвей дерева бывает достаточно, чтобы защитить скот от обильных рос майской ночи, если все стадо оставляется на ночь на улицах деревни. Путнику, идущему ночью по деревне, приходится в таком случае шагать среди лабиринта быков, коров, буйволов, телят, лошадей, а иногда и мимо тяжелых деревенских телег.

Не входя пока в деревню, бросим взгляд на ее поля. Март месяц, и поля покрыты созревшим колосом. В рассматриваемой деревне более всего сеется пшеница, ячмень, лен на семя и картофель. Участки отделены один от другого небольшим земляным валиком. Каждый участок представляет собою крошечную по размерам площадку в $\frac{1}{5}$ акра, некоторые даже меньше. Рисовые площадки иногда бывают и до $\frac{1}{15}$ акра, но рис принадлежит к осенней культуре. Дорог мало, и они далеки одна от другой. Это происходит оттого, что нужда в земле слишком велика, и земледелец предпочитает с тяжело нагруженной телегой ехать по полям соседа, находящимся под паром. Даже пешеходных тропинок немного, причем существующие следуют чаще всего по меже между полевыми участками. Если посмотреть с высоты птичьего полета на поля деревни, то пред взором мелькнет сетка

небольших квадратных или прямоугольных площадок, из которых одни покрыты созревшим хлебом, другие лежат под паром, а иные пахутся и боронятся под сахарный тростник ближайшего сезона.

Нужно заметить, что в деревне очень мало деревьев. Те, что существуют, держатся густо в точно обрезанных рощах. Наиболее обширная древесная площадь приходится или на самую деревню, или на ее окраины. Среди полей видны две-три группы манговых деревьев. Попадают отдельные виды деревьев, дающих материал для построек и поделок (тун, шишам или ним). Манго тоже доставляет такой материал, но дерево выращивается главным образом из-за его плодов, и в этом смысле оно очень ценно. Обычно, если дерево находится неподалеку от нивы, его тень будет очень вредна для близко растущих хлебов, почему земледелец старается по возможности засадить деревьями те впадины и склоны, которые не особенно пригодны для жатвы. Тенистые деревья вроде знаменитого баньяна или пипала можно видеть или в самой деревне, или на ее окраинах, но не на полях. Часто в их тени ютятся часовни племенного или местного бога, а в дуплистых стволах обитают змеи. Так как эти последние признаются священными, а иногда даже играют роль гения-покровителя деревни, жители не только не обижают их и не питают к ним страха, но и иногда поят их еще молоком; привыкшие к окружающим их людям и их доброму отношению животные, судя по рассказам, становятся совершенно безвредными. На ветвях деревьев мы найдем сложную семью пернатых; голуби, горлицы, майны⁸, зеленые попугаи, воробьи, вороны и совы — обычные жильцы этих деревьев; а полосатая красивая белка, с игривой живостью прыгающая с ветки на ветку и доверчиво спускающаяся на землю, чтобы подхватить крошки хлеба, бросаемые деревенским мальчуганом, очень тепло и мило оживляет животный пейзаж, несколько трезвый и ленивый. Стада антилоп обитают в междудеревенских пространствах; они так ручны, что позволяют местному жителю подойти чуть ли не на 15—20 шагов, но при виде охотников они ведут себя много осторожнее. Несмотря на свои спиральные рога в 18—28 дюймов длиною, антилопы легко пробивают себе дорогу через густые чащи сахарного тростника. Житель деревни смотрит на них как на безобидных друзей, за исключением случая, когда они слишком близко подходят к нивам, прилегающим к деревне, и начинают поедать молодые побеги драгоценной жатвы; нужно пояснить, что в этих местах почва обычно удобряется более обильно и дает поэтому больший урожай. Но едва житель прогнал своих «друзей», как появляются группы обезьян, посягающих на более созревшие колосья; с этими справиться более трудно. При подходе человека они бегут на ветви деревьев, но по миновании угрозы тотчас же вновь спускаются к колосьям.

Подойдем теперь к деревенским обиталищам. Они обыкновенно располагаются на некотором возвышении (род покато́го холма); столетия жизни деревни на одном и том же месте оставили след в виде разных накоплений и осадков, поднявших местность над прилегающими пространствами. Если углубиться в эти наносы, то можно натолкнуться на следы жизни предков современного жителя деревни: медные и серебряные монеты, женские браслеты, куски глиняной посуды и т. д. ...Но пройдем мимо этих археологических остатков и перейдем к обитателям деревни.

Перед нами человек в голубом кафтане и красном тюрбане, с длинной бамбуковой палкой в руках. Палка до двух метров длиной имеет медные набалдашники на краях и достаточно увесиста, чтобы в рукопашной схватке усмирить пару-другую нарушителей общественного порядка. Собственник оружия высоко несет свою голову и, по-видимому, смотрит на свою палку как на эмблему божественной власти. Это гордое существо — деревенский ночной сторож, по-местному чаукидар, месячное жалование которого не превосходит 3—4 рублей⁹ с придатком небольшой доли (натурой) зерна, выпадающей ему при реализации жатвы.

Но чаукидар в незамысловатом воображении обитателей деревни — фигура крупная и мыслится как представитель сильной центральной власти. Закон уполномочивает чаукидара даже на право ареста виновных в случае маловажных проступков. А так как чаукидар далеко не законник, то он нередко переходит границы предоставленной ему власти, подвергая аресту или не подведомственных ему преступников, или даже не тех, которые совершили преступление. Но деревня, куда и ветром не заносит знающих закон, не станет критиковать эти «превышения власти» и не будет даже осуждать нарушителя, лишь бы он в своей начальнической суровости не переходил границ, необходимых ему для поддержания своего достоинства. А если он эти административные функции сочетает с несколько грубоватым юмором и наставительностью, то его престиж поднимается много выше того, который чувствует чиновник перед особой даже самого губернатора.

Однако чаукидар выполняет не одни лишь функции местной полицейской власти — он еще регистратор рождений и смертей. Дело не из легких, так как чаукидар совершенно безграмотен, а между тем ему дается тетрадь, в которую должны заноситься указанные явления, случающиеся в деревне. Обычно чаукидар прибегает к услугам деревенского счетчика или учителя. Когда книга в итоге оказывается веденной правильно, чаукидар искренно принимает на свой счет выпадающие блага и благодарности, но если встречаются ошибки или промахи, чаукидар умело сходит со сцены: «Вот каким он оказывается канальей (речь идет о счетчике. — А. С.). Я думал, что он аккуратно за-

пишет. Я поговорю теперь с ним! Как мне было его понять, мне, бедному, безграмотному чаукидару».

Чаукидар обычно человек низкой касты, очень часто даже из касты профессиональных воров или преступников. Брахман, конечно, был бы поставлен в трудное положение необходимостью арестовать провинившегося ассенизатора. В выполнении своих полицейских функций чаукидар проявляет обычно много искусства, энергии и находчивости¹⁰.

Следующим лицом, заслуживающим нашего внимания, будет деревенский счетчик, или писарь, по-местному патвари (в Северной Индии и Центральных провинциях), кулкарни (на Западе), карнам (на Юге) и т. д.¹¹. Он до некоторой степени представитель правительства, но он не располагает какими-либо правами и в глазах деревни менее почтенен, чем чаукидар. Счетчик — человек образованный и умеет оперировать с большими и запутанными деньгами не хуже банковского клерка. Поземельное обложение, один из главных доходов правительства, собирается с деревни разнородными и часто до крайности миниатюрными долями рупии; без счетчика этот сбор с безграмотного и темного населения был бы невыносим.

Но это лишь одна сторона его работы. Внутри самой деревни раскладка платежей на разные дворы и создающиеся долговые обязательства представляют собой дело очень сложное. Например, владельцы поземельных участков, сами не обрабатывающие землю, но сдающие ее в аренду, едва ли без счетчика могли бы определить размеры причитающейся им ренты, и с кого именно. Арендаторы никогда между собой не установили бы, сколько каждый из них арендует земли по официальному учету (конечно, на глаз и по своим выкладкам они, может быть, и хорошо это знают) и сколько на его долю выпадает арендных денег, если не было бы счетчика. Наконец, некоторые собственники земли часть ее обрабатывают сами, часть отдают в аренду; в этом случае расчетный узел затягивается еще туже, и один только счетчик в силах его распутать.

Но этого мало. Деревня имеет свои специальные расходы и траты. В те дни, когда деревня была единым живым организмом с внутренней самодовлеющей властью, ее коммунальные издержки были значительны <...> В современной деревне, где произошла крупная дифференциация, <где уже недостает многих служащих, а для ряда землевладельцев> земля только объект ростовщичества, коммунальные издержки имеют тенденцию к уменьшению. Когда дело о поземельном налоге доходит до суда, все статьи «деревенских расходов» жестоко урезаются во имя фетиша государственного поземельного обложения. Но традиция медленно умирает в индийской деревне, как и во всякой деревне. Жители изо всех сил стараются отстоять свое право на традиционные издержки, охраняя тип деревни прошлого. Эти издержки могут быть политические, религиозные, благотвори-

рительные или на народные развлечения, чистые и бесхитростные. В старые дни деревня старалась приютить странников (особенно богомольцев), калек, нищих и т. д., которые систематически приходили к ее порогу. Из этого правила до наших дней дошел обычай кормить брахманов и нищих. Часто в деревню наезжает чиновный люд с ревизиями, обследованиями, в порядке надзора, и политика заставляет обитателей проявить к гостям возможное внимание. Вытекающие расходы по тонкой линии между подкупом и законными тратами может провести только мудрый счетчик. Особенно характерны из деревенских издержек расходы на цыган и акробатов или странствующих бардов (в раджпутских деревнях), воспевающих прошлое и предков. Отстоять издержки, умно их мотивировать, защитить их даже перед судом и свести годовой баланс, учитывая их, — все это составляет одну из тонких обязанностей деревенского счетчика.

Но он не только представитель правительства <и представитель деревни в целом перед правительством> — он неотъемлемое колесо во многогранных нуждах деревни, так или иначе связанных с письменностью. Он ведет корреспонденцию со всеми «далекими» (это нужно понимать «живущими вне деревни») родственниками и друзьями, читает адресатам полученные письма, пишет жалобы в суд, отписки на разные требования властей, он — поверенный всех сердечных дел, выходящих за пределы деревни, и т. д. — словом, для безграмотного люда деревни он — величина необходимая. И счетчик знает себе цену: сверх 7—8 рублей месячного жалованья он получает подарки различного вида за оказываемые услуги, он умеет даже вымогать некоторые суммы путями, ему одному ведомыми, в результате счетчик в 5—6 раз увеличивает сумму официально получаемого содержания. Он может принадлежать к любой из каст, но чаще всего он будет или брахман или кайястх.

Но все же главная персона в деревне — это ламбардар¹², или староста. Он является представителем в деревне более обеспеченного класса и всегда будет поземельным собственником. Обычно ламбардар — наиболее богатый из зажиточных людей деревни, т. е. фактически хозяин 5—10 акров, или 2—4 га земли. У иного из них будет даже каменный дом, покрытый черепицей, — может быть, единственный в деревне дом этого рода, так как остальные являются простыми мазанками, тесно примыкающими одна к другой. Дом ламбардара содержит в себе иногда несколько особых комнат, имеющих выход на улицу и служащих местом сбора для деревенской публики. Если деревня достаточно велика, чтобы иметь школу, но еще недостаточно велика, чтобы правительство построило такую школу, дети обычно собираются в «общественных апартаментах» ламбардара. Здесь же принимаются всякого рода подати и налоги. Когда приходит время сбора поземельного налога, деревенский писарь

(счетчик) садится по одну сторону комнаты со своими ведомостями, пером и чернильницей, а ламбардар — по другую; его посыльные, обычно его арендаторы, бегают по всей деревне, собирая запоздалые гроши, и приносят их начальству, дабы последнее могло вовремя отчитаться перед правительством. Если ламбардар — друг бедных и защитник нуждающихся и бездомных, что в деревенском обиходе случается, то его дом в эти дни осаждается просителями разных типов, которые с криком, слезами, биением в грудь будут повествовать ему о своих горестях и нуждах.

В тех же апартаментах собираются деревенские политики и сплетники, чтобы поговорить о деревенских событиях, узнать новости и вообще так или иначе расширить свои сведения; тогда комнаты ламбардара превращаются в клуб и несколько заменяют газеты, о которых деревня имеет лишь смутное представление. Ламбардар обычно имеет наготове около полдюжины трубок и хукк, дабы гости могли покурить во время разговора. Факиры и другие религиозные аскеты, проходящие через деревню, уверенно стучатся в дверь ламбардара и всегда найдут приют в его апартаментах.

Рядом с последними ламбардар имеет и свой частный дом. К нему интересно присмотреться ближе, так как он является прототипом каждого из деревенских домов с той лишь разницей, что имеет большие размеры и лучшую обстановку, чем другие. Общий план всего дома — двор, окруженный со всех сторон постройками. В переднем фасе, выходящем на улицу или площадь, помещаются общественные комнаты; три остальные фаса содержат в себе частные апартаменты. Двор совершенно открыт солнечным лучам днем и лунным или звездным ночью, и эти небесные фонари достаточно реально выполняют свои обязанности освещения скромных углов деревни. Вокруг двора с трех сторон группируется известное число, так сказать, внутренних комнат. Некоторые из них служат кладовыми, другие — стойлами для скота, а иногда и сараем для воловьей тележки, которой ламбардар пользуется, отправляясь «вдаль». Ламбардар редко позволяет себе роскошь иметь для себя лично лошадь, для этого он может быть слишком грузен и толст, но он держит небольшую лошадку или для счетчика, когда тот отправляется в штаб-квартиру округа по делам службы, или для почетных гостей. Комнаты дома не представляют собою чего-то отдельного, как в европейских домах, а чаще — простой длинный сарай, покрытый крышей и без дверей... в лучшем случае будут висеть разгораживающие циновки. Сторона, ближайшая к двери, но смотрящая на двор, хотя и не связанная непосредственно с публичной частью (выходящею на улицу), обыкновенно занята мужской частью дома ламбардара. Здесь мужчины проводят время, курят, очень часто спят ночью.

Часть, противолежащая публичной, снабжена дверями и

прикрыта во всех направлениях стеной; здесь располагается женская часть семьи. Часть можно назвать обособленным четырехугольником. Не нужно делать заключений, что женщины наглухо закрыты и уединены в деревне, как это бывает в городе. Деревенская женщина свободно ходит открытой по улицам и полям, насколько это нужно в ее трудовом обиходе, но ее жизнь все же протекает более интимно и замкнуто, чем жизнь мужчины, которая вся на глазах и на улице. В этих внутренних аппаратах сложено наиболее ценное достояние ламбардара. Здесь сложено, например, его платье и все, что требует защиты дверями. Обстановка комнат — самого простого типа. Имеется несколько кроватей, так называемых чарпан — четыре доски, соединенные невысокими ножками, которые используются для сидения, сна, чтобы положить на них одежду, ребенка и т. д. В комнатах нет ни столов, ни стульев, ни картин, ни обоев на стенах. Полы земляные, разве иногда покрытые плетенками из соломы или тонкого хвороста. Кухонный инвентарь сводится к обычным горшкам, металлическим сосудам для питья (чаще медным) и к значительному числу глиняных сосудов; наиболее пористые из них в дни жары будут наполнены водой, которая благодаря процессу непрерывного испарения охлаждается до температуры чуть ли не замерзания.

В комнате простого, а тем более бедного райята все описанное выше должно быть уменьшено в числе и понижено в качестве; здесь бедность и лохмотья посмотрят на вас со всех сторон комнаты, вмещающей людей и животных вместе. Но как ни убога эта обстановка, она все же высматривает бодрее и уютнее, чем обстановка городского бедняка, от которой более отдает риском жизни и борьбой за существование и на которой отражен длинный ряд голодающих поколений. В деревне многое сделано своими руками, многое обменено на зерно, без многого легко обходиться, меняя душную комнату на простор двора, улицы или даже поля. В деревне во всем чувствуется коллективность труда, бесхитростно творящего все нужное и поддерживающего друг друга в процессе взаимных услуг и круговой выручки.

Зерно хранится на дворе в вырытых для сего ямах, которые по заполнении их хлебом покрываются сверху землею, хворостом и т. п. Зерно берется по мере надобности. Ламбардар часто бывает доверенным соучастником в труде и поэтому имеет значительное число ям. Некоторые из них вмещают от 100 до 165 центнеров зерна, и этого запаса часто хватило бы на несколько лет, если бы ламбардар и вся деревня не были по горло в долгу, как это часто бывает. Зерно — единственная валюта, которой люди деревни располагают для выполнения повинностей, для расплаты с долгами и для всяких экстраординарных расходов — похороны, свадьба, прием гостей и т. д. Все богатство райята исчерпывается скотом, запасами зерна, скром-

ным земледельческим инвентарем и украшениями, носимыми женою и детьми¹³. В деревне нет ни банков, ни сберегательных касс, и всякое сбережение хранится в виде серебряных или золотых украшений. Эти украшения — последний резерв крестьянского хозяйства, пускаемый в ход в минуты большой нужды, а особенно в голодные годы.

Обратимся теперь к деревенскому лавочнику и ростовщику (банья, махаджан), который так много вызывал разных диатриб по своему адресу как тиран, хищник и кровопийца. Его лавка представляет собою небольшой глиняный сарай, содержащий 40—50 корзин, расположенных по полкам; в них зерно разных видов, возвращаемых в деревне, соль, перец и другие приправы и обычные в деревне бакалейные товары. Банья является постоянным посредником между ламбардаром и соседними базарами, на которых он продает плоды деревенского урожая. Он снабжает зерном беднейших земледельцев. Последние живут круглый год впроголодь и редко имеют шансы терпеливо ждать исхода ближайшей жатвы, очень часто до нового урожая бедняков докармливает тот же банья. Конечно, деревенский банкир наживает хорошие проценты, сто на сто и более¹⁴, но народ, которому он дает деньги, так убийственно беден, что банья не только лишен шансов получить долг в определенное время, но часто вместо этого вынужден кормить своих должников под новый долг, чтобы поддержать надежду на получение долга вообще в неопределенном будущем. Банья едва ли грамотен в обыкновенном смысле слова, как, например, счетчик, но тем не менее он ведет сложные записи или, вернее, заметки, его расчеты сводятся к непостижимым мелочам (не копейки, а десятые, сотые доли копейки), он держит в голове сотни должников за длинный ряд лет, повторные перекладки и переносы долгов, все помнит, все рассчитает в свою пользу, показывая исключительный образчик арифметики на память. Иногда банья становится богатым человеком, тогда он бросает лавку, приобретает землю и нередко становится даже ламбардаром.

Оценивая личность и роль баньи, исследователи индийской жизни, как это ни странно на наш европейский взгляд, находят в нем не одни лишь темные стороны, но не прочь подчеркнуть и некоторые положительные, даже светлые. Вот относящаяся сюда мысль Юсуфа-Али: помощь баньи как капиталиста и финансиста в нескладном и беспомощном кругообороте деревенской экономики в высокой мере ценна, и если он подчас и не прочь надуть, то делает это не потому, что он хуже своих односельчан, но только потому, что у него больше к тому возможностей и он полностью ими пользуется. Столь модное по адресу баньи злословие «слишком неумеренно». При отсутствии в деревне кооперативов или деревенских банков его роль как работодателя является «абсолютной экономической необходимостью», не говоря уже про его роль лавочника или агента. Он

финансирует жатву, и нет другого агентства, которое могло бы сделать это в достаточных размерах. Зерно на внешний вывоз финансируется большими экспортными конторами и домами, но внутренняя торговля Индии далеко еще не может обойтись без баньи. Опыт народных банков был испытан в слишком скромных размерах, да и народ слишком для них не подготовлен, а система правительственных <краткосрочных займов> такова, не ссыкала в народе нужной популярности¹⁵.

Индийская деревня как самоуправляющаяся единица всегда в своей среде кроме земледельцев имела представителей разных ремесел и искусств: кузнеца, плотника, горшечника, прядильщика, ткача, маслобойщика, ассенизатора, прачку — с технической стороны, и жреца, цирюльника (он же врач, сват и т. д.), астролога, поэта (рассказчика, рапсода) и баядерку — с духовно-социальной. Некоторые из этих лиц получают небольшие наделы земли, которые обрабатываются их женами и детьми, но большинство живет соответствующими порциями от коллективного сбора урожая, т. е. живет за счет общего кошелька деревни. И когда староста деревни (на Юге) или брахман получают свои крупные доли, а за ними несколько более скромные — сторож и распределитель оросительных вод, то дальнейшие доли для последующих специалистов будут уменьшаться по своему размеру, завершаясь скромной долей девадаси — балерины, певицы, жрицы любви и духовной жены местного бога. Безжалостное время и ползущие во все углы Индии фабричные товары постепенно суживают круг специального люда деревни: маслобойщик почти уходит со сцены под нажимом дешевого керосина, прибывающего из Баку, Бирмы или Америки, прядильщик почти уже погиб, вытесненный фабричной ниткой, кузнец уже перешел лишь на текущую починку инвентаря — лемеха, мотыги, большого ножа (дао) или на изготовление таких мелких предметов домашнего обихода, до которых не успел досмотреть глаз фабрики и т. д. А когда-то все эти деревенские ремесленники удовлетворяли полностью нужды деревни, имели надежный сбыт товаров и из поколения в поколение держали качество их на должной высоте¹⁶.

Рассказывая о деревне, нельзя обойти молчанием факира — ее странное дополнение. Он обычно живет в какой-либо маленькой мазанке или пещере, в стороне от деревни. Что он делает, никто не знает. Он — существо, окутанное тайной: он появляется иногда с набросанным на тело небольшим куском ткани, которая прикрывает грудь, спускаясь к коленам; он всегда задумчив и сосредоточен, внешне безразличный к хвале и брани мира. Он редко вступает в беседу об обыденных делах, и те дары, которые он получает, — чаще простая пища — никогда не будут вымогательством обычного нищего, а наоборот — униженным подношением со стороны его учеников и почитателей. Народ смотрит на факира с суеверным почетом не потому, что

знает что-либо из его жизни, но потому, что своей личностью и образом жизни тот представляет идеал аскета, отказавшегося от мира и живущего внутренней жизнью самоистязания. Факир носит с собой чётки, и, появляясь на улицах, он непрерывно повторяет «Рам, Рам», если он посланник этого воплощения Вишну. У факира нет религиозных идеалов в смысле стремления поучать людей началам добра и правды, он просто маньяк, охваченный мыслью о призрачности всего мира и всего человечества и об одной реальности, заключенной в имени Рам. Эта несложная мономания тем более внушает к себе уважение людей, чем меньше он может воплотить ее в своей жизни... люди чтут ее, как недостижимое для них безумие.

Хотя по видимости безразличный ко всему, что происходит вокруг, факир — острый наблюдатель людей, событий, и часто он хитро умеет, казалось бы из своего одинокого угла, примирить споры, требующие глубокого знакомства с обстановкой, выручить людей из затруднительного положения, указать место скрытой пропажи и т. д. Иногда, как бы вдруг, он налагает на себя обет молчания и выдерживает его с фанатическим упорством в течение семи лет или предпринимает путешествие ко всем святым местам Индии, что может включать в себя расстояния от Бадринатха¹⁷ у ледниковых долин Гималаев до омываемых морем берегов западной Дварки¹⁸ или до знойных пространств Рамешварамы¹⁹ на дальнем юге. И эти пространства во много тысяч верст факир пройдет пешком, с чётками в руках, один, без традиционной свиты поклонников. Вся его жизнь — загадка для посторонних, а его существование в XX столетии для поверхностных наблюдателей индийской жизни явится еще большей загадкой. Конечно, этот фанатик и маньяк, практически глубокий бездельник, не заслужил бы и строчки внимания, если бы он в наши дни не был идеалом для народной массы, не был бы фонарем, направляющим их мечты и верования, не был бы во многих случаях руководителем массы, т. е. авторитетом и видимым фактором в море народной жизни.

Насколько социальная жизнь мужчин объединяется в приемной комнате ламбардара, настолько социальная жизнь женщин сосредоточивается около деревенского колодца, из которого они черпают воду. Грациозная фигура деревенской девушки с одним или двумя горшками на голове — самый маленький вверху, удаляющейся от колодца, или взмахи корпуса другой, вытягивающей воду, напоминают далекие ландшафты человеческой жизни. Но гораздо интереснее тот разговор, новости, пересуды, та устная деревенская летопись, которую здесь, у колодца, может подслушать внимательный исследователь.

Но нужно обрисовать колодец. Там, где деревня расположена на некотором расстоянии от реки или ручья, жители черпают воду из глубоких колодцев, 5—10 м глубиной в зависимости от уровня подпочвенной воды. Вертикальная яма, ведущая

к воде, обыкновенно обложена камнем. Когда закончена, и при том удачно, эта каменная облицовка, совершается церемония, аналогичная совершаемой при переходе невесты в дом своего будущего супруга. Колодец признается живым существом, и он выдается замуж за местного бога; никому не позволено пить из колодца, пока эта церемония не выполнена в должной форме. Этот процесс обставлен некоторыми живописными сценами и является ярким событием в скромной истории деревни. Поверхность колодца выведена в форме крытой приподнятой платформы, с отверстием посередине для колодца собственно. На платформе укреплены 2—3 стойки или приспособление для блока с веревками, чтобы удобнее вытягивать воду. Вокруг колодца иногда проведена деревянная решетка, чтобы предохранить людей от нечаянного падения.

Излюбленная форма самоубийства деревенских женщин — чаще всего под гнетом свекрови — это топить в колодце. Обычные разговоры женщин утром и вечером совершаются возле колодца; иногда это будут типичные клубы дам, когда в деревне имеются кастовые колодцы и когда высокие касты не позволяют людям низких каст черпать воду из своего колодца. Разговор старых чаще всего вертится около тем о распущенности и нерадивости их снох, а когда место старух занимают молодые женщины, то разговор берет иное направление: предметом обсуждения становятся мачехи, свекрови и золовки, и не всегда в привлекательных тонах. Это показывает, что деревенский колодец, неразрывно связанный с социальной историей деревенской женщины, много бы мог поведать о ее судьбах, если бы действительно был живым существом; не даром с ним связано так много легенд и народных картин.

Мужчины также приходят к колодцу, но в другое время, утро и вечер традиционно отданы женщинам. И некоторая тактичность запрещает мужчинам беспокоить в это время женское общество своим появлением. В этом отношении в деревне соблюдается известный декорум и самая изысканная осмотрительность. Хотя деревенская женщина свободно ходит всюду, она никогда не рискует подвергнуться со стороны мужчины не только какой-либо грубости или обиде, но даже какой-либо неделикатности; мужчины, на свой, быть может, простой и грубоватый манер, оказываются не ниже любых джентльменов Европы, чего, пожалуй, и не подметит поверхностный наблюдатель. Все преступления против женщин в деревне — какого бы они ни были вида — совершаются не ее жителями, а посторонними.

Но если мужчины не черпают воду из колодца (это дело женщины — заготавливать воду для питья и кухни) и имеют свой клуб, зачем они приходят вообще к колодцу? Дело в том, что у колодца же совершаются ежедневные омовения, составляющие яркую особенность восточной жизни. Предполагается, что каждый индус привилегированной касты должен совершить омо-

вание перед каждой едой²⁰, но он не моется дома, а идет к колодезю, сбрасывает с себя все одежды, кроме повязки вокруг бедер, и поливает водой свою голову и плечи. Все это спокойно происходит на открытом воздухе, обыкновенно на платформе, недалеко от колодезного отверстия, причем грязная вода порою сбегает в колодец. Это — одно из проявлений деревенской антисанитарии, которая вместе с отсутствием дренажа улиц и каких-либо вообще мероприятий в этом направлении составляет немалое зло деревни. Но, несмотря на приведенный частный случай, нужно высказаться против существующего мнения, будто простой народ Индии очень грязен и неряшлив в своем обиходе²¹; это совершенно ошибочно. Наоборот, люди скорее перекупаются, т. е. злоупотребляют купанием, и лично каждый индус так же чист, как любой европеец; все окружающее он также содержит в возможной чистоте — комнаты, двор; все эти акты к тому же предписываются ему религией. Но идея общественной санитарии, относящаяся к значительной массе народа и распространенная на значительную территорию, для народа почти чужда, а солнце Индии, ее грифы и шакалы не всегда справляются с отбросами массовой народной жизни.

Деревенская жизнь Индии могла бы быть вплотную знакома тысячам англичан, работающим на административных постах, если бы их холодность и фетиш власти не проводили демаркационной линии между ними и подчиненными. В деревне нет тайн; каждый живет в открытую, говорит открыто и спит открыто. Лишь относительно еды блюдет известная тайна, скорее интимность, обуславливаемая идеями чистоты и касты. На жителе индийской деревни лежит яркая печать его тесного общения с природой, с миром животных и растений. Для этого жителя его изба или халупа — лишь покров от непогоды и лучей солнца, а его настоящий дом им чувствуется под крышей голубого неба, где полом является непрерывный ландшафт полей, среди скота и диких животных, детей и птиц. Вот почему он возражает против убийства фазана в интересах спорта, вот почему больному или умирающему животному он спешит предоставить покой и уют во имя тонкого чувства широкого братства, что внушено ему указанным выше общением. Тем более он тепел и добр по отношению к своим собратьям.

Простой обычай спокойного, лишенного какого-либо чванства гостеприимства во времена благодатной жатвы и бесконечная терпеливость в годы лишений и голода, нежная любовь и дружба в кругу своей семьи, глубокое сознание, что каждому человеку на земле дана своя доля и миссия, начиная от уборщика и кончая ламбардаром... эта своеобразная совокупность простоты, сердечности и печального фетишизма внушает наблюдателю большие, хотя и не лишённые грусти симпатии, особенно если он недавно покинул жизнь, полную борьбы, шума, роскоши, клубов, политических споров, фокстрота и общей бессер-

дечности, столь характерных для «передовых» стран Европы. Но это же столь привлекательное своей простотой и искренностью миросозерцание таит в себе глубокие корни вялости, отсутствия активности, опасной примиримости с настоящим и вообще политической дряблости. Его одного уже может быть достаточно, чтобы понять печальные судьбы Индии в прошлом, а также ту истину, что деревня должна прежде всего быть сдвинута со своей мертвой точки, чтобы Индия получила шансы на прочное и цельное движение вперед. Нужно помнить, что 72% населения Индии живут земледельческим трудом и что бесконечная часть народа ее живет в деревнях, а это значит, что деревня и ее жизнь являются наиболее важным фактором в экономике страны²².

Но тут мы подходим к вопросу о степени устойчивости деревни как социальной и материальной единицы жизни вообще и, с другой стороны, о пределах ее способности эволюционировать в смысле постепенного отхода от своего исторического типа со включением новых идеалов и обычаев, не совсем чуждых или же совершенно далеких народу. Почти все согласны, что разрушение деревни или резкий ее сдвиг вне эволюционной плоскости невозможны. Слишком много столетий существует она на страницах истории Индии и слишком много выдержала исторических бурь и невзгод²³. Нужно не забывать, что для указанной устойчивости деревня располагает и достаточно здоровой экономической базой в виде круговой поруки и самопомощи, в виде доведенных до исключительных пределов скромности жизни и требований, даже до некоторой степени в виде целесообразных способов труда.

Однако нельзя упускать из виду и того, что если деревня упорно стоит за свое хорошее, то она не прочь и бросить дурное. Например, несколько лет тому назад было течение, говорившее об отсталости методов земледельческой культуры в деревне и о ее упорном нежелании идти на какое бы то ни было новшество. Говорилось, что деревенская соха лишь царапает землю и что более глубокая запашка плугом необходима с точки зрения более усовершенствованной культуры. Однако такие знатоки дела, как доктор Вёлкер²⁴, отрицают вообще примитивность или отсталость индийского земледелия, утверждая, что методы, применяемые в индийской деревне, являются лучшими, наиболее экономичными и действенными при тех условиях, в которых работает райят, и что, в частности, при запашке земли в Индии гораздо важнее удерживать влагу в почве, чем иссушить последнюю, вскрывая ее глубоко идущими плугами, хотя, конечно, местные условия могут одобрить и этот способ. Вместе с тем старый сахарный пресс, господствовавший неизменно в индийских деревнях, фактически и скоро был заменен новым, железным, как только «глупые райяты» увидели, что новый прибор экономически более выгоден: дает более соку, удобнее обслужи-

вается и скоро себя окупает. Это показывает, что рассказы об упрямом консерватизме или оппозиции деревни ко всякой перемене, а также о ее исключительности надо относить к области мифа. И в этом смысле прав Юсуф-Али, а с другой стороны, Баден-Пауэл, который в своих трудах доказал, что индийская деревня не является окаменелым пережитком какой-то абсолютно архаической формы, но что она, существовавшая еще до времени арийского нашествия, по-своему эволюционировала как на общем историческом прошлом, так и в моменты крупных исторических потрясений.

Конечно, как и все в природе, деревня Индии не может явиться каким-то несокрушимым монолитом, она должна менять свое существо и формы под давлением обстановки и внешних влияний. Но насколько она сильна своими возможностями, чтобы сделать это в ритме общего темпа мировых изменений, не отстанет ли она, как всегда отставала, выбросит ли она из своего обихода те жестокие институты, которые она донесла в себе со дней глубокой старины, и не нужна ли при этом, что главное, мощная и доброжелательная рука власти — вот вопросы, которые встают перед нами <...>

От этой картины деревни подойдем к ее ячейке — отдельному дому с живущей в нем семьей. Дом нами уже набросан, и, хотя это был дом привилегированный, он, в сущности, как сказали, остается прототипом для всех других домов, придется только убавить размеры двора, число комнат, запас и характер утвари, пока, наконец, на каком-то проценте — разном для разных деревень, но вообще довольно высоком — мы встречаемся с беднотой; одна халупа, одна-две комнаты, скромнейшая утварь, чтобы только не пить воду ладонями, лохмотья вместо одежды, жена и дети без украшений или разве с какими-то медными... нет хозяйственного инвентаря, может быть, нет коровы²⁵... Это те, существование которых висит на волоске, которые никогда не знают, что значит поестъ досыта, это, наконец, те, которые сводят свои нужды до исключительного минимума, побивая, вероятно, мировой рекорд дешевой жизни²⁶.

СЕМЬЯ

Но присмотримся к семье. Чтобы понять индусское общество, говорит Лебон, надо изучить индусскую семью²⁷. Семья представляет собою тип и базу коммуны, а государство — лишь сумму этих коммун, без каких-либо органических промежуточных инстанций. В семье все общее, все на счету и на виду. Без общего согласия ничего нельзя ни отнять, ни прибавить. Все члены семьи живут вместе, и еще недавно считалось идеалом соединить под одной крышей пять-семь поколений.

Старший в семье является общим главою и пользуется патриархальным авторитетом. Все заработанное и приобретенное

переходит в распоряжение главы, и он удовлетворяет нужды всех, растит молодежь, женит, отдает замуж, ведает хозяйством и т. д. Авторитет главы морально абсолютный, и он имеет некоторую аналогию с отцом древнеримской семьи, хотя мягкость народного характера не позволила отцу индийской семьи дойти в своей власти до права на жизнь членов. В случае смерти отца власть переходит к старшему сыну. Типично, что закон давно уже пытался подорвать авторитет отца в смысле права распоряжаться общей собственностью²⁸, но до последних дней традиция упорно держалась за древнюю форму жизни. Несомненно, с ростом индивидуализма в Индии, с подъемом значения личности, и в частности женщины, мы должны ждать разложения семьи старого типа, и этот процесс, несомненно, имеет место в современной Индии, но он, насколько можно судить по британской статистике, пока протекает довольно медленно. Во всяком случае, авторитет отца и поныне очень силен в индусской семье, он поддерживается не только его хозяйственным авторитетом, естественной подчиненностью, а в Индии и исключительной любовью детей, но и приниженным, согласно требованиям закона, положением его жены, которая должна смотреть на него как на своего господина, не смея даже называть его по имени²⁹.

Но остановимся на некоторых подробностях жизни отдельной семьи поселянина, вероятно в наши дни весьма типичной для Индии в целом. Представим себе райята возвращающимся после тяжелого рабочего октябрьского дня домой. Он занят был посевом пшеницы. Весь черный, голый, исключая окутанных в полотнище бедер и покрытой тюрбаном головы, он медленно шагает за своей парой быков. Он носит усы, но не бороду, сквозь складки его тюрбана видно, что голова его вся брита, за исключением чуба на макушке. Быки тащат соху — орудие первобытного типа, с небольшой металлической оправой в конце сошника, причем ярмо охватывает их шею, и верхний край его налегает на шею животного впереди его горба. Райят приближается к деревне, и перед его взором встает ряд глиняных лачуг, наполовину скрытых деревьями. Над деревней стелется горизонтальными слоями дым, выходящий из труб и уходящий далеко в поля. Воздух свеж, а для туземца даже холоден. Жены заняты приготовлением ужина, и, когда муж заворачивает к дому, он чувствует запах сжигаемого навоза. Минувя на пути массивное фиговое дерево, покрывающее своей тенью группу незамысловатых домов, он через ворота в белом заборе заворачивает быков на свой двор. Вокруг последнего в виде квадрата ютятся постройки, где живут его семья и его скот.

Первое, что бросается в глаза, это — прилепленные к одной из стен (для просушки) толстые, плоские и кругловатые куски кизяка. Они готовятся из коровьего помета, перемешанного с соломой и водой, и составляют почти ежедневный труд

женщины³⁰. В сильно населенных районах дров совершенно нет, и земледелец вынужден применять на топливо этот единственный ресурс удобрения почвы.

Дворы обычно имеются даже у самого бедного, так как иначе некуда помещать скот и утварь, но в Южной Индии (не говоря про низкие касты) попадаются бездворовые хижины, совместное убежище людей и животных. Крыши домов разные, в зависимости от климатической обстановки. В Северной Индии крыши плоские, но только в тех районах, где выпадают умеренные дожди. По мере приближения к подножию Гималаев, где дожди более мощны, на сцену выступают черепичные крыши, а со вступлением в Бенгалию мы вместо плоских крыш найдем крыши с крутыми скатами; они делаются устойчивыми, чтобы бороться с дождями и сильными бурями. В то время как в Пенджабе дома лепятся тесно друг к другу, образуя сплоченную массу, в Бенгалии райят живет около своего поля, почему дворы бывают разбросаны довольно просторно. В Декане крыши чаще черепичные, дома разбросаны меньше, чем в Бенгалии, но часто окружены садом, продукты которого являются некоторым подспорьем в хозяйстве.

Индусские хижины, как уже упомянули, содержатся в большой чистоте. Стены и пол время от времени вымазываются смесью коровьего помета и глины, что оказывается хорошим дезинфицирующим средством. Вообще индусы лично очень чистоплотны; систематическое купание, сбривание волос на теле, внимательное отношение к зубам³¹ и т. п. говорят о хорошо усвоенных правилах гигиены. В комнатах райята мало утвари, или ее почти нет: одна-две циновки, несколько низких плетеных стульев и веревочная кровать или две. Хозяйка очень горда своим скромным запасом медной посуды для варки пищи и еды, и этот запас держится в исключительной чистоте. Стекло, а тем более фарфор не в ходу, и еда принимается в глиняных посудах или медных чашечках, а чаще всего на пальмовых (или иных) листьях.

В более сухих частях Индии, где рис не растет, т. е. на Индо-Гангской равнине, к западу от Патны и в западной части Декана, обычной пищей райята является пресный хлеб из пшеницы, ячменя или проса, который едят с какою-либо зеленью и тем или иным видом стручковых. Горох едят или сухой и растолченный, или мягкой массой. В тех районах, где изобилует рис, он и будет главной пищей, но так как в этих слишком дождливых районах горох не растет, то его заменяют рыбой; последняя водится в изобилии, и ее ловят разными способами, порою очень остроумными. Горные племена живут на мелком просе или на так называемом карликовом рисе.

Еда в Европе является цементом общества, в Индии она является <показателем его раздробленности>. Правда, бывают кастовые обеды, на которые сходятся сокастники для еды вме-

сте; обычно же, а особенно вне дома, индус ест один, молча, уединяясь от своих товарищей. Он выбирает отдельную, удаленную от посторонних площадку, где он делает небольшой очаг в форме подковы из обожженной глины или просто земли; он снимает свой тюрбан, верхнюю одежду и башмаки, подходит к очагу и садится на корточки для приготовления пищи. Площадка отрезает его от всего мира; она священна, как классический храм или святилище, а приготовление пищи и <ее потребление> похожи на какую-то религиозную церемонию. Ничья чужая нога не смеет вступить на площадку; если чужая тень промелькнет над ней, пища, даже уже приготовленная, должна быть опрокинута. Даже дома большинство мужей не едят со своими женами: последние прислуживают своему мужу и ждут, пока он не закончит еду³². В суматохе деревенской жизни, в процессе тяжелого и неустанного труда все эти формальности закона, вероятно, забываются, и люди живут под диктовку жизни, но не законодательных норм, однако последние сейчас же выплывают на сцену, раз появляется элемент публичности или постороннего надзора.

Дети — истинная радость индусской семьи. Некоторые из наблюдателей склонны приписать им какие-то специальные особенности: молчаливость, сосредоточенность, деловитость в играх и т. д. Нужно думать, что дети Индии таковы же, как и дети всего мира. Их ранняя развитость вполне допустима как результат нужды, в которой живет семья райята, и как отголосок раннего труда, зовущего не к детским забавам. Не редкость видеть детей в работе с пяти-шести лет по уходу за животными, по собиранию дров, по обслуживанию маленького брата или сестры. Интересную, но, по существу, грустную картину представляет какой-либо еле заметный от земли пузырь, который гонит перед собою пару огромных буйволов. Любовь родителей к детям сказывается на каждом шагу и во всяческих формах. Когда отец с матерью возвращаются с поля или идут с праздника, или отдыхают дома, дети постоянно облепляют своих родителей, представляя собою необходимое дополнение интимного семейного пейзажа <...>

ЖЕНЩИНА ИНДИИ

Чтобы многое было ясно, как в индийской семье, так и в индийском обществе, нам необходимо с некоторой подробностью остановиться на женщине Индии, и притом не на мусульманке, индуистке или парсийке, на богатой или бедной, знатной или пролетарке, а на простой обычной средней женщине. Конечно, есть некоторая разница между мусульманкой и индуисткой, еще, может быть, большая разница между брахманкой и женою пария, но есть основа, связывающая всех этих женщин, есть

что-то общее в их судьбе, и это-то общее и желательно выделить. Проследим крупные этапы жизни женщины от колыбели до могилы.

Она только что родилась, раздается крик мамки: «Девочка, девочка». Раз «она не мальчик», ее рождение не сопровождается ни криками радости, ни шумом, ни иллюминацией или выстрелами; девочка появляется на свет при тихой и печальной, сумрачной обстановке. Не значит ли это, что рождение девочки несет с собою огорчение? ³³ Нет, индусы отличаются особенной любовью к детям, и едва ли их родительское сердце бьется раз но в зависимости от пола ребенка, но социально-бытовые и экономические условия заставляют их и окружающих все же по-разному переживать весть о рождении мальчика или девочки.

Начнем с переживаний матери. Как указывалось выше, женщина, по законам и традициям Индии, имеет цену лишь как потенциальная или действительная мать сына; ее восхваляют наравне с отцом лишь тогда, когда она родит мальчиков, но, если она родит только девочек или остается бездетной, муж даже может с ней развестись ³⁴, что ввергает ее в глубокую социальную пропасть. Отсюда мы легко поймем всю нервность первого вопроса матери о поле новорожденного и тот грустный ток мыслей, который возникает у нее при весть о девочке ³⁵. Но последняя мало устраивает не одну только мать. Напомним, что в круге индийских идей и закона сын играет гораздо большую роль, чем в других социальных системах. Сын в народном говоре часто называется создателем бессмертия. Мысль, связанную с этим, надо понимать так, что отец никогда не достигнет высшей жизни по завершении своей земной дороги, если он не оставляет после себя сына, который выполнит все похоронные обряды и воздаст должное приношение богам, чем и введет умершего в обитель счастья, благ и в общество «отцов». Отсюда приход сына знаменует собою осуществление заветных дум индуса, связанных с потусторонним миром. Девочка непосредственно не властна в этих высоких материях; если она в будущем и родит «создателя бессмертия», то он будет таковым уже для другой семьи. Да и с хозяйственной точки зрения девочка представляет собой чистый разор для семьи, ее породившей. Ее выдадут замуж ребенком, когда она не успеет еще вырасти в какую-нибудь трудовую ценность, на устройство свадьбы она потребует больших расходов, а свой труд она отдаст другим людям. Вот почему рождение девочки не вызывает тех радостей и веселого шума, какие создаются вокруг появления на свет мальчика.

В деревенском обиходе есть несколько способов показать радость по поводу рождения ребенка. Если родится сын, то будет услышано несколько ружейных выстрелов, как бы ни была бедна семья. Сосед, располагающий правом иметь оружие, под-

жидает «интересное» событие с большим нетерпением и молит богов, чтобы родился сын, так как за салют из ружья в честь будущего «владыки дома» ему перепадет несколько грошей. Раньше для извещения о рождении пользовались звуками раковины, индийской заменой трубы. При этом звуке соседи, родственники и зависимые устремляются к дому с поздравлениями в надежде получить подарки, так как «щедроты льются потоком». Когда рождается дочь, события текут более спокойно, но зато, можно сказать, красиво; в этом случае в дом несут поднос, полный сластей, и предлагают их сначала мамке, а затем сестре матери, т. е. тетке ребенка, а затем и всем. Матери не позволяются сласти, может быть, потому что она получила вознаграждение, дав приращение семье.

После того как сласти распределены и принесены поздравления родителям ребенка и близким, толпа зависимых (слуги, арендаторы) заявляет претензию на получение подарков натурой. Другая категория лиц высказывает желание «видеть лицо» ребенка, за что они должны дать мамке и членам семьи какие-либо красивые подарки. Закон взаимных дарственных расплат очень строг в индийской социальной жизни. Раз даны подарки, они, если и не в этом же случае, зато при первой возможности будут возмещены получившим также в форме подарка, и притом равного качества. В деревне такой обмен местными ценностями протекает непрерывно, прочно удерживается в памяти и часто, хотя и замаскировано, отвечает реальному товарообмену. Много есть тонких способов напомнить о забытом или предопределить качество и размеры подарка.

Теперь настает очередь определить гороскоп родившегося. Индусы не делают серьезных шагов в жизни, не спросив указаний у звезд³⁶. Солнце, Марс и Сатурн (Солнце по индусской астрономии значится в числе планет) — несчастливые планеты, Венера, Луна, Меркурий и Юпитер — счастливые. Индийский альманах показывает на каждый день недели строгое подразделение течения суток, из которых каждое имеет различный астрологический смысл. Одно гхари³⁷ хорошо для дела, другое — пагубно, ибо оно погубит того, кто его выберет; третье — сулит хороший исход всякому делу; четвертое — приносит разочарование; есть гхари нейтрального свойства: можно попытаться сделать что-либо, если имеется нужда, но спокойнее воздержаться, если нет ее.

Раз в мире существует такой строгий порядок вещей, до крайности важно, чтобы точно было отмечено время рождения девочки, так как от этого будут зависеть ее имя, брак и вся ее будущность. Гороскоп должен быть точно установлен; руководящая планета и расположение звезд тщательно определены и отмечены. Не только надо знать благосклонную планету, как определяющую характер дарования и прелести ребенка, но также важна противостоящая звезда, потому что она определяет

характер поведения женщины к тем, в которых она имеет право предполагать своих врагов. Также должно быть определено известное число малых звезд и созвездий, так как они или вредят, или помогают влиянию руководящих звезд и планет. Раз звездная конфигурация неба в момент рождения ребенка точно и обстоятельно установлена, брахман или пандит делается способным точно предопределить историю ребенка от момента рождения до того заключительного, когда он будет «отозван обратно».

Но помимо этого определения судьбы с гороскопом связаны хотя и более скромные, но зато более конкретные результаты. Никакое имя не может быть дано, пока гороскоп не будет рассмотрен и изучен. Но «что в имени тебе моем?», спросим словами поэта. Очень многое и очень важное. Как звезды определяют судьбу индусской женщины, так ее историю определяет полученное имя. Правда, имя часто дается только формально, а практически его заменяет какое-нибудь прозвище, ласкательная или пренебрежительная кличка и т. д., в результате чего индуски часто имеют два вида имен. Одно имя это то, которым они вульгарно называются³⁸, другим, настоящим именем будет имя астрологическое, имя, которое вы должны раньше узнать, прежде чем вы будете в силах решать вопросы относительно качеств и судьбы женщины,— в этом мире и ближайшем. Вульгарное имя лишь внешне важное имя, как постоянно употребляемое, но астрологическое имя (раши) не фигурирует в обыденной жизни, ибо оно слишком священно, чтобы его осквернять ежедневным употреблением. Раши, конечно, известно родителям и жрецу, но не самой носительнице его, пока она не вырастет, чтобы понимать это имя; иногда же она его совсем не узнает.

В обществе и в деревне женщина известна почти исключительно под своим бытовым именем, так как раши остается религиозным секретом. Что касается до обыденного имени, то оно получается очень сложным, хотя иногда, правда, и случайным путем. Тут чувствуются какие-то традиционные рамки, благодаря которым имя представляет собой очень часто афишу, возвещающую и класс, и положение, и религию носительницы. Юсуф-Али приводит такой пример. В соседней комнате находятся семь индийских женщин, они не видны для наблюдателя, но их имена известны: Дхукиа, Мариам, Ширин Бай, Сарасвати Бай, Пхул Мани Даши, Карамат-ун-низа и Парамешри Деви. Для человека, знающего Индию, эти имена дают уже очень многое. Сейчас же он выделит Ширин Бай как парсийку. Ширин — одна из героинь персидских историй и <эпоса>. Сарасвати Бай он определит как женщину из Южной Индии, вероятно маратхку: Бай — добавок, характерный для Южной и Западной Индии, а Сарасвати, имя индусской богини, свидетельствует, что носительница непарсийка. Карамат-ун-низа, без сом-

нения, будет мусульманкой одного из более высоких классов, которые считают признаком родовитости применять звучные арабские имена, являющиеся, по существу, титулами; это особое имя значит: «чудо между женщинами». Мариам будет мусульманка простого класса, до которого не проникают тонкости арабской культуры; она же может оказаться и туземкой христианкой, превратившей европейское имя Мария в более подходящую восточную форму. Дхукиа — вероятно, индуска низкого класса, может быть, крестьянка. Среди райатов такие повседневные имена часто будут насмешливыми прозвищами или просто набором одного-двух слогов вроде Ладо, не имеющим никакого смысла. Пхул Мани Даши, вероятнее всего, бенгальская дама высокого класса, но не брахманка, так как прибавка Даши («рабыня») может относиться лишь к небрахманским именам, чтобы отличать их от имен брахманок, которые имеют прибавку Деви («богиня»). По этой прибавке мы и узнаем брахманку под именем Парамешри Деви. Она может оказаться даже прислугой Пхул Мани Даши, которая, несмотря на ее рабскую прибавку, может быть рани (княгиней), однако брахманка все же останется «богиней» — Деви.

Из этого видно, что внимательное изучение имен подскажет исследователю очень многое. Имя может указать на религию или племя, выделить высокую или низкую касту и может намекнуть даже на социальное положение, степень богатства или бедности.

Такие имена, как Рамазан Биби, говорят о месяце, в котором лицо родилось. Другие, означающие подарок определенного бога или богини, намекают на обет родителей посвятить дитя, если они его получают, местным божествам; конечно, горячее желание бездетных родителей сопровождалось в свое время многими умиловительными дарами. Впрочем, эти обеты приносятся почти только из-за мальчиков. Если случится, что семья потеряла нескольких детей, она начинает думать, что злые духи или настроены против семьи, или слишком увлекаются красивыми детьми, имеющими к тому же привлекательные имена; отсюда, чтобы сделать детей менее привлекательными и даже, может быть, отталкивающими, родители, не властные сделать их уродами, дают им поносительные, грязнящие имена, например «кусок», «грош-цена», «рыжая», «куча навозу» и т. д., в расчете на то, что духи не увлекутся столь мало привлекательными объектами. Но, обманув таким путем злых духов, родители в противовес дают ребенку счастливое и особенно красиво звучащее раши-имя, которое тогда держится в еще большем секрете. Как видим, индийская номенклатура имен протекает по шаблонам, типам, видам, отражающим бытовые глубины народного мирозерцания, включая сюда религию, фольклор, предания и пеструю смесь суеверий. И кто хочет интимно подойти к народной массе, тот не может пройти с безразлич-

ным видом мимо вопроса, «а каково твое имя», и терпеливо подождет ответа.

Наречение имени сопряжено с церемониями религиозными и социальными, причем должно быть назначено определенное время, указанное астрологическими правилами.

Этим все, что положено правилами, исполнено, и с тех пор девочка растет и развивается на свободе, как трава в поле, но не как дитя одной семьи, а как ребенок всего квартала, если даже не деревни. Дети в индийской деревне растут общей кучей (стадно); исключая очень маленьких крошек, постоянно носимых матерью на руках или спине, остальные растут на коллективном женском попечении.

Но указанную картину рождения девочки необходимо, хотя в двух словах, дополнить другой, еще более скромной и печальной, картиной рождения ребенка в семье пария. Хотя и приведенная нами не особенно блещет богатством и тонами роскоши, она все же недосыгаема для низких каст Индии. Рождение ребенка у пария³⁹ не вызывает никакой религиозной церемонии и не пробуждает особой радости независимо от того, родится ли мальчик или девочка; это появление лишнего элемента в семье вообще не создает какого-либо оживления, а для отца оно часто будет лишь ненужной помехой. Половина этих неудачных визитеров нашей планеты умирает в первые же месяцы, большинство от недостатка внимания, остальные от жестокой руки родителя или близких. Едва только мать родила ребенка, она делает в углу своей берлоги дыру в земле, покрывает ее сухой травой и листьями, кладет туда новорожденного и, не беспокоясь более о его криках, занимается своим обычным делом; мать начинает кормить ребенка грудью лишь на другой день. Дабы в ее отсутствие ребенок не был изъеден мухами, комарами или другими насекомыми, мать, уходя из дома, заваливает дыру большим камнем, оставляя лишь небольшое отверстие для прохода воздуха.

Часто бывает, если хижина расположена в джунглях, что, возвращаясь домой, мать находит камень отвернутым и дыру пустой... ребенок унесен шакалом или гиеной, которые были привлечены его криками.

Та изнурительная работа, которой отягощена жена пария, прерывность питания ребенка и побои мужа приводят к тому, что молоко матери держится не более одного-двух месяцев, после которых она начинает подкармливать ребенка кашкой из риса или проса, а когда мать слишком бедна и для этого, она заменяет это кушанье различным ассортиментом из корней и трав, которые она варит до степени густоты жижицы, которую ребенок может проглотить. Ребенок растет, предоставленный своим силам; в один из прекрасных дней, пользуясь руками и коленями, он выползет из своей дыры и отправится греться на солнце у дверей своего шалаша: с этой минуты он начинает хо-

дить на четвереньках, и небрежность родителей столь велика, что ребенок сохраняет иногда эту животную манеру хождения до четырех-пяти лет. В шесть лет дитя начинает уже выполнять какую-либо работу, и, может быть, только с этого момента отец удостоит его известной доли внимания.

Но возвратимся к менее отверженным людям. Ближайшей стадией в жизни женщины, казалось бы, должно быть хождение в школу, но, к сожалению, для обыкновенных девочек Индии школ почти не существует. Их и для мальчиков недостаточно, а против учения девочек можно услышать даже много возражений и со многих сторон. Простой народ скажет: «Что девочка получит своим учением? Разве оно даст ей кусок хлеба?», а более высокие касты: «Что она какая-нибудь баядерка, что ли?»⁴⁰. В результате подавляющая масса женщин безграмотна. Некоторый процент их — из лучшего класса — получит кое-какое образование, но оно будет чисто домашним. Женщина научится читать на своем родном языке, если она принадлежит к образованному классу, и, может быть, усвоит один из классических языков Индии (санскрит, персидский).

Затем подходит важный момент, когда женщина должна перестать быть видимой, она должна усвоить систему парда, должна быть укрыта от взора мужчины⁴¹. На какой возраст падает этот покров? Определенных указаний на это нет, но обыкновенно девочка начинает носить покрывало с 8—9 лет, и полное (систематическое) закрытие наступает в 12—13 лет⁴². Брак рассматривается как хороший исходный момент для парды, но закрытие иногда начинается и до брака. Возраст для брачащихся в Индии очень ранний, а обручение совершается и еще раньше. Обручение является брачным контрактом между родителями детей, который в исключительных случаях может быть заключен даже раньше, чем родились дети⁴³. В этом странном случае могут быть свои семейные соображения; например, эндогамная группа, т. е. та, в пределах которой только и могут заключаться браки, слишком мала, почему родители должны уже в предвидении потомства устанавливать брачную конъюнктуру, дабы был выполнен догмат продолжения потомства во что бы то ни стало⁴⁴.

Но обычное обручение, если бы оно даже и было выполнено, есть просто набросанный — хозяйственно и астрологически⁴⁵ — проект, который может не осуществиться. Действительный брак имеет место по достижении детьми 12—13 лет. Возраст варьирует между разными общинами в зависимости от религии, общественного положения и т. д. У мусульман вступающие в брак будут несколько старше возрастом, чем у индуистов, а та большая народная группа, которая в религиозной статистике значится под рубрикой анимистов, живет полудикой, но свободной жизнью и в брачных отношениях подчиняется здоровому чувству; ее мораль, пожалуй, и не высока, но она сдержана

условиями соответствия с природой. Среди привилегированных классов наиболее частый возраст брачащихся — между 12 и 16 годами, но многие семьи считали бы для себя позором, если бы их дочь не была выдана замуж и «устроена» до наступления 16 лет⁴⁶.

Все расходы по браку или берет на себя родитель невесты — лучший или более почтенный случай, или расходы делятся поровну (иногда в каких-то долях) между отцами жениха и невесты, или, наконец, — худший случай — все расходы берет на себя отец жениха, что бывает в случае лишь большой бедности семьи невесты; последняя в этом случае идет на все условия, и часто родители невесты выгадывают и для себя или большие подарки, или вид скромной пенсии.

Сама церемония брака весьма сложна и разнообразна в зависимости от богатства и касты брачащихся, особенно сложна церемония у брахманов. Здесь много живописных и изящных обрядов, пережитков седого прошлого. Главным моментом церемонии являются хождение жениха и невесты вокруг жертвенного очага или дерева, надевание женихом на шею невесты ожерелья (тали)⁴⁷ и общая еда брачащихся с одного листа. Среди мусульман эти живописные обычаи не признаются. Во-первых, брачащиеся будут намного старше, во-вторых, мусульманский брак является чисто гражданским договором⁴⁸. Индус обязан пригласить на свадьбу всю касту или общину в пределах доступного расстояния. Мусульманин приглашает только избранных друзей. Мусульманская церковная церемония в высокой степени проста; некоторые из мусульманских семейств ограничиваются одной этой церемонией, но большинство дополняют ее обычаями, заимствованными от индусов, а некоторые даже применяют видоизмененную форму бхаунри⁴⁹. При этом также в ходу длиннейшие угощения и церемонии с музыкой или шумом (может быть, более подходящее слово) и с процессиями воинственного вида (пережиток умыкания невест). Если свадьба очень богата, то новобрачные (да и гости) будут ездить на лошадях, слонах, в колясках или переноситься на паланкинах; на пути будут разбрасываться монеты, с жадностью и драками подхватываемые детьми и взрослыми более бедных классов.

Девушка одевается на свадьбу со всей той роскошью, которую позволит ей обстановка; роскошь, естественно, будет разная. Но особенности ее костюма, почти всюду повторяемые, будут такие: за исключением иногда голых рук платье плотно окутает ее тело, начиная от шеи и кончая чуть не пятками, украшения покроют все места, где только можно их прицепить: руки будут в запястьях несколькими ярусами, пальцы рук полны колец, надо лбом повиснет кулон, кроме ряда бус и на шее и на затылке, сережки будут в ушах, в носу, и, наконец, низ ног охватят большие кольца; а пальцы ног — малые; кроме всего этого невеста вся потонет в цветах, свисающих то длинными

гирляндами, то прикрепленных группами букетиков. Жених будет одет скромнее, иногда до пояса почти гол, но тоже унизан цветами; все нужные кастовые знаки на нем будут наведены свежо и ярко. Дух общины, царствующий в деревне, в этом случае скажется в том обстоятельстве, что не только для пиршества будут снесены с деревни вся посуда, ковры и даже съедобные предметы, но, чтобы пышнее украсить невесту, ей временно предоставлены будут всяческие украшения. Свадьбу празднует, в сущности, вся деревня, празднует скромно и часто бедно, но ярко, шумно и искренно⁵⁰.

Свадьба среди париев протекает без особых формальностей. Свобода половых отношений среди молодежи и вообще прости-туирование девочек⁵¹ со стороны родителей в пользу случайного путешественника или богачей снимают со свадебных процессов всякую иллюзию свежести или стыда, или даже искренности. Достигши 16-летнего возраста, мужчина-парий решается обзавестись собственным хозяйством, для чего ему нужна жена как основная работница и двигатель всех хозяйственных процессов. Когда его выбор остановится на какой-либо девушке, он первым делом начинает накапливать зерна, корни и особенно каллу (перебродивший сок кокосовой пальмы), чтобы быть в состоянии угощать родителей и родственников будущей жены в течение договорного времени. В этом кормлении досыта, обильном питье и веселье и состоит у париев свадьба, о продолжительности пиршества и ведутся главным образом предсвадебные разговоры.

Окруженный своими родными и друзьями будущий муж приходит к родителям невесты и говорит: «Отдай за меня свою дочь, у меня есть чем угостить вас (буквально „порадовать ваш живот“) в течение месяца». После этих слов, угощаясь напитком каллу, начинают торг: родители хвалят дочь как рабочую силу (столько-то в день не берет хворосту или сплетет корзинок и т. д.) и требуют удлинения пиршеств, будущий зять оттеняет свои интересы, пока обе стороны не установят будущей церемонии. После этого отец перед двумя свидетелями, приведенными женихом, произносит фразу: «Я отдаю тебе эту женщину, и пусть якши (злые духи) возьмут ее к себе, если сна не будет подчиняться тебе, как раба». Фактически муж и ищет себе рабу, притом способную работать с утра до вечера; неустанный труд и слепое повиновение — идеал жены пария, они обеспечат ей сносную семейную жизнь, хотя и не спасут от побоев.

После этих переговоров валлува (род жреца) соединит жениха и невесту, вложив им в рот по щепотке соли и вымазав им лоб пеплом кизяка, при этом жрец будет шептать какие-то молитвы и время от времени бить в барабан, чтобы отогнать злых духов. А затем начинается пиршество, сопровождаемое пьянством, разгулом и всегда продолжающееся короче установленного срока, так как заготовленное съедается быстро и невоз-

держанно. Свадьба протекает вообще без нарядов, помп и украшений, и разве только природа оттенит эту тусклую картину, внося свои краски и южную прелесть. Судьба парийки мало меняется при переходе из хижины родителей в хижину мужа: там она работала на родителей, вынося побои от них и своих братьев, здесь она будет работать на мужа и будет терпеть от него побои, ожидая взрослых сыновей, которые также не всегда будут к ней милосердны.

На брачном церемониале необходимо было остановиться с некоторой подробностью, так как в жизни народа Индии семья играет одну из главных ролей, а отсюда все, что ее строит и организует, заслуживает пристального внимания. Не правы англичане, которые на брачную церемонию склонны смотреть лишь как на расточительный момент в жизни индусов. Надо выслушать индийцев⁵², чтобы понять, что заключение брака, имеющее в себе моменты юридический, социально-экономический и религиозный, создающее новую ячейку в деревне и предопределяющее целую сеть взаимоотношений в будущем, не может пройти в жизни общины серым, малоуловимым пятном; оно должно пройти выпукло, для всех заметно, окружено известным ореолом и освещено народным ритуалом. Все это создано длинной чередой веков и в социально-экономических переживаниях народа осело очень сложным, конечно и расточительным, но, вероятно, необходимым и реально разумным институтом.

Но между церемонией брака и переходом невесты в дом ее мужа часто будет значительный интервал. Когда настанет это время, оно будет означать полную перемену в жизни женщины,— для своих она совершенно будет потеряна. У индусов дочь не является таковой в течение всей ее жизни, а лишь до момента, когда она сделается женой. С этого момента она вступает в новый круг, новые отношения, а иногда и новую касту и будет теперь поклоняться новой группе семейных богов. Американцы говорят, что женщина независима в Англии до брака, во Франции — после брака, а в Америке — всегда. С индусской точки зрения это звучало бы так: в Англии женщина имеет защитника в лице ее мужа, во Франции — в лице ее отца, между тем как в Америке она должна бороться против всего мира своими силами. Индийская женщина всегда находится под чьим-либо обереганием и защитой: отца в детстве, мужа в зрелости и сыновей в старости. «Женщина,— говорит Ману, а с ним и другие законники Гаутама, Баудхаяна, Апастамба и т. д.,— никогда не должна быть свободной». Если она еще пользовалась какой-то долей свободы и инициативы в доме матери, в новом доме все это будет потеряно: здесь она только сноха.

Свекровь достаточно одиозное понятие во всех странах мира, но в Индии она является ярким и утонченным типом. Ее притязательность и враждебное, деспотическое отношение к

снохе усиливается тем обстоятельством, что между обеими женщинами слишком большая разница лет и что в случае спора юный муж не в силах защитить свою молодую жену: часто он будет еще находиться под сильным влиянием матери. Самоубийства молодых женщин — явление столь обычное в Индии — часто приписываются губительному влиянию свекрови; нужно думать, что основой потрясения нервной системы и зарождения в ней пагубного гипноза является большая семья, где молодую женщину давят и прессуют со всех сторон, как полевое зерно между жерновами; свекровь — лишь аншлаг этого семейного гнета, она — лишь последний повод, толкающий женщину на дно деревенского колодца.

Вообще переход ребенка-жены из дома родителей, где она может быть балована, в дом мужа, где она попадает в среду соперниц-золовок и под критический взор и вечную воркотню свекрови, очень тяжел⁵³. Жена не может даже говорить на людях со своим мужем, не только ему пожаловаться. В результате сноха должна склонить послушное колено перед своей свекровью и должна идти на ее строгом поводе, как «добрая и послушная дочь», пока не пройдет длинная череда годов, неся с собою улучшение и даже почет; и, хотя к этому моменту все цветы молодости поблекнут, индуска все же, наконец, достигнет предела своей социальной амбиции — будет иметь несколько сыновей и снох, над которыми она проявит теперь свой суровый и капризный авторитет.

Конечно, тесный круг ее семьи, т. е. дети, муж, внесет свою долю удовлетворения и скромных радостей в сердце индусской женщины, но это будет глубоко интимная сторона ее жизни, часто умышленно скрываемая от глаз посторонних и даже домашних. Официальный закон и в этом отношении глубоко немилосерден к женщине Индии. По закону этому она — рабыня своего мужа, на которого должна смотреть как на своего бога. Мы уже говорили, как формулирует эти отношения Ману. Но ввиду важности в бытовом отношении этого вопроса приведем из «Падма пураны»⁵⁴ наиболее яркое: «Муж, хотя бы урод, старик, калека, отталкивающий своими грубыми манерами, насильник, буян, безнравственный, пьяница, игрок, посетитель скверных мест, развратник с другими женщинами, не думающий о домашних делах, бегающий повсюду как демон, живущий бесчестно, будь он глухой, слепой, немой или урод... словом, какой бы ни был, он для жены бог, которому она должна поклоняться, постоянно о нем заботиться, блюсти его веселое настроение». «Жена не может есть, как только после мужа»... «Муж перестает есть, жена также, муж не смазывает головы, жена также»... «Если муж отсутствует из дому, жена никуда не будет ходить, не будет до его возвращения делать омовений, не помажет маслом головы, не будет чистить зубы, не оправит ногтей, не наденет нового платья и не положит на лоб обычных меток».

есть будет только один раз в день»... «Если муж ее наказывает, даже побьет ее несправедливо, жена будет отвечать ласково, будет целовать его руки, станет просить прощение, но не поднимет криков и не побежит из дома»... «Если муж близится к смерти, жена тоже готовится умереть»... «Так как жена меньше привязана к сыну и внукам, чем к своему мужу, она должна после его смерти сжечь себя живой на одном с ним костре».

Но было бы страшно за женщину Индии, если бы приведенные гнусные предписания фанатика действительно исполнялись в точности. Далеко, конечно, нет. Как горные реки Индии сглаживают и округляют в своем течении уродливые и неуклюжие глыбы, оторванные от прибрежных скал, так и жизнь людей — практическая, повседневная и могучая в своем непреложном влиянии — смягчает и облагораживает, делает терпимыми самые болезненные продукты человеческого мозга. Хотя официально женщина не смеет на людях разговаривать с мужем, называть его по имени, но в более тесном кругу, а особенно вне посторонних наблюдений, отношения между мужем и женой спускаются до степени нормальных, и, конечно, не редкость случаи, когда женщина берет верх над мужем. Вообще семья в Индии прочна и устойчива, между мужем и женой наблюдается самое тесное сотрудничество и единение, дети — «благословение семьи» и источник ее бессмертия — являются не только объединяющим звеном, но и предметом большой любви и даже баловства; отец, увешанный и оцепленный детьми, — идет ли он со своей пашины или сидит у порога хижины — обычный социальный ландшафт Индии. Возвращаясь к женщине, скажем, что ее положение как жены и матери далеко не совпадает с проектами социально-религиозных законодателей и имеет свою долю права и радости в скромном обиходе семейного достояния.

Большую долю ухудшения позиции женщины приносит система больших семейств в Индии. При этой системе личность ничто: все — в семье. Семья — замкнутая корпорация, признанная законом; в исключительных случаях она может дойти до ста членов. Старший мужчина является номинально главой, но старшая женщина также имеет власть и prerogatives. В семье могут оказаться три или четыре сына с их женами, могут быть дядья и тетки, внуки и правнуки нескольких поколений. Есть поговорка, считающая человека благословенным судьбой, если он доживет до семи поколений, собранных под одной крышей. Практически глава семьи оказывается придавленным тяжестью обязанностей и часто выпускает из рук бразды правления, но старшая женщина при этой обстановке растет в своем авторитете. Несомненно, большую роль в подъеме последнего играют юные девочки-жены, которые по отношению к матери их мужей играют роль послушных поденщиц и рабынь. Но не одна свекровь является для них объектом удручения, много горя несут золовки, братья мужа, старики семьи и т. д. В этой сложной

коммуне, где родственное чувство тухнет по мере фактического ослабления родства, где трудовые заслуги часто будут затушены, а права на прибыль окажутся запутанными или незаслуженно раздутыми притязательностью и даже враньем наиболее наглого, жизнь часто протекает среди ссор, интриг и сознательной эксплуатации одной группой других. И, конечно, женщина наиболее теряет и наиболее страдает в этом лабиринте перекрещивающихся интересов и неустанной борьбы.

Но, без сомнения, исключительно драматична и полна печали судьба индийской женщины, когда она остается бездетной вдовой. Выход вдовы замуж категорически запрещается между высокими кастами и косо встречается среди некоторых мусульманских семейств в Северной Индии. Может быть только косо, но среди брахманов, например, да еще первородных, замужество вдовы — бытовая невозможность. По словам Дюбуа, «брахман — старый подагрик и бедный, как церковная мышь, — придет в негодование при одной мысли жениться на вдове, хотя бы богатой, блистающей юностью и красотой». Англичане любят подчеркнуть, что уничтожили обычай сати, но облегчили ли они этим жребий индусской вдовы? То, что ей всегда обещали брахманы и книги на том свете в случае выполнения сати, и ужас, ожидавший ее на земле, создавали внушительный контраст, который и объясняет сати как религиозно-законодательную необходимость, с одной стороны, и как сносный исход для загнанной в тупик женщины — с другой⁵⁵. Малабари⁵⁶ говорит: «Смерть индуса — сокрушительный удар для его жены, она никогда не освободится от него. Вдова в Индии носит траур, продолжающийся всю жизнь. На нее не смотрят как на человеческое существо, ее взгляд несет горе⁵⁷. Она оскверняет все, до чего коснется. Презируемая и пренебреженная, она найдет в этой жизни одно только горе».

Едва ли есть необходимость останавливаться подробно на технических особенностях, характеризующих жизнь вдовы, — они являются лишь внешним, чисто индусским отражением ее униженного положения. Она — внекастовое существо, «моунда», т. е. «стриженная голова»⁵⁸, она живет в уединении, ест один раз в сутки, некоторые периоды постится совершенно, она ходит в рубище, лишенная каких-либо украшений, не присутствует на церемониях, не кладет себе на лоб установленных знаков, не смеет жевать бетель — немалое лишение для индусов. Но чем более мы убеждаемся во всем обнаженном ужасе этого страшного института, тем с большим удивлением мы констатируем его упорную устойчивость⁵⁹. Закон 1856 г., легализовавший браки вдов, остался мертвой буквой. Не было за последние два столетия ни одного общественного движения⁶⁰, ни одной религиозной реформы, за ничтожными исключениями⁶¹, которые не отменяли бы брака вдов⁶², но все эти усилия разбивались об упорную глыбу народного суеверия, поддерживаемого религиоз-

ными руководителями. Нужно ли говорить, что, пока вдова Индии не получит более очеловеченной позиции, многое в Индии будет оставаться в окаменелом состоянии, лишенном шансов на какой-нибудь прогресс. И когда задумаешься над краткими муками костра, пожирающего живую вдову, и длительно нудным унижением и страданиями вдовы не сожженной, то возникает еще вопрос: какая из них более заслуживает сожаления? Многие думают, что вдова не сожженная. Трудно проникнуть в градации человеческого страдания, не перенесши их лично, но одно можно сказать непреложно: достигнув исчезновения обычая сожжения вдов, англичане сделали по крайней мере лишь полшага в деле решения горького вопроса.

В последние тридцать лет наблюдается идея если не борьбы со вдовством в целом, то хотя бы устройства вдов в отдельных жилищах, где они могли бы вести человеческое существование. В создании этих «вдовьих домов» принимают участие дамы-патронессы⁶³, разные учреждения и т. д. Можно с признательностью отнестись к этим попыткам улучшить положение вдов, но они, во-первых, принципиальное признание трудности бороться со злом в корне, во-вторых, они слишком малоемки (живут в домах по несколько десятков вдов), и, в-третьих, при проведении хорошего замысла иногда допускаются большие бестактности⁶⁴. Вообще, эта попытка — паллиатив, которая потухнет с падением порыва учредителей и, кажется, никогда не вырвет зла с корнем⁶⁵.

Жизнь в положение вдов вносит свои коррективы или дает спасительные лазейки: вдовы обращаются в христианство, идут прислужой к европейцам, становятся проститутками, наконец, делаются йогинями. Но все эти каналы слишком мелки и немногочисленны, чтобы иссушить массовое болото вдовьего состояния. Вдовы, оставшиеся в среде индусской массы, так или иначе пробуют разбить наложенные на них оковы, дают выход природе и чувствам, несмотря на стойкое наблюдение всех окружающих, но в конечном итоге всех этих попыток борьбы мы находим слишком крупные осадки зла в виде заброшенных или убитых детей, неудачных выкидышей, влекущих за собою смерть, массовых самоубийств и т. д.

Лишь на склоне своих лет женщина Индии находит покой, почет и отдых. Чуждая страстей, выполнившая задачи материнства, поднявшаяся над тривиальностями повседневной жизни, она, по словам Юсуфа-Али, «с тихим достоинством и возвышенной грацией носит корону из поредевших седых волос»⁶⁶. Уважение к старым людям в Индии является исключительным: каждый считает своей обязанностью быть для них приятным и оказать те или иные услуги. Это хорошо отражено в индийском фольклоре и в известной пословице: «Если вы стареете, спешите выглядеть старухой».

Наконец, и смерть индийской женщины, особенно если она

не старуха или не старшая в доме, отмечается скромностью и кратковременностью обрядов по сравнению с похоронами мужчины, причем иногда ее похороны будут отличны не только подробностями, но и по существу обряда. Например, в Курге мужчин сжигают, а женщин и мальчиков моложе шестнадцати лет зарывают в землю; или, например, на костер мужчины пойдет сандаловое дерево, а на костер женщины может пойти и королевий навоз и т. п.

Такова жизненная дорога женщины Индии, набросанная общими штрихами. Добавим их кратким перечнем особенностей работы и характера женщины в зависимости от ее социального положения. Земледелие — основа жизни Индии. Женщины земледельческих слоев Индии образуют основную группу женщин вообще. Как и всегда бывает со странами, где жизнь женщины стеснена и закрыта, низшие слои народа пользуются наибольшей социальной свободой. Низшие касты деревни ничего не знают о парде и ходят всюду и открыто. Даже между высшими кастами деревни жизнь протекает более естественно, и отношения полов менее искусственны, чем в городе. Женщина идет с мужем работать, очищает рисовые поля, жнет, собирает колосья в снопы, а если нет быков и телеги, переносит плоды жатвы с мужем домой. Часто с собой она забирает на плечах или в корзине и грудного ребенка, выполняя в промежутке полевого труда и свои материнские обязанности. Вообще деревенская женщина сравнительно свободна, хотя печать ее обособленности и наличие угнетения сказываются на всех углах деревенской жизни, начиная с дома и кончая улицей, торжественными событиями и религиозными церемониями. Можно сказать, что женщина деревни еще не освободилась от ига старых традиций и социальной диспропорции полов, но реализм жизни властно их ломает и часто стирает почти до исчезновения.

Женщина рабочих классов города не живет столь простой и открытой жизнью, как ее товарка в деревне. Соблазнительные перспективы города оказывают и на женщину и на мужчину свое влияние, но в обратных направлениях: усиленное стремление первой к большему простору и свободе создает противовес со стороны мужчины, откуда появляется система парды, наблюдаемая в городе не только среди высоких классов, но и среди лиц относительно высоких. Среди рабочих классов идея парды или вообще какого-либо заключения женщины является слишком большой роскошью, и женщина поневоле выходит или на работу с мужем⁶⁷, или несет ему на его работу обед <...> Впрочем, города Индии, а особенно северные, кишат мужчинами по преимуществу, и женщины на их улицах все же являются исключением.

Теперь мы подходим к жизни женщины высокого класса. Нужно заметить, что среднего класса, как это понимается в Европе, в Индии нет; есть только высшие классы и низшие, и

ничего почти между ними. Интеллигенты всяких видов, удачливые торговцы или адвокаты, даже разбогатевшие банья стараются приобрести землю и стать в ряды поземельной аристократии. Если даже они остаются в крупных городах и образуют сливки общества, они не ведут сплоченной общественной жизни и не оказывают на дела того влияния, как этот класс в Европе. В этих-то привилегированных группах участь женщины, пожалуй, является наиболее печальной. В этом случае она живет в заключении, за четырьмя стенами, и если выходит наружу, то на короткое время, в определенные ограниченные часы и места, закрытая от взора наблюдателя. Если социальное положение такой женщины не особенно высоко и богато, то она остается, по существу, арестованной работницей. Она будет занята от утра до вечера тем трудом, который допускают четыре стены ее темницы: она молотит зерно, занимается шитьем или вышиванием, помогает мужу-ткачу, разматывает шелк, готовит обед, обучает детей и т. д. Муж среди труда все же получает некоторое развлечение, толкаясь на базаре, болтая со встречными и переживая хотя бы нехитрый запас местных новостей; женщина в своем уединении лишена и этого, она будет вымучивать ряд мелких интимных интересов, часто нездоровых и больных, как плесень, не освежаемая солнцем.

Конечно, когда мы поднимаемся до очень богатых и привилегированных классов, мы находим жизнь женщины столь богато и изящно обставленной, что она может дать повод к очень неосторожным выводам. И, правда, в то время как мужчина борется в суровых тисках жизни, вынося пыль и дождь — буквально и в переносном смысле, — его половина проживает в праздности и роскоши; она имеет все в своем распоряжении: наиболее прохладную часть дома, отдельный штат прислуги, стоящей вне мужской власти, полное уединение от гама и шума городской жизни и т. п. Когда такая дама отправляется с визитом к своим подругам, она пользуется закрытым паланкином с мягкими подушками и с роскошнейшим убранством. И если богатые женщины не особенно возражают против этой рабски-праздной жизни, то это по крайней мере более понятно, чем их когда-то сильная борьба против уничтожения обычая сати.

Жизнь позади парды, или, употребляя более обычный термин, гаремная⁶⁸, конечно, не является лишь отражением роскоши и неги, но и отвечает некоторым более широким запросам вкуса и воображения. Не говоря уже про разные вышивки — золотом, серебром, шелком, — про личные наряды и украшения, в гареме много читают: мусульманки особенно увлекаются священными книгами, индуски посвящают внимание своему Тулси Дасу⁶⁹ и историям святых. Как мы говорили, священные места индуизма разбросаны по всей Индии; женщины посещают их свободно, подкрепляя свои религиозные настроения реальным наблюдением реликвий, часовен, идолов, пышных церে-

моний. Чудесная история Рамы и Ситы ежегодно передается в ноябре месяце в форме драматических представлений, длящихся несколько дней, и индусские дамы могут любоваться на эти зрелища из окон своих домов — для представлений обыкновенно выбирается какая-либо площадь города. Для мусульманок это развлечение, конечно, исключено; ни мусульманки, ни индуистки, держащиеся старых норм жизни, не занимаются ни живописью, ни музыкой.

В частном случае женщине, хотя и остающейся в обстановке гарема, приходится иногда вести и общественную жизнь. Например, бегума Бхопала, правя своей страной, входит во все подробности административной машины, оставаясь закрытой; жены раджей или принцессы дома участвуют в церемонии приема высоких гостей и ведут с ними беседу (обмен чисто официальными приветствиями), но все это делается через занавес.

Относительно системы парды нужно сказать, что она в Индии не имеет за собою глубоких исторических корней и может быть изжита с гораздо большей скоростью, чем другие народные навыки, идущие из далеких углов прошлого. Система эта, кроме того, носит ярко классовый колорит и не спускается до народных низов. Имея над собою, с одной стороны, ревнивое чванство мужа и, с другой — удовлетворение жен интимным бездельем и роскошью, этот институт может быть ослаблен, а потом и изжит путем прежде всего развития в женщине кругозора, чувства достоинства, а затем общественного честолюбия. Попытка снять с женщины покрывало путем религиозной и газетной агитации достигла лишь частных удач⁷⁰, но очень скоро захлебнулась⁷¹.

Одной из причин, стоящей препятствием на пути раскрепощения индийской женщины, является экономическая: ей в стране почти не к чему приложить свой труд. Старая идея видеть в женщине только мать, потенциал потомства и рабыню мужа-бога вымела ее начисто со всех ступеней трудовой лестницы, чем и закрыла для нее все возможности вырваться из-под гнета мужнины на простор свободы и борьбы. В Европе мы давно уже имеем целый арсенал видов труда, которые находятся в полной власти женщин: переписчицы на машинке, телефонистки, горничные, кухарки, в значительной мере портнихи, кассирши и т. д. В Индии на всех этих постах царствует мужчина, и пока еще не видно и намека на замену его женщинами⁷². Не может быть сомнения, что расширение для женщин возможности применить свой труд будет лучшим способом вывести ее из старого тупика, рабства и тюрьмы; этот же путь должен привести и к гибели институт вдовства.

ОБРЯД ПОХОРОН

Говоря о положении женщины в Индии, мы попутно коснулись обрядов при рождении и браке. Чтобы этот набросок был

более полон, остановимся на обряде похорон. Нужно заметить, насколько можно говорить о подобных вещах с уверенностью, что многие обычаи в Индии, когда-то исполняемые с удивительной пунктуальностью, теперь постепенно приходят в забвение или теряют старую отчетливость и подробности. Например, ежедневные церемонные омовения, которые для брахмана с точки зрения религиозных традиций являются актом высочайшей важности, ныне большинством забываются, а молитвы (мантры), которые должны быть при этом сказаны или пропеты, многими уже прочно забыты. Но не только брахман — правоверный или сектант, но даже рядовой индус не осмелится пренебрегать похоронными церемониями и ежегодной шраддхой (поминками). Нищий брахман, просящий подаяние, неизменно повторяет, что ему не на что совершить шраддху по отцу или матери или упанаяну (церемонию одевания брахманского шнура) для своих детей, и этот мотив всегда окажет влияние на проходящих. Монье-Вильямс так толкует существо поминальных обычаев: «Постоянное периодическое выполнение похоронных обрядов считается самой положительной и неотложной обязанностью. Это простое выполнение торжественной обязанности перед одним из предков, долга, состоящего не только в признательном их почитании, но и в совершении актов, необходимых для их поддержки, счастья и дальнейших преуспеваний в потустороннем мире. Умершие родственники по крайней мере трех ближайших поколений для живущего на земле являются наиболее дорогими божествами, и они должны быть почтены ежедневными приношениями и молитвой, иначе Немезида в том или ином виде, несомненно, проявит свою волю над живущей семьей»⁷³.

Поминальные обычаи в Индии необыкновенно пестры и разнообразны. Мы остановимся на обычаях, сопровождающих смерть брахмана, так как они являются более или менее типичными для Индии и представляют собой тот образчик, к которому стремится правоверный индус при первой возможности. К тому же они остаются почти неизменяемы на всей территории Индии.

В тот момент, когда брахман близок к смерти, его снимают с кровати и кладут на пол⁷⁴. Но если возникает опасение, что данный день является даништапанчами (неблагополучным), умирающего человека выносят из дома и кладут или на дворе, или в пиале (приподнятая веранда). При этом произносятся некоторые молитвы. Задача последних облегчить выход «жизни» через разные части тела. Душа, по существующему верованию, должна уйти через одно из девяти отверстий в теле, соответственно с особенностями и достоинством умирающего. Душа хорошего человека покидает тело через брахмарандхру (вершина черепа), душа дурного — через анальное отверстие.

Тотчас же после смерти тело оmyвается, на лоб накладываются религиозные метки, и подсушенный падди (рис в шелу-

хе) и бетель разбрасывается сыном по трупу и около. Так как предполагается, что брахман постоянно имеет огонь с собою, то возжигается священный огонь. В этой стадии совершаются некоторые очистительные церемонии, если смерть случилась в неблагоприятный день или час, или в полночь. Затем немного риса варится в новом глиняном горшке, и новая одежда набрасывается на труп, при его поднятии прочитываются положенные мантры. Выбираются четыре носильщика, которые понесут тело к месту сожжения. Пространство между домом умершего и местом сожжения делится на четыре части: при конце каждой делается остановка, причем сыновья и племянники ходят вокруг трупа и читают мантры. В тот же момент они распускают свои кудуми (узел волос на маковке), часть волос оставляют распущенной, часть собирают в небольшой пучок и бьют себя по бедрам⁷⁵. Немного вареного риса предлагается тропинке как патхибали («приношение дороге»), чтобы умиловить злых духов⁷⁶.

Как только труп прибывает к тому месту, где возведен костер, руководитель похоронами опрыскивает его водой и бросает в него четверть анны как символ покупки места для сожжения. Четыре отверстия в трупе смазываются гхи (очищенное коровье масло), и рис бросается на труп и вкладывается в рот. В этот момент сын берет пылающую головню (факел), зажженную от священного огня, зажигает костер и в это время смотрит на солнце. После этого сын, а с ним и все родственники умершего садятся, скорчившись, на землю, лицом на восток, берут немного травы дхарба и, разрывая ее ногтями на мелкие кусочки, бросают их в воздух, все время повторяя ведические стихи, которые поются при этом очень громко и протяжно, особенно на похоронах уважаемого старика. Руководящий похоронами выливает на камень немного воды, а затем обрызгивает ею самого себя. Это выполняется также прочими родственниками, и затем они проходят мимо связки дхарба и веток *Ficus glomerata*, которые держит пурохита (служаший жрец), и на одно мгновение взглядывают на солнце. Потом они еще раз обрызгивают себя водою и идут к пруду, где купаются.

По возвращении домой совершаются два обряда: нагна («голая») шраддха и патана стхапанам («утверждение камня»). Дух, лишенный тела, считается после сожжения тела голым. Чтобы одеть его, делаются приношения водою с шариками из вареного риса, а брахман одаривается одеждой, лампой и деньгами. Воздвигаются два камня: один — в доме, другой — на берегу пруда; камни символизируют дух умершего. В течение десяти дней совершаются перед камнями возлияния водою, смешанной с семенами джинджели (*Sesamum indicum*) и с шариками из вареного риса. Последний оставляется для питания ворон. Число возлияний водою должно быть равно 75, начинаясь тремя в день и возрастая с каждым днем на одно.

Вдова брахмана снимает свое тали (брачное ожерелье) на десятый день по смерти мужа, при этом она должна обрить себе голову и носить затем белое платье. В течение целого года после смерти человека каждый месяц совершается шраддха; в подробностях она похожа на годовую, которая должна совершаться регулярно и непрерывно, если только не будет совершенно паломничество в Гаю — в последнем случае ежегодные поминки делаются необязательными. Для выполнения этих годовых поминок ближайший родственник умершего (старший сын или другой) зовет трех брахманов, которые представляют собой соответственно Вишну, божество (Dēvata) и умерших предков. Иногда участвуют в службе только два брахмана, и Вишну будет тогда представлен камнем шалаграма. В крайнем случае может служить и один брахман, но тогда два других брахмана будут представлены травой дхарба. Зажигается священный огонь и гхи, небольшое количество сырого и вареного риса и овощи приносятся огню. Затем брахманы моют себе ноги и садятся за трапезу. Но, прежде чем они вступят в помещение, где им приготовлен обед, здесь разбрызгивается вода, разбрасывается джинджели и рис, чтобы прогнать злых духов. Когда обед кончен⁷⁷, шарик из риса, называемый «ваяса пинда» («пища ворон»), приносится духам предков трех поколений и бросается воронам. Если последние не станут есть риса, то это считается плохим признаком. Хорошо накормленные брахманы получают сверх того бетель и деньги как плату за их услуги⁷⁸.

Около обрисованного типа похорон, как типа, к которому стремятся богатые, с одной стороны, и наиболее религиозные — с другой, вращается бесконечное множество вариантов и особенностей погребального обычая, которые было бы трудно пересчитать. Это — все обрывки из старых обычаев сложнейшего народного калейдоскопа, втиснутого долгим историческим процессом в пределы Индии. Сожжение трупа представляет собой наиболее частый тип погребений, но в Индии во многих местах уцелело и погребение трупа в землю. При этом, так как первый способ с процессом обезлесения Индии вообще, а особенно Декана, становился все более и более дорогим, то в последнее столетие способ погребения в землю получил большое распространение, но считается уделом или бедняков, или низкокастовых, или, наконец, менее привилегированных членов семьи, т. е. женщин и детей. Что касается других подробностей, религиозных или процессуальных, например частных способа погребения, плача и причитаний, плясок, роли и количества участников, сроков поминок и пр., то эта пестрая картина, разбросанная по индивидуальным мелочам, могла бы найти себе соответствующее место разве только в специальных трудах. Но нам хочется упомянуть о двух подробностях похорон.

Отпущение, или прощение, грехов умершего, составляющее неотъемлемую принадлежность всех похоронных ритуалов ми-

ра, также находит свое место и в индусских похоронах. У одного племени Южной Индии Тёрстону удалось подслушать и даже поймать на граммофон слова подобного отпущения; они произносились нараспев и очень быстро старшим членом племени⁷⁹. Приведем наиболее интересные слова из этого речитатива:

Все, что сделал человек в этом мире,
Все грехи, совершенные его предками,
Грехи, совершенные дедами,
Грехи, совершенные его родителями,
Все грехи, совершенные им самим:

Удаление своих братьев,
Перенос пограничной линии,
Захват участка соседа переносом валика,
Прогнание братьев и сестер,
Рубка украдкой дерева калли,
Рубка дерева мулли вне своей ограды,
Срывание колючих веток дерева котти,
Подметание метлой,
Отламывание зеленых веток,
Рассказывание лжи,
Вырывание рассады,
Выдергивание молодых деревьев и выброс

их на солнце,

Бросание птенцов кошкам,
Огорчение бедного или урода,
Брызганье грязной водой на солнце,
Отход ко сну после затмения луны,
Зависть к хорошему урожаю других,
Зависть при виде буйволицы, дающей много молока,
Передвигание пограничных камней,
Захват теленка, отпущенного при похоронах на свободу,
Загрязнение воды нечистотами,
Испускание мочи на горячую золу,
Неблагодарность по отношению к жрецу,
Лжесвидетельство высоким властям,
Отравление пищи,
Отказ накормить голодного человека,
Отказ дать огонь полузамерзшему,
Убийство змей и коров,
Убийство ящериц и пиявок,
Указание неверной дороги,
Использование кровати, в то время как тесть спит

на полу,

Сон на возвышенной веранде и удаление тещи оттуда,
Огорчение снох,
Спуск воды из озера,
Спуск воды из водоемов,
Зависть к счастью других деревень,
Ссора с людьми,
Обман путников в лесу, —

Хотя бы было триста таких грехов,

Пусть уйдут они все с теленком, отпущенным

сегодня на волю,

Пусть все грехи будут удалены,

Пусть все они будут прощены.

Приведенные слова характерны тем, что в их забавно непоследовательном и качественно глубоко разнородном содержа-

нии отражена вся деревенская мораль по ее отрицательной оценке, т. е. пересчитано то, что, по воззрениям индуса, является аморальным, нехорошим, грешным, что влечет за собой кару в потустороннем мире и о прощении чего люди живущие молят богов и умерших предков. Сопоставление актов действительно безнравственных или экономически губительных, как, например, «огорчение бедного или уroda», «отказ накормить голодного человека», «отказ дать огонь полузамерзшему» или «загрязнение воды нечистотами», «отравление пищи», «спуск воды из озера» и т. д., с такими, как «подметание метлой», «брызганье грязной водой на солнце», «убийство ящериц и пиявок»... способны вызвать только улыбку, а между тем в обиходе темной жизни народа Индии все эти аморальные акты не проходят бесследно, повелительно вплетаясь во взаимоотношения людей, создавая ненужные правовые нормы, служа орудием угнетения или обиды, тормозя нормальный ход жизни, отражаясь губительно на деревенской экономике и покое. Но люди реально живут в этом сумбуре понятий, и изучающему Индию нельзя пройти мимо этого сумбура с закрытыми глазами, ибо он является еще фактической силой в многотысячных углах этой страны. Чтобы усугубить картину, добавим, что, по народному верованию⁸⁰, человек может совершить 1300 грехов, и, значит, эта условная мораль представляет собой исключительно сложную паутину императивов-правил.

Тяжелой стороной индусского погребального обычая является то, что он протекает очень шумно, с криками, со стоном и плачем; чисто театральная экспрессия горя, умелые речитативы, красиво рисующие величие потери и вызванного ею несчастья, вырывание волос, биеение себя в грудь, падание в судорогах на землю... все это считается актом неизбежным, приличествующим случаю и обязательным для вполне достойного и пышного отправления похорон. В этих выражениях горя гораздо больше обязательности, традиционного этикета и общественной формы, чем действительных переживаний. Чем женщина более продуктивна в истерических выпадах, чем она больше причитает и более разнообразна в своих фразах, тем она заслуживает более похвал и почета. Про неудачницу в этом отношении говорят: «Она, должно быть, глупа... она только плачет». Молодые женщины и даже девочки внимательно вслушиваются в слова и действия этой, часто показной скорби и стараются их запомнить⁸¹. Эта шумливость и истеричность похорон, по-видимому, является производной от двух крупных причин: от страстности и нервности народной массы Индии и от упорного ее консерватизма, способного донести обычаи глубокой древности до современных дней. Несомненно, обычай идет от тех далеких времен, когда он, в свою очередь, сменил другой, ему предшествовавший,— массовое избиение на могиле вождя жен, рабов, скота... театр горя логически следовал за настоящим горем.

Но рядом с этими причитаниями по вдохновению нужно сказать о похоронных песнях художественного творчества, которые поются в Южной Индии всеми кастами, включая и брахманов. Маленькие девочки заучивают наизусть вместе с праздничными и другими песнями и эти похоронные песни, а взрослые женщины поют их не только непосредственно после смерти родственника, но и один раз в две недели или чаще. Каждая женщина должна знать хотя бы одну песню относительно ее дедов, родителей, братьев и сестер, супруга, детей и свекра или свекрови <...>

Имеется целый цикл песен: «песня вдовы в честь умершего супруга», «песнь матери над умершим ребенком», «горе дочери над умершей матерью» и т. д. Песни полны трогательной меланхолической прелести; особенно сильна песня вдовы, проникнутая грустным драматизмом, — вдовы, которая с мужем теряет действительно все, переставая существовать как член общества. На эти песни обратил свое внимание еще В. Колбрук⁸², сближая их с песнями и трауром по Саулу и считая их достойными изучения. Авторство песен приписывается знаменитому тамильскому поэту Пугхалентхи Пулавару⁸³. Песни не могут быть приведены здесь, так как представляют собою слишком большой материал, но они заслуживают внимания изучающих Индию, так как кроме высокой художественности, им свойственной, они все пропитаны богатейшим бытовым материалом.

Возвращаясь вновь к париям, чтобы посмотреть, как у них совершается обряд похорон, мы будем приведены в некоторое смущение: этот акт в жизни презируемых народных масс проходит, по-видимому, столь незаметно, что не оставляет по себе следов ни у самих париев, ни у случайных наблюдателей. А так как этнографы Индии довольно внимательно подсчитали как способы похорон, так и сопровождающие их обряды и, конечно, не упустили бы из виду что-либо бросающееся в глаза среди париев, то приходится думать, что у последних нет ни особых способов хоронить, ни каких-либо при этом обычаев; говоря иначе: вероятно, труп просто бросается на съедение животным или в реку, или в лес. На это мы находим намек в одной из басен париев. Описав похороны вайшьи с их пышным погребальным шествием, слезами и криками, басня делает такое интересное заключение: «Если есть что-либо более лживое, чем молитвы брахманов, милосердие царей, честность богачей и верность женщины, то это слезы наследников. Когда труп пария бросают в джунгли, сын не плачет, ибо знает, что ему никто не заплатит за его слезы»⁸⁴.

ПОСЛОВИЦЫ

Чтобы глубже понять нравы и обычаи народа, проникнуть в его способы и образ мышления, постичь его интимную жизнь,

для этого лучше всего послушать, как он сам о себе говорит, как понимает сам цели жизни, характер и особенности своих сочленов. И в этом случае народные пословицы и поговорки представляют собой неистощимый источник наблюдений, сопоставлений и выводов. Мы можем, к сожалению, этого интересного вопроса коснуться только мимоходом. Народ Индии располагает неизмеримым запасом пословиц, поговорок, изречений крылатых словечек, афоризмов и т. д. Обобщая их одним названием пословиц, мы в них можем уловить два типа: одни из пословиц носят общий характер, могут называться общечеловеческими и по своему содержанию будут сходны с пословицами Европы, Америки, Азии... короче, всего мира; их форма может быть отлична, предметы, иллюстрирующие вложенную идею, могут быть разные, но смысл их будет совпадать и будет по духу универсальным. Таковы пословицы, напоминающие нашу: «Давши слово, держись, а не давши, крепись». или немецкую: «Ein Mann — ein Wort»; нашу: «Со своим самоваром в Тулу не ездят» или английскую «Bring Coals to Newcastle» и т. д.

Другие пословицы имеют более ограниченную область бытописания; излагая также какую-либо народную картину, созданную на основании долгих переживаний, они отражают мысли какого-либо отдельного народа, отдельной страны; такие пословицы часто окрашены духом того времени, когда они созданы, и национальным местным колоритом; они хороши для своей родины, но не годятся для всего мира.

Пословицы и поговорки, касающиеся касты⁸⁵, особенно многочисленны, но большинство из них относится ко второму классу. Лишь как исключение они отражают терминологией кастового порядка какую-либо более широкую идею. Многочисленность таких пословиц показывает, насколько дух касты властвует над мыслями народа и какую крупную роль каста играет в повседневной народной жизни.

Исследователю пословиц Индии бросается в глаза необыкновенно популярный и живой характер индийской пословичной философии, исключительная свобода пословичного творчества от какого бы то ни было педантизма или формализма, так отличающих индийскую литературу. Эти меткие, всегда красочные поговорки кажутся легко и свободно вылетающими из уст деревенского жителя, давая живую и выпуклую картину его каждодневных тревог, огорчений, радостей и шуток. Исследователь, руководствуясь этим бесхитростным, но картинным материалом, может представить себе индийскую деревню как живую. Правда, мизансцены не отличаются особым искусством или аккуратностью. Основной тон пословиц показывает, что крестьянин Индии всецело зависит от капризов погоды и прихотей муссона, что он изо дня в день смотрит на небо и ждет, что принесет ему текущий год. Упадет дождь в нужный момент; его жена получит лишние сережки, но, с другой стороны, какие-ли-

бо две недели засухи несут с собою широкую беду, когда «бог сразу отнимает все», барышник-банья разживается, продавая залежавшееся зерно, а земледелец-джат опускается до нищеты; раньше других гибнут беспечные мусульмане-ткачи (джулаха) и выжиматели масла, так как исчезает сырье на их товар, телеги лежат, покрытые пылью, так как волы издохли, и невеста переходит в дом мужа скромно, без обычных обрядов.

Но будет ли жатва плоха или хороша, жена благочестивого индуса никогда не сделается свободна от вымогательств брахмана — «существа с веревкой вокруг шеи» (намек на брахманский шнур). Брахман — наиболее частый объект индусского юмора. Индусская рифмованная пословица насчитывает трех кровопийц в мире: клопа, блоху и брахмана. «Раньше, чем умрет брахман, царские сундуки опустеют». «Дай ему хлеба, а собственные дети пусть лижут жернов». «Он будет просить, хотя бы в его кармане был лакх (100 000.— А. С.) рупий и его горшок для подаваний (наша нищая сума.— А. С.) был серебряный». «Он моет свой шнур, но не очищает своей совести». «Он надувает самих богов». «Вишну достаются одни пустые молитвы, а брахман жрет приношения»... Так рисует брахмана народная мудрость.

Ближайшей видной фигурой в галерее народных портретов является банья — ростовщик, торговец зерном и лавочник, который так же заправляет материальным миром, как брахман духовным. «Его сердце,— говорит народ,— не больше семени сезама». «Ему нужно меньше верить, чем тигру, скорпиону или змее». «Он входит, как игла, а выходит, как меч». «Если банья на той стороне реки, оставьте вашу ношу на этой, иначе он ее украдет». «Если соберутся четыре баньи, они ограбят весь мир». «Если банья тонет, не протягивайте ему руки, так как он бросился в воду, конечно, из-за какой-то выгоды». «Банья ведет свой счет такими знаками, которых не поймет сам бог». «Если вы займете у баньи, ваш долг будет расти, как навозная куча, или скакать галопом, как лошадь». «Банья-джайн не пьет грязной воды и боится убить муравья или блоху, но не побоится убить человека во имя наживы». Наконец, «Он отвратительный трус: 85 кхаттри побегут в испуге от четырех воров».

Много оценок получил в народной летописи кайястх. Он — человек чисел, он живет своим пером, в его доме даже кошка будет знать $2\frac{1}{2}$ буквы. «Кайястх — натура ловкая, где нет тигров, он станет охотником». «Если кайястх станет ростовщиком, то из него выйдет самый бессердечный кредитор». К нему же относится такая поговорка: «Пьянство приходит к кайястху с молоком матери».

Несмотря на огромное преобладание в Индии земледельческого населения, пословиц, касающихся больших земледельческих каст, сравнительно немного. Хорошо обрисован разве лишь джат, типичный земледелец восточного Пенджаба и западных

округов Соединенных Провинций. Народ говорит: «Найти доброе в джете — что долгоносика в камне»; «Он ваш друг, пока у вас в руках палка»; «Если он не может вас обидеть, он по крайней мере, проходя мимо вас, испортит воздух»; «Быть с ним любезным это все равно что дать меду обезьяне». Народная молва утверждает, что из-за экономии он придерживается братской полиандрии.

Кунби получил от народа не такую резкую оценку, как джат, но и на его долю выпали некоторые неприятные вещи. «Скорее можно вырастить на камне ползучее растение, чем сделать кунби верным другом». «Если он получил ячмень на глазу, он становится диким, как бык». «Он такой упрямый, что сажает колючие растения поперек тропинки».

Особенно отмечены обилием пословиц ремесленники и касты, находящиеся в услужении. О деревенском цирюльнике, который является также сватом, сводником, доктором и колдуном, говорится: «Среди людей самый фальшивый — цирюльник, среди птиц — ворона, среди водяных животных — черепаха»; «Бейте цирюльника по голове хоть башмаком, он не перестанет болтать»; «У цирюльника всюду прибыль и нигде риску»; «Если вы посмотрите четыре поколения, вы натолкнетесь на родственника цирюльника».

О сонаре (ювелире) народ говорит: «Не верь золотых дел мастеру, он — враг человека, и слово его не имеет цены»; «Если вы не видали тигра, посмотрите на кошку, — не видали вора, взгляните на сонара»; «Сонар готов обокрасть свою мать и сестер, он способен выкрасть золото из носового кольца своей собственной жены»; «Если сонар не может украсть, его брюхо лопнет от тоски».

К горшечнику народ более снисходителен; он не упрекает его в бесчестии, но не прочь высмеять его простоватость. «Горшечник ежеминутно думает о своих горшках, и, если он поссорится со своей женой, он в утешение треплет осла за уши». «Если вы будете учтивы с горшечником, он перестанет вас уважать и откажется продать вам горшок». «Горшечник может спать спокойно, никто не украдет его глину». «Он живет скупой: его домашняя посуда состоит из битых горшков». «В захудалой деревне и горшечник будет писарем».

Лохар (кузнец), как человек очень полезный в деревне, обрисован примирительными тонами: «Один удар кузнеца стоит сотни ударов ювелира». Но «Лохар плохой друг, он или сожжет вас огнем, или задушит дымом». «Его кузница всегда в полном беспорядке, словно в ней валялись ослы». «Он такой добряк, что и обезьяна выпросит у него пару ножных браслетов».

«Столяр думает только о дереве, а его жена ходит и говорит в такт с шумом рубанка». «Если столяр без дела, он начинает стругать заднюю часть своего друга».

«Маслобойщик, пока маслобойня в ходу, бездельничает, при-

думывая грязные истории»; «Его несчастный бычок всегда слепой и идет версту за верстой, не продвигаясь вперед»; «Жена маслобойщика экономит масло по капле, продавая фальшивыми кружками, а дочка строит из себя барышню и не знает, что такое жмых» <...>

Во всех частях Индии тупоумие ткача, особенно мусульманина (джулаха), является главным содержанием пословиц. «Если у ткача завелся горшок с зерном, он считает себя раджей». «Если соберутся восемь джулаха, а будет девять хукк, они передерутся из-за лишней хукки». «Если компания в 12 человек благополучно перешла вброд через реку, ткач насчитает только 11, забывая просчитать себя, и решит, что он умер и похоронен». «Джулаха сядет в лодку и, забыв поднять якорь, проработает веслом всю ночь; застав себя к утру на том же месте у своей деревни, он сочтет, что она последовала за ним в его странствовании, питая к нему особые симпатии». «Джулаха слушает чтение Корана и заливается горькими слезами, на вопрос, какое место его особенно тронуло, он отвечает: борода муллы тряслась совсем так, как у моего любимого козла, которого я потерял». «Ткач не знает приличий, он может позволить себе непристойные шутки с матерью или сестрой, а его жена может таскать отца за бороду».

До сих пор приводились пословицы, касающиеся более или менее привилегированных членов деревни; ниже их стоит группа внекастовых, деревенские батраки и члены племенных групп; некоторые из них оскверняют высококастового человека даже на расстоянии, другие виновны в тяжком грехе мясоедения. Как народная масса понимает эти презренные касты? Мы увидим ниже, что понимание сводится в большинстве пословиц к гадливой и высокомерной оценке забитого и униженного люда Индии. Чамары — кожевники, башмачники, старьевщики — являются объектом резких оценок. «Хотя он хитер, как шакал, он все же настолько туп, что будет сидеть на собственной игле и бить себя за ее кражу». «Он плачется, что не может дубить собственную кожу». «Он не знает ничего, кроме своей колодки, и лучший способ разговора с ним, это бить его по голове башмаком его собственного изделия». «Жена чамара ходит босоногой, но юная дочь грациозна, как колос проса». «Кожа и кости издохшего скота — доход чамара» <...>

Домы, среди которых мы находим чистильщиков, пожирателей червей, делателей корзинок, музыкантов, профессиональных ночных воров, вероятно, представляют собою остатки дравидийского племени, разгромленного завоевателями-ариями и осужденного на рабский труд и «унизительные» занятия. Насмешливый язык пословиц называет дома «владыкою смерти», так как он доставляет дрова на индусский похоронный костер; он фигурирует наряду с брахманом и козлами как «существо бесполезное в минуты нужды». Очень распространенная и очень

резкая форма брани сказать человеку, что он «съел обеды дома». Целая серия пословиц подчеркивает дружбу дома с членами разных каст и добрые или плохие от сего результаты: «Канджар крадет у него собаку, и гуджар обирает его дом, но зато цирюльник бреет его даром и глупый джулаха шьет ему пару платья».

«Дом в паланкине, брахман — пешком» — тип общества, построенного противоположным образом. Хотя дом — существо внекастовое, он в структуре индийского общества занимает отчетливое и видное место: prepares для похорон дрова и получает в собственность похоронные одежды; он руководит нескладной и оглушительной музыкой на свадебных процессиях, и он же является делателем корзинок, опахал и др.

На западе Индии махары и дхеды занимают место домов. В маратхских деревнях, окруженных и поныне валами, махар является ассенизатором, сторожем и привратником. Присутствие махара оскверняет, почему ему не разрешается жить внутри деревни: его убогий шалаш обычно приткнут к деревенской стене снаружи. Но он властен впустить и не впустить в деревню чужого человека; за это и другие услуги он пользуется разными подачками. Пословицы подчеркивают его бедность и забитость, например: «Махар приносит своему богу в жертву старое одеяло, а игрушками его ребенку служат кости». Позиция дхеда одинаково низка: если он взглянет на кувшин с водой, он опоганит содержимое; если вы случайно второпях натолкнетесь на него, вы должны выкупаться. Пословицы относятся к нему с презрительной сухостью: «Если вы обидете дхеда, он начнет швырять вам в лицо пыль»; «С его смертью мир делается чище»; «В хижине дхеда вы ничего не найдете, кроме груды костей».

Парии живут в особом гетто, в крошечных и грязных хижинах, сложенных из пальмовых листьев; «Каждая деревня, — говорит пословица, — имеет свой квартал париев». «Пальма, — говорит другая пословица, — не имеет тени, у пария нет касты и правил». Народная оценка морали пария выражается словами: «Тот человек, который нарушает слово, — сердцем парий». В словах: «Если парий принесет в жертву рис, разве бог не примет его» — можно видеть или указание на равное отношение бога ко всем кастам, или, скорее, иронический кивок в сторону жадности брахманов.

Оценивая общий смысл пословиц, относящихся к низким кастам, нельзя не подчеркнуть их заносчивый и презрительный тон; а это указывает, что каста как учреждение сидит пока на прочном, всенародном признании, которое еще долго будут утилизировать англичане, с одной стороны, и брахманы — с другой.

Анимистические племена, стоящие вне уз индуизма, по-видимому, ускользнули от внимания творцов пословиц, может быть, потому, что они не занимают определенного места в общинной

жизни деревни. Лишь бхил — охотник и разбойник, — очевидно, произвел своим обликом большое впечатление на население Западной Индии и Раджпутаны. «Бхил — царь джунглей, его стрела летит прямо». «Он всегда готов сражаться, но он также человек слова, и при его участии в эскорте ваша жизнь в безопасности». «Если вы понравились ему, он — бхил, если стали поперек дороги — сукин сын»; «У бхила много детей, но в его доме нет игр и уюта, так как он вечно в движении».

Относительно дикарей Ассама имеется характерная пословица: «Жена нага рождает ребенка, а муж нага принимает лекарство». В этих словах, может быть, звучит воспоминание о куваде⁸⁶, может быть, перед нами просто намек на недалекость нага.

В приведенных выше пословицах характеризовалась какая-либо отдельная каста, вне связи с другой. Имеется многочисленный ряд пословиц, характеризующих одновременно несколько каст или группу каст с точки зрения их сходства или расхождения. Сопоставление каст часто бывает очень причудливое и неожиданное. Приведем несколько образчиков этих пословиц. «Не верьте черному брахману или белому парию», — намек на нарушение чистоты крови, имеющее результатом аморальность. В том же духе: «Черный брахман, красивый чухра (каста ассенизаторов. — А. С.), женщина с бородой — все трое противоестественны»; „Кунби умирает, увидя духа (намек на суеверие. — А. С.), брахман — от пученья в желудке (обжорство. — А. С.), ювелир от желчи»; «Брахманы созданы для еды, бхавайи (каста актеров. — А. С.) — чтобы играть и петь, коли (каста в Гуджарате. — А. С.) — чтобы совершать кражи, а вдовы — чтобы плакать».

«Дом, брахман и козел — бесполезны в годы нужды». «Жена кшатрия всегда родит мальчика, жена брахмана — иногда»⁸⁷. «Подкупи кайястха, накорми брахмана, полей водой рис, но побей низкокастового». «Если сборщиком налогов будет джат, ростовщиком брахман и правителем страны — банья, это будет знаком божьего гнева». «Джатов, бхатов <поэты>, гусениц и вдов надо держать впроголодь; если они будут есть вволю, они наверно причинят какое-либо зло» <...> «Тели (маслобойщик) знает толк в масличных семенах, шимил (портной-карнатакец) — в сплетнях, деревенский сторож — в ворах, а лингаит — во всем на свете».

Приведенные выше пословицы касались каст, и притом деревенских по преимуществу; есть пословицы, специально говорящие о тех или иных представителях религии, хотя последние в народном представлении считаются просто особой кастой.

В Индии, как и в средневековой Европе, лицемерие, безнравственность и бесстыдная жадность аскетов и религиозных нищих вызывают негодование творцов пословиц: «Нищенство — покров, скрывающий льва», «Дружба аскета несет разорение

его друзьям»; «Деньги могут купить наиболее благочестивого из святых»; «Если человек не может добыть жену, он превращается в святого»; «Йоги и развратники проводят бессонные ночи»; «Она пришла к факиру поучиться добродетели, а святой муж стянул с нее штаны»; «На лбу знак секты, вокруг шеи десять четок, с виду святой, а влюблен в проститутку»; «Ничего не обещаю брахману, а нищему — еще меньше».

Есть ряд пословиц, характеризующих взаимоотношения племен, религий или даже провинций. В подробностях они мало интересны, но свидетельствуют о глубоком расчленении, взаимном недоверии и каких-то неизжитых противоречиях среди народных группировок Индии. Особенно резки пословицы относительно далеких от Индии народностей. «В один момент святой, в следующий дьявол — таков патан»; «Кровь за кровь — девиз белуджа»; «Никто не скажет доброго слова о брагуе».

Наконец, интересно присмотреться, как народная мудрость относится к касте как учреждению. Авторитет ее признается в общем неопровержимым. «Когда тарелки перепутаны», т. е. совместная трапеза людей разных каст — это индусское выражение для чего-то невозможного. «Высококастовый человек оплакивает потерю своей касты, как если бы он потерял свой нос». Считаясь с важностью потери касты, пословица рекомендует осмотрительность: «Напившись воды из чьих-либо рук, глупо спрашивать его о касте»; т. е. надо в случае внекастового положения подавшего воду мириться с необходимостью очистительных актов, с выплатой большого штрафа или даже исключения из касты. «Низкокастовый человек похож на мускусную крысу, — его узнают по запаху». «Говор приспособляется к касте, как гвоздь к постройке» — смысл тот, что высокая каста видна по изящному языку и акценту. «Я продал вам мои руки, но не мою касту», отвечает слуга господину, если последний приказывает исполнить что-либо противное касте.

Но рядом с этими афоризмами, подтверждающими прочность современной доктрины о необходимости и ненарушимости касты, мы находим другие, которые напоминают об ином укладе народных представлений, когда касты не были так резко обособлены между собою, когда разнокастовые люди могли вступать в брак и когда в известных границах сама каста рассматривалась скорее как производное от личных заслуг, чем как данная одного лишь происхождения: «Любовь смеется над кастовыми преградами»; «Каста вытекает из поступков, а не из рождения»; «Касты могут различаться, добродетель везде одинакова»; «Вайшьи и шудры явились первыми, от них уже произошли брахманы и кшатрии»: «Каждый дядюшка считает свою касту лучшей». В других пословицах чувствуется, что какой-то фанатичный поклонник старины ворчит, что светлые времена касты миновали: «Индусские боги убежали в Дварку, мусульманские святые — в Мекку, дхеды при британской власти

выходят в люди»; «Теперь деньги — каста»; «В старые времена люди думали о касте, когда женили своих детей, теперь думают только о деньгах».

Интересно отметить характерное расхождение народных пословиц с книжным материалом Индии по некоторым вопросам. Для примера укажем только на то, как понимает и рисует брахмана народная мысль, с одной стороны, и как толкует какая-нибудь из индийских дхармашастр — с другой. В первом случае это будет обжора, тунеядец, скряга, сладострастник и т. д., во втором — это подвижник, наставник, отшельник, полубог⁸⁸ <...> В этом нельзя не видеть классового колорита как в народном, так и в интеллигентском мирозерцании. И поскольку необходимо более широкое освещение Индии, голос народа должен быть выслушан, так как этот голос вы не найдете в книгах. Это лишний раз подтверждает необходимость изучать пословицы Индии как бесхитростное и искреннее выражение народной мудрости и народной совести.

ОДЕЖДА НАРОДА

От этих внутренних картин народных настроений и мысли перейдем к внешним картинам одежды народа как отражения климатических влияний, привычек, экономики и вкуса. Одежда народа Индии заслуживает хотя бы небольшого упоминания; в основном она похожа на традиционно установленную форму, которой одной иногда достаточно, чтобы определить место рождения, религию и социальное положение человека.

Еще недавно каждому углу Индии довольно отчетливо соответствовал тот или другой тип костюма, но при современной легкости связи наблюдается тенденция сводить типы одежды к какому-то общему виду, а проникновение дешевых товаров фабрики с их однообразными красками и рисунками точно так же подводит под общий тип старую пестроту цветов. Вместе с изучением одежды интересно также подметить манеру носить волосы, так как каждая раса или религия предпочитает в этом случае свою. Решающим фактором, определяющим тип одежды, скорее всего, является религия; особенно сильно ее влияние на некоторые подробности, почти ускользающие от европейского глаза, но хорошо подмечаемые местным жителем.

Население Индии по признаку религии и по связанному с этим типу одежды может быть разбито на четыре главные группы: 1) мусульман, 2) индуистов, 3) сикхов и 4) парсов; в этих группах еще и теперь заметна резкая разница в покрое платья. Рядом с ними можно поставить значительно отставшие народные группы, как-то бхилы, санталы, гонды и др., костюм которых может быть скорее характерен его почти полным отсутствием.

Сначала общее замечание. Климат Индии и жаркие лучи

солнца вызывают необходимость, во-первых, очень легкой одежды и, во-вторых, преобладающего белого цвета. Это мы и видим в Индии. Затем, как правило, носят один покров одежды (или общий кусок, охватывающий среднюю часть корпуса, или рубашку со штанами); двойной покров, т. е. набросок одежды поверх нижнего белья, будет иметь место реже (среди средних и богатых), и, наконец, тройной покров, т. е. верхнее платье, будет носиться лишь в более холодное время, в свежие ночи и, конечно, только людьми высокого или обеспеченного положения. Головной убор является той частью костюма, которая особенно пестра и разнообразна и в которой с большим упорством сохраняются традиционные привычки: по головному убору легче всего узнать религию или национальность носителя. Обувь много проще и однообразнее и носит общендийский колорит, если не считать европейских образцов, все более и более пробивающих себе дорогу в Индию.

Что касается бедных или простых людей, то их костюм, конечно, не блещет разнообразием: народ ходит босым, не изменяя этой привычке и в торжественные дни и минуты, голова его часто открыта и лучам солнца и лучам звезд, а тело окутывает белое полотнище, укладываясь вокруг фигуры настолько пышно или разнообразно, насколько позволяют размеры материала; но чаще всего им будет прикрыта лишь средняя часть тела. Женщины из этого небогатого материала стараются делать то возможно красивое и изящное, что только может придумать их изобретательность. Нередко как мужчины, так и женщины ходят обнаженными по пояс, причем у последних это будет иногда указывать на их низкастовое состояние. Обнажение женщины по пояс на Юге Индии прежде считалось общественно обязательным: когда в первой четверти прошлого столетия женщины, обращенные в христианство, хотели прикрыть себя выше пояса, то это вызвало угрозы, насилия и даже народные волнения⁸⁹; обычай имеет за собою несколько легенд, объясняющих его происхождение. Хотя нам — европейцам — подобное обнажение женщины рисуется как акт унижительный, вызывающий в последней чувство стыда и стеснения, но на социальном океане Индии мы находим в этом отношении значительное разнообразие оттенков. Женщины-тамилки и тода, по рассказу Тёрстона, при антропометрических измерениях старались так распределять верхнюю одежду, чтобы прикрыть грудь, между тем как малабарка без всякого стеснения оставалась с открытой грудью. С другой стороны, найярки ходят открытыми, и в их районе, наоборот, верхнее платье, прикрывающее тело, указывает на низшую касту, знаменуя иногда даже неприличность ношения такого костюма⁹⁰.

Одежда мусульман. У мусульман мы находим большое разнообразие в одежде, что можно отчасти объяснить более разнообразными требованиями климата и строгим сохранением

старых традиций, занесенных из совершенно иной обстановки. В старое время покроем их платья значительно разнился в зависимости от того, были ли это патаны, моголы, сайиды или шейхи⁹¹; ныне это значительно сгладилось, и, например, по тюрбану теперь уже их не так легко различить, как это было раньше.

Голова мусульманина, согласно хадисам, должна быть бритой, а борода иметь «узаконенную» длину до 7—8 дюймов. Борода нередко будет окрашена хной или индиго по тем же мотивам, что красят волосы старики в Европе. Ношение бакенбардов с пробритием подбородка в XVII и XVIII вв. было могольской модой, теперь она встречается только среди деканских мусульман. Усы у мусульман обычно коротко подстрижены, так что обе губы делаются открытыми. Волосы на теле, за исключением груди, всегда удаляются.

Одежда мусульман состоит из трех главных частей: головного убора, платья и обуви. Головной убор бывает двух видов: тюрбан (чалма) и шапочка (тюбетейка или феска). Первый носится главным образом в Северо-Западной Индии, вторая — в Ауде и Соединенных провинциях. То, что в Европе называется тюрбаном (от персидского слова сарбанд, т. е. головная повязка), делится в Индии на два вида. Первый, состоящий из куска материи 50—75 см шириною и 4—6 м длиною, обертывается вокруг головы (слева направо или наоборот) так, что остается открытым небольшой кусок лба и затылка. Этот вид тюрбана носит название амамах (арабское название), дастар (персидское), шимли или шамла, сафи, люнги, села, румаль или допатта. Первые два носят по преимуществу духовными и улемами; они обыкновенно белого цвета (раньше сайиды носили зеленые чалмы). Люнги делается из специальной материи, приготовляемой больше всего в Лудхиане, обычно голубого цвета с особой каемкой. Патаны и иногда пенджабские мусульмане наматывают чалму вокруг головы вместе с высокой красной конической шапочкой, называемой куллах; она возвышается своей вершиной над поверхностью чалмы. Концы материи часто свешиваются над плечами. Остальные названия отвечают разным видам чалмы. Села обычно бывает роскошнее и более украшенной; ее носят знатные люди или наиболее богатые.

Вторая форма тюрбана известна под именем пагри. Эта форма — индусского происхождения, но много носится и мусульманами. Она состоит из отдельного полотнища 15—20 см шириною и 7—10,5 м длиною. Пагри также наматывается на голову, но не плотно и не глубоко, так что может отделяться от головы и вновь надеваться. Способы наматывать пагри крайне разнообразны, и каждый из них имеет свое название⁹².

Шапка или тюбетейка не повязывается вокруг головы, а надевается на нее. В зависимости от формы шапка носит различные названия: допалпляри — шапка-чепец, киштинума — шапка-лодка, безви — шапка-яйцо, сигошия — треуголка, чауго-

пия — четвероуголка и т. д. Некоторые шапки называются по местам их изготовления. В Бенгалии и Западной Индии в большом ходу персидская шапка (ирани куллах), имеющая форму тарбуша (высокая цилиндрическая шапка), но без кисточки наверху; она баращковая. Шапки, носимые в холодную погоду, называются топи, топа или каптар (наушник). Шапки в большом употреблении среди мусульман Дели, Агры, Лакхнау и других городов Соединенных Провинций.

Тарбуш (или турки-топи) внесен в Индию Сайидом Ахмадом; он в ходу среди мусульманской интеллигенции и учащейся молодежи. Снять головной убор, безразлично какого вида, считается на Востоке актом неделикатности, сорвать же его с головы — это значит нанести глубокое оскорбление.

Относительно одежды мусульмане хранят в памяти много указаний⁹³ Мухаммеда, но выполняют таковые в последнее время лишь особенно усердные, например ваххабиты или улемы, или старые ученые люди. Уклонение от традиций стало наблюдаться еще при Моголах, в начале XVIII в., особенно при Мухаммаде Шахе <1719—1748>, тогда же мусульмане стали носить цветное платье, золотые украшения и шелковые одежды.

Главный предмет одеяния для верхней части тела называется курта, соответствующее нашей рубашке. Курта обычно шьется из белого коленкора и имеет открытую часть (гала) или впереди, или сзади, или по бокам. Прежде она завязывалась веревочками, а теперь застегивается посредством гхунди (пуговица старой формы) и тукмах (петли). В Южной Индии, в Гуджарате и Соединенных провинциях курта той же длины и фасона, как и европейская, но по мере движения на северо-запад рубашка становится длиннее, просторнее, пока у патанов она не делается совсем длинной (до щиколотки), с очень широкими рукавами.

Мусульмане всегда носят той или иной формы штаны; они называются изар (арабское слово) или пайджама (персидское слово). Штаны бывают или всюду просторные, или всюду тесные, а иногда просторные до колен и тесные ниже. У талии они закрепляются шарфом или веревкой (камарбанд или изарбанд) из белого коленкора. Виды штанов: шаран, или конические, достигающие до лодыжки и напоминающие европейские образцы; руми или гхараредар, которые так же длинны, как и первые, но гораздо шире европейских (их чаще носят шииты); танг или чуст, той же длины, но от колен книзу они плотно охватывают ноги; если последние засучены на концах, они зовутся чуридари и чаще носят простым людом. Тип шаровар (shalwar), т. е. штаны, широкие у талии и свешивающиеся широкими складками, встречается у патанов, белуджей, синдхов, мултанцев и т. д.

Одежда для наружного ношения носит название анга или ангаркха, чапкан, ачкан, или шервани. Первый и третий виды

напоминают собою род женской кофты, длиною несколько ниже колен, застегнуты они бывают или на пуговицы, или посредством веревок; шьются из всякой материи, белого или иного цвета. Анга считается старомодной одеждой, но все же еще встречается в Дели, Агре, Лакхнау и при туземных дворах, больше носится старыми и религиозными людьми. Чапкан похож на наш кафтан, но с открытой грудью. Поверх анги набрасывается иногда чога, очень просторный костюм, свободно ниспадающий ниже колен. В холодную пору патаны и другие пограничные горцы носят постины (или полушубки) из овечьей шерсти, обращенной внутрь. В Индии далее к югу в холодное время года носится дагла. Это та же анга, но подбитая ватой. В Индии носится и жилет, но не под сюртуком, как в Европе, а поверх анги или чапкана (но не ачкана). Жилет трех видов: садари, или безрукавка, нимастин, имеющий полурукава, и мирзан с полными рукавами.

Мусульмане Гуджарата и Западной Индии в своих костюмах несколько отличаются от обрисованных выше, но эти подробности мало интересны. Среди мусульман только патаны носят сарри.

У мусульманок одежда, по существу, не отличается от одежды мужчин, но изящнее, из более тонкого материала и более ярких цветов; кроме того, всегда будет наблюдаться некоторая разница между костюмами девушки и женщины. Головным убором будет рупатта (или допатта), род покрывала или вуали разных цветов и разных материалов; длина около двух метров, ширина около метра; носится на голове и спускается через левое плечо. Считается необходимым признаком скромности, чтобы женщина имела голову покрытой⁹⁴. Как правило, замужние носят более яркие цвета, чем девушки. В Кашмире женщины носят на голове небольшую шапочку (голтопи). Кассав — платок, который повязывают вокруг головы и завязывают узел позади; женщины носят его дома, чтобы держать волосы в порядке. Мусульманки плетут волосы в косы и свешивают их позади.

В качестве одежды женщинами носится короткая жакетка с застежками позади и с короткими рукавами; может быть из любого материала. В Синде и Западной Индии она называется чоли, более же распространенное название — ангиа; другие названия — махрам и синабанд (покрыв груди). Курта — род безрукавной рубашки, открытой спереди и достигающей пояса; бывает из разного материала. Если носится в соединении с ангией, то курта надевается поверх; но такое соединение носится только молодыми замужними женщинами. В Кашмире и Северной Индии носится особая курта в роде рубашки (камис) мужчины: длинные рукава, открытая спереди и украшенная вышивками, спускающаяся ниже колен. У патанов два сорта женских сорочек: гирадана-кхат — темно-красного или голубого цвета,

вышитая шелком спереди, носится замужними и джаланакхат — менее яркая и пышная, носится девушками.

Пайджама (также изар) — того же типа, как и у мужчин, и носит те же названия. Разница лишь в том, что женские шаровары будут из шелка или другой более тонкой материи и будут цветные. У патанов они зовутся партог или партек, у девушек — белого цвета, у замужних — из цветного шелка или ситца. Как общее правило, ношение изара будет главным отличием мусульманки от индуски. Но в Шахпуре и других округах, где мусульмане усвоили индусские обычаи, мусульманки вместо шаровар носят маджлу, полотнище в два метра длиной и метр шириной, которым они плотно обматывают поясницу, спуская до колен складки; даже мужчины носят маджлу. В Раджпутане, Гуджарате и южном Пенджабе женщины иногда носят льхенгу или гхагру — рубашку без шаровар. Жилет женщины так же носят, как и мужчины. Тиллаком, или пешвазом, называется одежда или платье, в котором рубашка и корсаж сделаны из одного куска, обыкновенно красной или иной цветной материи: тиллак обычен в Гуджарате, Раджпутане и округе Сирса. Это — стиль одежды, обычно применяемый баядерками при танцах.

В Дели, Лакхнау, Агре и других городах Пенджаба и Соединенных провинций невеста надевает специальное подвенечное платье; оно должно быть приготовлено без применения ножниц. Пояс для шаровар — не обычный камарбанд, а несученая хлопчатобумажная нитка. Вне дома мусульманки, носят бурку — длинную и просторную накидку, совершенно укутывающую голову и корпус; имеются для глаз два отверстия. Мусульманки подводят глаза углем или сурьмой, для зубов применяют *missi* и окрашивают ладони и ногти хной. Кольцо в носу женщины — признак замужества.

Одежда индусов. Как общее отличие одежда индусов проще и легче мусульманской, каста по-видимому, не оказывает на одежду индуса большого влияния, которое естественно ожидается. Отличительной одеждой индусов всех каст, мужчин и женщин, по всей Индии является дхоти. Это — очень древняя одежда; на старых скульптурах боги фигурируют одетыми именно в эту одежду. Общий термин, употребляемый для названия одежды, — капра, лата или люнги. Под влиянием мусульман костюм индусов выработался для мужчин в главные пять видов (панчо тук капра): 1) головной убор, 2) дхоти, 3) кафтан, 4) чаддар (чадра), или покрывало, 5) купальный костюм; и для женщин в три (тин тук): 1) дхоти, 2) жакетка и 3) шаль.

Индус (исключая раджпутов) бреет свою голову, оставляя только чуб на макушке. Он также бреет лицо (исключая брови) и тело⁹⁵. Раджпут носит полную бороду и бакенбарды, обычно разделенные посередине. В качестве головного убора индусы носят тюрбаны и иногда шапочки; в первом случае это будет всегда пагри, но никогда амамах. Индуисты повязывают

пагри разными способами, как это описано для мусульман, но углы образуются над ушами, а не над лбом и затылком. Маратхи носят плоское красное пагри с небольшим коническим выступом разной формы и расположения <...> В Бенгалии носится особый сорт пагри, который может сниматься с головы, как шапка. Если индусы носят шапочки или топи, то они обычно похожи на носимые мусульманами, но это никогда не будут феска, тарбуш или ирани топи. В Гае в дождливую погоду носят особую шапочку, сделанную из листьев тала; называется она гхунга. Бенгальцы — будь то брахманы или иные касты — часто ходят с непокрытыми головами.

Из одежды наибольшее распространение имеет дхоти. Это простой кусок материи (хлопчатая бумага), обыкновенно белого цвета. Он обвязывается вокруг бедер, причем конец пропускается через ноги спереди назад и подтыкается на спине у пояса. Простой народ носит дхоти уменьшенного размера, называемый ланготи, который доходит до колен; ланготи и будет тот костюм, в котором бедные люди работают на дому, в деревне, на полях и т. д.; это — типичный ландшафтный костюм индуса. Дхоти брахмана и некоторых других каст спускается намного ниже колен, у раджпутов — до лодыжки <...> В некоторых частях Индии лишь половина дхоти обматывается вокруг бедер, а другая перебрасывается через левое плечо. Некоторые из высоких классов носят курту в качестве кафтана; большинство носит ангхарку — короткую курту, доходящую лишь до пояса. Индуисты носят их так же, как и мусульмане, но, в то время как вторые имеют застёжки на левой стороне, первые имеют на правой. Чаддар — разных видов; он состоит из куска материи длиной 2 м, шириною $\frac{2}{3}$ м. Носится через плечо или драпируется вокруг тела, при купании — вокруг бедер. Индусы, как мужчины, так и женщины, носят сережки.

Брахманский шнур (джанеу) — веревка, сделанная из крученых хлопчатобумажных ниток, которые приготавливаются с большими церемониями. Шнур носится через левое плечо и спускается до правого бедра. До брака носителя шнур состоит из трех ниток, а после брака — из шести или девяти. Он длиной в 96 ладоней и имеет узлы. Раджпут также носит шнур, одинаковый по составу и длине, но узлы на нем другие.

Кастовые и сектантские метки также отличают индусов друг от друга. Из этих меток полезно выделить две, наиболее выдающиеся. У шиваитов на лбу проводятся белые горизонтальные линии от одной до трех, иногда с точкой посередине или над ними, или красная вертикальная линия.

Вишнуиты проводят на лбу три линии, сходящиеся внизу в одну точку: крайние из них будут белого цвета, средняя красного. Последняя иногда заменяется точкой.

Женщины-индуистки носят волосы заплетенными (чоти); обыкновенно несколько мелких кос собираются в одну боль-

шую, которая висит позади, скрепленная на конце лентами. Другой способ ношения волос — это узел, собранный на темени на манер древнегреческого; впереди волосы всегда гладко причесаны с пробором посередине. Поверх головы носится орхна, или вуаль, конец которого перебрасывается через левое плечо таким способом, чтобы он прикрывал грудь. На верхнюю часть тела иногда надевается курта. Носится также корсаж, называемый ангия; корсаж закрывает грудь и плечи, имеет очень короткие полурукава и позади закрепляется веревочками. Рубашка называется лхенгой или гхагрой. Больше всего она носится в Раджпутане, где она бывает очень длинной: до колен и даже ниже. В провинциях Бенгалия, Мадрас и Бомбей женщины не носят рубашек, а только чоли и сари. Последнее представляет собой длинный кусок хлопчатобумажной или шелковой материи. Половина сари драпируется вокруг талии и свешивается складками к ногам, а остальная часть перебрасывается через левое плечо или набрасывается на голову.

Одежда сикхов несколько отличается как от мусульманской, так и от индусской. Сикхи не бреют и не стригут волос. Борода у них раздваивается посередине, и концы ее загибаются вверх. Волосы головы у сикха собираются в узел (кес) на темени или сзади как отличительный знак сикха. Правоверный сикх должен носить на себе какой-либо предмет из железа. Головной убор — тюрбан первого или второго вида; в первом случае он отличается большими размерами. В остальном сикхи напоминают или индусов, или мусульман, но всегда будут иметь отличия, уловимые для местного жителя. Сикхи очень любят всякие украшения и носят сережки. Одежда сикхских женщин мало отличается от индусской, хотя обитательницы округа Сирса заметно склоняются к мусульманской одежде.

Резко бросается в глаза одежда акали, <а также> нихангов. Она вся темно-голубого цвета, тюрбан также голубой, высокий и острый, с прикрепленными к нему тремя стальными дисками. Иногда несколько стальных клинков пронизывают корпус тюрбана. Акали также носят плоские железные кольца на шее и на руках.

Парсы выделяются своей одеждой среди остального населения Индии. Старики еще сохранили обычай носить на голове индусский чуб и не едят мяса — следы старого принуждения со стороны индусов по отношению к переселенцам из Персии. Держать голову непокрытой считается у парсов грехом, почему парсы обоего пола и имеют голову всегда покрытой, остаются ли они дома или выходят на улицу. Дома парс носит тибетейку, а на улице старый парс носит кхоку, высокую шапку, более приподнятую спереди, чем сзади, сделанную из жесткого блестящего материала. Юное поколение усвоило для ношения круглую шапочку с мерлушкой по краям вроде русских легких шапочек, но в последние годы, под влиянием движения свадеши,

молодежь возвратилась к национальной кхоче. На теле парсы носят садру, или священную рубашку с поясом (касти). На садру надевается сюртук из хлопчатобумажной материи, достигающий немного ниже пояса. Штаны парсов немного схожи с мусульманскими. Молодой парс Бомбея в значительной степени усвоил европейский костюм, но он остается верен головному убору предков. Парсийка собирает свои волосы в узел, подобно древней гречанке. Она также носит садру, как и мужчины. Деревенские парсийки носят плотно охватывающий корсаж без рукавов и шаровары из цветной материи. Поверх всего этого она набрасывает шелковое сарн, оно пропускается между ног, и конец перебрасывается через правое плечо. В городах сарн не пропускается между ног, а свешивается свободными складками, закрывая штаны.

Относительно обуви нет никакой разницы между индуистами, мусульманами, сикхами или парсами, но первые не станут носить обуви, изготовленной из коровьей кожи. Башмаки у мусульман называются джути, а у индусов — джоре или зоре. Башмаки обычно носят названия по имени материала, из которого они сделаны: нарика-джути — кожаные башмаки, банати-джути — войлочные и т. д. Имеется большое число видов башмаков, в общем похожих на обычные европейские туфли, но отличающихся формой носков, задников, высотой и т. д. Обувь женщин отличается кроме величины более тонким материалом и разными вышивками. Индуски редко носят обувь.

Всякая обувь снимается при входе в мечеть или другие священные места. Обычно ее также снимают при входе в дом. Восточные люди обычно сидят на полу, предпочитая его всяким креслам и стульям; отсюда получается необходимость, чтобы ковры, маты или куски материи, покрывающие пол, оставались чистыми; почему и создается требование ко входящим снимать обувь. Но если считается неприличным входить в дом, не сняв предварительно башмаки, то довольно давно уже сделано исключение для тех индийцев, которые носят европейские сапоги или ботинки. Местная интеллигенция, особенно бенгальская, давно носит английские ботинки, надетые на белые носки или чулки.

СУЕВЕРИЯ И ПРИМЕТЫ

Народ Индии, а больше, конечно, его простая народная масса, живет до сих пор в непролазном лесу всяческих суеверий: разные предзнаменования, дурной глаз, приметы, заклинания, колдовство, обеты, предохраняющие формулы, предохраняющие фигуры и т. д. и т. д. пропитывают мирозерцание жителя Индии, крупно влияя на его жизнь и экономику. Каким бы затхлым и ядовитым запахом ни отдавало от этих пережитков

далекой и когда-то беспомощной старины, они, эти пережитки, еще свежи и целы в обиходе индийской народной массы, и поэтому желающие интимнее подойти к этой массе не должны пренебрежительно отнестись к этому большому набору человеческих чувств и переживаний. Но параллельно с этим естественным соображением возникает вопрос: почему в Индии, давно перерезанной железными дорогами и телеграфом, имеющей значительный (по крайней мере абсолютно) культурный слой, располагающей сетью школ — высших и начальных, имеющей над собою почти двести лет «просвещенное и свободолюбивое» правительство... почему в ней так упорно задерживаются и продолжают жить эти пережитки очень далеких средств борьбы, ориентировки, защиты и охранений от натиска грозных сил природы и врага человека, притом задерживаются они столь упорно, как едва ли в какой другой стране мира? Ответ на этот большой вопрос может быть только тот, что просвещающее влияние властителей — всегда чужестранцев, — интеллигенции, школ или новой техники никогда не спускалось в толщу народной массы, которая всеми этими факторами прогресса рассматривалась лишь как объект утилизации и наживы, а не как объект для изливания начал добра и света, а, с другой стороны, природа Индии до последних дней, да и теперь, держит в страхе и трепете, а значит, и во власти, народную массу, грозя ей своими хищниками, змеями, засухой, голодом, ураганами, эпидемиями, наводнениями и т. д.

Указанная неотторжимость всяческого вида суеверий от быта и жизни народа принуждает нас отдать этому болезненному психозу некоторую, по возможности малую, дозу внимания.

Предзнаменования добра или худы занимают у туземцев видное место среди запаса суеверий. Люди в Индии всегда прибегают к «науке предзнаменований» или к «науке пяти птиц» и всегда руководятся их указаниями. Относительно предзнаменований есть возможность установить их очень далекое начало и затем проследить их непрерывность существования в народном обиходе. Четвертая из вед — «Атхарваведа», переполненная всякими охранительными заклинаниями и предупредительными формулами, содержит ясные указания на наличие всяческих предзнаменований; это устанавливает начало наших наблюдений не ближе 1000 лет до н. э.

Эпос отражает их также в достаточной мере. Например, в «Рамаяне» описывается, какие несчастья постигли Ситу, после того как она переступила круг, обведенный вокруг нее Лакшманом... Много веков спустя вокруг ребенка Рабиндраната Тагора, будущего великого писателя Бенгалии, приставленный к нему слуга Шьям проведет по полу такой же круг и надолго удержит его, охваченного «сильным страхом», в одном и том же углу комнаты⁹⁶ ...между событиями не меньше 2 тыс. лет. В «Шакунтале» царь Душьянта, <чувствуя подергивание в руке, при-

нимает его за предзнаменование: «Место спокойное. Что б это значило,— трепет. Сюда не придет же любовь. Впрочем, к тому, что судьбой предназначено, двери открыты везде»>. Опять-таки Шакунтала говорит: <«О, почему дергается правый мой глаз?»>, на что Гаутами отвечает: <«Да отвратит небо дурной знак, дитя мое. Счастье да будет с тобою»>⁹⁷. Эти слова показывают, что в V в. н. э. царствовали те же предзнаменования, которые мы наблюдаем и ныне. И теперь ощущение дрожи в правой руке означает брак с прекрасной женщиной, а в правом глазе — означает несчастье.

Конечно, сны толкуются самым серьезным образом; толковники снов в Индии гораздо в большем ходу, чем в Европе. Среди благоприятных снов могут быть упомянуты: езда на корове, быке или слоне, вход в храм или дворец, лазанье на гору или дерево, питье спиртного напитка, еда мяса, обнимание женщины, тело которой вымазано пастой сандала, и т. д. Если человек видит во сне брахманов, царей, цветы, драгоценности, женщин или зеркало, он вылечится от болезни. В случае благоприятного сна человеку надлежит вставать, дабы вновь не заснуть.

В этнографических этюдах по Южной Индии встречаются длинные перечни добрых и злых предзнаменований. Ряд животных дает добрые предзнаменования, если, например, человек их видитдвигающимися слева направо, другие несут также счастье, но в случае их обратного движения. Пара брахманов, раджи, девушка, звук ведийских гимнов, звон колокольчика, браслеты, зеркала, корова с телятком и т. д.— добрые указания; калека, труп, разбитые сосуды, цирюльник, вдова, змея, кошка, евнух, парий, пепел и т. д.— злые указания. Индусы всегда очень озабочены, чтобы в утро нового года увидеть благоприятные предметы, так как это обстоятельство предопределяет качество всего года. На Малабаре, например, накануне нового года комнаты обычно украшаются гирляндами цветов и туда же приносятся небольшие стулья и скамьи, покрытые шелком и белыми материями; на них кладутся разного рода сласти, плоды, цветы вместе с драгоценностями и золотыми монетами... Комнаты ярко освещают, возжигается фимиам, а дверь держится закрытой. Рано утром обитатели дома встают и с закрытыми глазами подходят к дверям, дверь открывается, и открытым глазам входящих представляются предметы, дающие благосклонную перспективу. Хорошо для целого дня, если муж утром увидит лицо своей жены⁹⁸, свое лицо в зеркале, лицо богатого человека, хвост черной коровы, лицо черной обезьяны или свои рисовые поля. Этот обычай блюдут все хорошие жены в индусских семьях. Пословица в Индии говорит, что негоже утром видеть в качестве первых объектов белокожего пария или чернокожего брахмана.

Отправляясь в дорогу или на серьезное дело, индус должен следить, какой предмет пересечет ему дорогу; предметы, как и в

других аналогичных случаях, будут двойкой природы: благоприятные, как, например, замужняя женщина, девушка, проститутка, брахманы, деньги, корова, труп, две рыбы, бык, слон, лошадь, мед, попугай и т. д.; и неблагоприятные, как-то: вдова, кожа, собака, лающая мордой вверх, заяц, змея⁹⁹, больной (слепой, калека) человек, тигр, прокаженный, нищий и т. д. Особенно сильными предзнаменованиями являются собака и шакал: от того, что они делают или сделали, в какую сторону лают, а также, что держит во рту первая, зависит целая серия неизбежных явлений: быть удачливым, неудачливым, заболеть, утонуть, сгореть, жениться и т. д. Вид кошек утром, после вставания, сулит исключительное несчастье, откуда пословица в случае неудачи: «Я видел этим утром кошку» или: «Сегодня утром вы разве видели кошку?» Парии рабски следуют разным предзнаменованиям; если парий собирается жениться на определенной девушке, а кошка пересечет его дорогу, то будет не удивительно, если он совсем откажется от невесты.

По всей Индии, а особенно на Юге¹⁰⁰, большим вниманием пользуются при продаже животных, покупке или вообще их оценке разного рода пятна или завитушки на коже лошади или быка; характер, объем или направление этих меток несут собственнику или счастье, или неудачу. Следующая пословица говорит о силе подобных верований: «Человек может стоять перед ружьем и избежать смерти, но он не уйдет от счастья, добра или беды, предвещаемых волосяными метками»¹⁰¹. Народ столь сильно держится этих примет, что редко приобретает лошадь с дурными метками или позволит свою матку покрыть жеребцом, имеющим неподходящие приметы. Главные из этих пятен (на быках и лошадях) очень точно описаны, имеют специальные названия и свой соответствующий индекс счастья или несчастья.

Обедать с другом или родственником можно лишь в понедельник, среду, пятницу и субботу; вторник принесет охлаждение, четверг — нескончаемую вражду, а воскресенье — взаимную ненависть. Спать нужно с определенным положением головы относительно стран света, ибо спанье головой на восток принесет богатство и здоровье, на юг — долгую жизнь, на запад — славу, а на север — болезнь. Последней позиции надо избегать во что бы то ни стало¹⁰². Для путешествий также надлежит выбирать определенные дни, худшими будут вторник, суббота и воскресенье¹⁰³.

Чихнуть один раз — хороший знак, два раза — дурной, больше двух не учитывается. Зевание показывает, что злые духи пытаются войти внутрь, поэтому многие из брахманов в случае зевания шелкают пальцами, чтобы лишить духов удачи¹⁰⁴.

Существуют числа несчастные, которых стараются избежать. Например, «семь» на языке телугу считается несчастным, так как слово это в одно и то же время означает также «рыдать».

У тамилов «десять» слывет за несчастное число, так как на десятый день смерти мужа жена снимает с себя все эмблемы брачной жизни. «Лабха» по-санскритски значит «прибыль», «выгода», и индусы при счете употребляют это слово для обозначения числа «один»¹⁰⁵.

Даже для намазывания тела имеются счастливые и несчастливые дни: намазаться в воскресенье — значит потерять красоту, в понедельник — стать богатым, в четверг — потерять разум. Для девушки считается добрым знаком достичь зрелости в понедельник, среду, четверг и пятницу¹⁰⁶, даже месяц, на который выпадает первый признак зрелости, указывает на будущую судьбу женщины: месяц вайкаси (май — июнь) сулит благоденствие, ани (июнь — июль) — мальчиков, маси (февраль — март) — счастье, маркажи (декабрь — январь) — благонравных детей, пангуни (март — апрель) — долгую жизнь и много детей.

Существует поверье, что вид или дыхание мусульманина в момент, как только он произнес свои молитвы, принесет выздоровление больным детям. На этом основании женщины приносят или приводят детей и располагают их у входа в мечеть к моменту, когда ее покидают правоверные. В большинстве у входа будут индуски, но иногда здесь будут видны и бедные евразийки.

Вера в дурной глаз весьма распространена в Индии. Чтобы предупредить его влияние, располагаются или вывешиваются в определенных местах безобразнейшие фигуры (из дерева, камня, глины, соломы). Эти фигуры особенно в ходу при храмовых или брачных церемониях, — идолы не меньше людей стоят под угрозой дурного глаза. В деревнях чужому не позволяют присутствовать, когда доят коров: внезапная убыль молока или кровавый его оттенок будут приписаны дурному глазу. Матери всех каст делают безобразными все детские лица, располагая черные пятна на лбу или подбородке или подчеркивая ресницы, чтобы предупредить влияние дурного глаза. Внезапная болезнь ребенка или потеря аппетита чаще всего приписывается дурному глазу, и, чтобы устранить влияние последнего, выполняется ряд мероприятий (окуривание, махание некоторыми предметами перед лицом ребенка, вымазывание его различными составами, обкладывание ими же головы), включая подчас очень неоправданные. Запрещение брахману есть на виду у низких каст или некоторых животных, повторяемое многими священными книгами¹⁰⁷, совпадает с идеей дурного глаза, от каковой оно в некотором отношении и ведет свое происхождение: пища, на которую посмотрел низкокастовый человек, должна стать нечистой и может опоганить брахмана.

Некоторые касты особенно нервны по отношению к дурному глазу. Майсурские холея (прислуга, поденщики), если человек другой касты вступит в хижину, еще недавно имели обык-

новение рвать его одежду и выталкивать его вон. В старое время брахманы считали себя счастливыми, если им удавалось без вреда для себя проскользнуть через холейскую деревню, так как при попытках попасть в нее жители выталкивали брахманов прочь, нанося им удары, нередко кончавшиеся смертью¹⁰⁸.

Мантры, или священные формулы, считаются очень могущественными, и при их помощи можно овладеть даже самими богами. Подобные чары считаются, между прочим, действительными при излечении болезней, для защиты детей против дьяволов, против неправильных родов, для развития женской груди, для дарования детей бесплодным женщинам, для предупреждения несчастий от брака с девушкой, имеющей на теле дурные метки, при ловле зверей в поле и при излечивании заболевшего скота. Для последней цели магическая формула вырезывается на каменном столбе, который ставится в деревне. Чары подразделяются на четыре класса в зависимости от способа их использования и представляют собой сложный цикл приемов и способов, трудных для наглядного изложения.

Особенно много суеверий и всяких примет связано с миром животных, как домашних, так и диких. Здесь можно обнаружить три группы суеверий: одна, при которой стараются обеспечить здоровье и выбор домашнего животного (особенно быка и лошади); вторая, в которой поведение и особые моменты в жизни животных стараются использовать как начало предупреждающее или предостерегающее, иногда как своего рода метеорологические данные (указание на засуху или обильные дожди); и третья, в которой борются с опасными животными, или «заговаривая» их жестокость, или лечась от полученных ран. Не может быть сомнения, что среди этого суеверного материала имеется очень много пережитков от векового наблюдения за жизнью животных, реальный смысл которого теперь, вероятно, забыт, много следов вековой народной медицины и т. д., но как конечный осадок длительных переживаний перед нами фигурирует очень спутанный набор правил, действий и приемов, в котором реальное перепутано с вымыслом и где в конце концов на всем легла печать веровой формулы, какого-то магического слова. Скажем еще раз: если бы властители Индии более думали о народе, проводя грамотность, прививая ему хотя бы первичные понятия гигиены и, главное, подымая его экономически, то народ естественно вырвался бы из железных тисков природы и переходил бы к сознательной власти над ней. Но правительство никогда не выполняло в достаточной мере своих обязанностей, зато природа ни на минуту не забывала своих, в результате власть последней над человеком осталась неприкосновенной, и он, как жалкий раб, борется и ныне со своим грозным владыкой картонным мечом формул и заклинаний.

Приведем несколько образчиков суеверий, вращающихся

около мира животных. Шакал, как известно, не имеет рогов, но в Индии в большом ходу «шакальи рога», которыми пользуются как талисманом, дающим полную удачу во всех мероприятиях. В Махараштре имеется особая группа людей (курувикараны), которые занимаются охотой на шакалов и приготовлением упомянутого талисмана; способы приготовления рога разнообразны.

Любовные напитки или порошки, приготовленные из очень причудливого материала ¹⁰⁹, в большом распространении; они идут из глубокой древности и, по-видимому, существуют непрерывно. Болезнь и даже смерть — очень частые результаты этих любовных приправ. Среди париев и других каст суеверия столь сильны, что перворожденный мальчик в случае смерти погребается или близко от хаты, или в самой хате, иначе тело его выкрадут для приготовления разных колдовских препаратов ¹¹⁰.

Обезьяна, по воззрениям народа, полезна очень разносторонне, даже ее моча, смешанная с чесноком, излечивает от ревматических болей; даже камни, обмоченные этим животным, идут на продажу как лекарство. Некоторые горцы, страдающие хронической лихорадкой, пьют обезьянью кровь. Мясо черной обезьяны (нильгирский лянгур) продается на базарах как средство против коклюша.

С коровой также связано немало примет и суеверий. Утром нехорошо видеть морду коровы, но неплохо увидеть ее хвост. При продаже коровы купец одновременно с коровой передает покупателю кусок соломы с навозом внутри его. О панчагавье — смеси из пяти продуктов от коровы — мы уже говорили: вера в этот состав всеместна и по сие время всеильна — панчагавья очищает даже от поездки в Европу. Сари часто делаются с рисунками на них коров; женщины (особенно вдовы брахманов) верят, что это приносит счастье.

У скорпиона есть своя богиня ¹¹¹, которая правит животными. Некоторых людей, имеющих на себе метки, похожие на скорпиона, животное не кусает. Если он укусит беременную женщину, то родившийся ребенок гарантирован против всяких укусов. Против укуса скорпиона применяются мази, куда входит тело или экскременты ящерицы, настой из скорпинов и т. д.

Укус крысы, кошки или обезьяны вызывает, по народному поверью, астму. Мясо или кровь животных, имеющих особенно развитые органы, вылечивает соответствующие органы человека. Например, мясо шакала, имеющего якобы сильные легкие, вылечивает от астмы, жир павлина, двигающегося с такой легкостью и грацией, вылечивает огрубелые суставы...

Ворона как очень разнообразное в своих привычках животное вызывает в простом народе Индии очень много суеверных дум и соображений. Она то знаменует собою несчастье, то намекает на гостей (хозяйка даже готовит более пышный обед). На поминках воронам бросают шарики вареного риса и ждут

благополучия, если вороны поедают их. Если человек <тамилльской сельскохозяйственной касты> урали выгнан из касты и путем испытания и конечного угощения желает попасть назад в касту, он часть угощений бросает на крышу хижины; если вороны съедят эту часть, человек будет принят в касту обратно. Видеть двух ворон in coitu предвещает верную смерть; чтобы предупредить последнюю, надо по телеграфу или по почте уведомить родственников об уже свершившейся смерти. Гонды никогда не убьют вороны, так как это равносильно убийству друга.

Воробей приносит счастье дому, в котором он устраивает свои гнезда: стараются всячески (устраивают дыры, звенят रुपиями, как бы считая деньги) заманить его на подворье.

За совою в деревне следят с очень нервным вниманием, ибо, если она сядет на крышу или сук близкого дерева, несчастье неизбежно. Один крик совы предсказывает смерть, два — успех в ближайшем предприятии, три — прибыль в доме женщины путем брака, четыре — беспокойство, пять — путешествие для услышавшего, шесть — предсказывает появление гостей, семь — умственное расстройство, восемь — внезапную смерть и девять — благоприятный результат. Особый вид совы — пуллу — особенно страшная птица: она приносит детям всевозможные болезни, включая чахотку. При звуке ее голоса детей спешно берут в комнаты, чтобы избежать вида совы; на детей надевают предупредительные амулеты, на крышах домов вывешивают тряпки, разбрасывают битые горшки, чтобы отогнать сов, и т. д. ¹¹².

Коршуны часто приручаются факирами или отшельниками и являются красочной фигурой в уединенных храмах и значительной притягательной силой для пилигримов. Брахманский коршун принесет исцеление больному, если его угостят кусками мяса, тень его, упавшая на кобру, приводит ее в оцепенение.

Змея, вековой спутник индуса, в его суеверном обиходе занимает видное место. Как уже говорили, змея — это могучий бог, страшный и милостивый, проникающий разносторонне в быт туземца, дарующий по каким-то изгибам суеверной мысли или изломанных традиций индусской семье плодородие; дети же — предмет страстного желания каждой индусской семьи, а сын — необходимый фактор, устанавливающий бессмертие отца и юридически (да и социально) оправдывающий существование матери. Можно понять, почему в обстановке Индии, особенно древних времен, наличие мужчины в семье или достаточный запас их в общине или племени были единственной гарантией уцелеть среди кишашего мира хищников, змей, подавляющей лесной массы или резких капризов климата; женщина среди этой обстановки сводилась к нулю: она была физически слишком слаба, ее еще можно было расценить разве только как производительницу мужской рати. При той же обстановке рост на-

родной массы, т. е. неугасающий процесс рождаемости, был залогом того, что данная народная группа сохранит свое бытие, в своем родовом типе не исчезнет, будет бессмертной.

Эти реальные переживания старины дошли до наших дней в виде исключительной привязанности индуса к детям и преобладающего положения ребенка-мальчика, а особенно первенца. Наблюдательный Корниш (врач по специальности) говорит, что, пока желание иметь детей будет руководящей особенностью народа Индии, почитание змей или каменных змей (идолов) останется наиболее популярным культом: он же сообщает о местечке недалеко от Мадраса, где поклонение живым змеям привлекает толпы молящихся, особенно по воскресеньям, приходящих сюда в надежде увидеть животных, выползающих из разных щелей. В Раджахмандри, в стороне от большой дороги, имеется старый муравейник, на котором красуется каменное изображение кобры, а кругом — грубые подобию ее же, вырезанные из дерева. Старая змея, живущая в этом холмике, выползает иногда из своего логовища, чтобы погреться на солнце или поесть тех яиц или мяса, которые оставляются здесь поклонниками. К одинокому холмику толпами приходят женщины, молящие бога о плодородии; если им удалось увидеть животное, они уходят с облегченным сердцем, уверенные, что их молитва услышана. Среди взрослых женщин порою можно видеть совсем маленьких девочек, заблаговременно молящих о том же плодородии ¹¹³.

Против укуса змей существует масса приемов: камень, якобы вынутый из ее пасти, специальные мантры, заговоры и пр. Имеются специальные жрецы, которые кормят змей молоком, плодами, мясом и т. д. и которые одни могут переносить их с особыми церемониями из одного места в более безопасное. Еще голландец Вишер ¹¹⁴ (1743) подметил, до какой избалованности доходят змеи, никем не угрожаемые и не наказуемые: они проползают между ног людей, когда последние принимают пищу, и пожирают на виду рис из горшка или листа, и люди сидят окаменелые, пока чудовище не насытится и не удалится прочь. На Малабарском берегу отдельный уголок в доме (яма, цветничек, склеп) очень часто посвящается змее, и эти своеобразные храмики передаются при продаже как часть общей собственности ¹¹⁵.

Убить змею — величайший грех, даже видеть ее убитой — знак, предвещающий большие несчастья ¹¹⁶. Благочестивые малаяны (горное племя Малабара), найдя убитую змею, погребают ее с такими же торжествами, какие выполняются при похонах высококастовых особ: тело змеи покрывается шелковой тканью и сжигается на сандаловом дереве, брахман выполняет очистительные церемонии, и производятся должные омовения.

Змеи, как говорят легенды, влюбляются в девушек и вступа-

ют с ними в брак, причем они постоянно преследуют своих жен при купании, еде и т. д. Постепенно обе начинают страдать, сохнуть и умирают. Змея никогда не укусит выбранной ею женщины.

Цикл суеверий, связанных с заклинаниями, колдовством и дурным глазом, удалением дьявола и пр., является крайне пустым. Этот цикл не только труден для систематического изложения, он, пожалуй, и мало поучителен. Установив эту сумму суеверий как определенный вид переживаний, очень трудно догадаться об их старом реальном смысле, порою совсем невозможно, и, наконец, нужно думать, что этот вид суеверий постепенно покинет благодатную для него почву Индии, в скором будущем оставшись только достоянием истории. Нужно лишь отметить, что с этими суевериями связаны подчас очень жестокие, удручающие для европейского воображения приемы вроде человеческих жертв, вырезания плода беременной женщины, предварительно убитой, и т. д. С точки зрения совпадений этой группы индусских суеверий с другими, например европейскими, возникают своеобразные научные интересы, но в нашей книге, преследующей цели, далекие от чисто теоретических, им трудно найти место.

Своеобразное место среди приношений, о которых говорилось в главе о религиях, занимают приношения по обету; их форма крайне разнообразна. Они будут сделаны из глины, дерева, соломы, лоскутов, иногда из серебра и даже золота и будут представлять собою вид колокольчика, лампы, горшка, колыбели, башмаков, разного вида божеств и т. п. Локоны новорожденного ребенка приветливо разнообразят этот грубый и скучный набор предметов. Среди них очень часты миниатюры колыбели или кольца, или фигуры дитяти, принесенные женщиной, или родившей ребенка, или обрадованной его выздоровлением: фигуры коровы как благодарный дар людей, у которых выздоровела корова; фигуры разных частей тела — рук, ног, головы, уха, — получивших исцеление, и т. п. Эта мысль благодарить богов или умолять их изображением страдавших (или страдающих) частей тела, по-видимому, обща народам всего мира, и пережитки ее мы находим во многих местах Европы. Из этих фигур более ценные скоро исчезают со сцены, получая более житейское направление в руках эксплуататоров народного суеверия, более скромные остаются довольно долго, пока не сгниют или не иссохнут, или не развалятся ¹¹⁷.

Скажем несколько слов об интересном празднике Аюдха-пуджа, посвященном поклонению орудиям труда; он приходится на месяцы сентябрь, октябрь и празднуется всеми ремесленниками Индии, которые работают тем или иным орудием; сюда кроме крестьянина, кустаря, рыбака и др. входят даже купцы и брахманы. Орудие труда так же обопотворяется индусом, как и длинный ряд других предметов, но в дни Аюдха-пуджи оно ста-

новится особо чтимым божеством. Представители всех каст и видов труда чистят, обновляют, украшают те орудия, которые дают им кусок хлеба. Земледельцы и кустари чистят свои челноки, станки, сохи, бороны, мотыги; рыбаки просушивают и раскладывают свои сети; каммаланы (ремесленники) чистят свои молотки, щипцы, наковальни, мехи и т. д.; четти (купцы) вычищают свои весы, гири, ящик для денег. Брахманы, не потерявшие своего первичного ремесла (читать книги и учить религии), также празднуют Аюдха-пуджу, стряхивая пыль с книг и располагая их кучами. Даже извозчик (бандивала) выкрашивает красными и белыми полосами колеса, ось, кузов, украшает своих быков и по-своему празднует Аюдха-пуджу... но, увы, только он, а не его быки, которых он гоняет беспрерывно во все стороны.

Мы далеко не исчерпали бытовой обстановки Индии; мы, например, сознательно оставили в стороне те особенности быта — уродование частей тела (ушей, зубов), татуирование, пережитки добывания огня, примитивные орудия труда и войны, старые системы пыток, остатки рабства и др., — которые до сих пор сохранились в некоторых углах Индии, но которые идут к явному исчезновению и которым присущ явный колорит архаичности. Не можем не оговориться, что и эти отголоски старины для этнографа Индии имеют крупный смысл, так как, с одной стороны, они ярко иллюстрируют упорную уживчивость в обстановке Индии всякого типа переживаний, значительно потухших не только в Европе, но даже и во многих частях Азии, а с другой стороны, они дают ключ к разгадке и тех крупных бытовых сторон (каста, господствующие обычаи), которые с таким трудом поддаются научному анализу. Мы также не коснулись и более современных и ярких сторон народной жизни, например фольклора, руководствуясь, с одной стороны, соображениями места, а с другой — общей целеустремленностью нашей работы¹¹⁸.



Сводя к заключительным словам сказанное, мы должны отметить, что бытовая сторона народной жизни Индии до крайности пестра и сложна, и эта пестрота наблюдается не в сфере лишь пространственного распределения, что естественно должно вытекать из разных условий физической обстановки, расовых и исторических особенностей и т. д., но и под углом исторической перспективы. В последнем случае мы разумеем сложность, обусловленную разными типами переживаний или разнохарактерными переносами в текущую бытовую жизнь Индии бытовых картин от разных эпох истории и от разных стадий культуры. Рядом с высокими школами философского мышления или рационально утонченными религиозными системами мы нахо-

дим наиболее примитивные формы демонологии; высокая техника, обуславливающая постройку наиболее совершенных каналов или наиболее совершенную организацию металлургии, уживается с первобытными способами добывания огня; лаборатории Калькутты и Лахора, дающие наиболее свежие результаты по изучению человека и его болезней, живут рядом с наиболее дикими приемами врачевания человека при посредстве колдовства, чар, порошков и т. д. Такая уживаемость просвещенного и дикого, передового и глубоко отсталого очень характерна для Индии <...>

Но последний раздел подносит нам и более практическое поучение. Он иллюстрирует, в каком сумбуре суеверий, предрассудков, разного рода «необходимостей», трат, риска, первичных переживаний, глупых опасений, потерь времени, тисков эксплуатации, подозрений, мести или благодарности и т. д. и т. д. живет масса Индии, сколько она делает ненужных шагов, сколько она тратит времени и средств, умственно и нравственно губит своих сочленов, ломает нормальный и разумный ход труда, просто губит людей... Эта глава говорит ясно, что быт со всеми его требованиями и условностью переплетается, как спрут, вплотную с народным телом Индии, сторожит это тело, сосет его, и этой своей могучей, всюду проникающей властью господствует над думами, трудом, жизнью и судьбами народа... К сожалению, быстро оторвать народ от присущей ему бытовой обстановки нельзя ни предписаниями, ни просвещением или другими более совершенными мерами,—отсюда быт будет еще долго одним из наиболее реальных факторов, объясняющих судьбы и труд народной массы Индии, и на нем исследователь обязан остановить свое внимание...

Быт народа Индии — его горе, и, вероятно, надолго еще неизлечимое его горе.

ПРИМЕЧАНИЯ

Религии Индии

¹ E. Thurston. *Ethnographic Notes in Southern India*. Madras, 1907 <reprinted 1975>, p. 132.

² Этот знаменитый стих «Ригведы» — обращение к богу солнца Савитару — в переводе значит: «Да сподобимся мы света Савитара небесного, желанного, и сам он да вдохновит наши молитвы» (Ригведа III, 62, 10). <Использован перевод «Rig-veda Sanhita. Vol. III. A Collection of Ancient Hymns Constituting the Third and the Fourth Ashtakas or Books of the Rig-veda». Transl. from the Original Sanskrit by H. H. Wilson. L., 1857.>

³ Уже в ведах говорится о 33 богах, один раз о 3339; в «Атхарваведе» эта цифра еще увеличивается; одних гандхарв насчитывается 6333, Дюбуа говорит о 330 млн. богов <J. A. Dubois. *Hindu Manners. Customs and Ceremonies*. Oxford, 1906, reprinted 1953, p. 612>.

⁴ A. Lyall. *Asiatic Studies: Religious and Social*. L., 1884 <p. 2>.

⁵ Ж. Шейэ. Современная Индия. Ч. 1. Туземное общество. СПб., 1912, с. 47.

⁶ А. Барт. Религии Индии. М., 1897 <с. 2—3>. Когда-то прекрасная работа, компактно и художественно написанная, ныне не отвечает некоторым требованиям новейших течений.

⁷ Эту способность мифотворения ариев в свое время хорошо оттенил Ренан, противопоставляя ее сухому монотеизму семитов: «Каждое слово первобытного арийца насквозь пропитано мифологией и содержит в себе... миф в потенциале» <...> (Э. Ренан. История израильского народа. Т. 1 <вып. I. СПб., 1908, с. 31>).

⁸ Вот слова «Ригведы» из свадебного обряда: <«Добрая к животным, благожелательная, цветущего вида, рожающая сыновей, любящая богов, милая, будь на счастье нашим двуногим, на счастье нашим четвероногим. Повелительницей над свекром будь! Повелительницей над свекровью будь! Повелительницей над золовкой будь! Повелительницей над деверями!» (Ригведа X, 85, 44, 46). Цит. по: «Ригведа. Избранные гимны». Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972>.

⁹ Проф. Лefман (S. Lefmann. *Geschichte des alten Indiens*. Berlin, 1880 <S. 41—43>) интересно подчеркивает, что формы языка индусов складывались под влиянием громадного значения скотоводства в экономической жизни старой Индии. Слово «го» — корова означает и «богатство» <...> Индра же называется «властелин стад» (откуда «господин», «господь», «господарь»). Конкретные слова с корнем «го» превращаются в отвлеченные: гавешана — «стремиться к обладанию коровами» или «воевать», гавиджа — «домогающийся коров» переходит в «испытывающий страстное влечение», а потом вообще «пылкий, страстный».

¹⁰ Т. В. Рис-Дэвидс. Буддизм. СПб., 1899, с. 10.

¹¹ A. Macdonell. *A History of Sanskrit Literature* <L., 1905, p. 8>.

¹² На индоевропейских языках нет ничего и приблизительно столь древнего, как гимны «Ригведы», которая «остается совершенно самобытной, стоящей высоко, на уединенном пике глубокой древности». Литературные отрывки

Египта и Вавилона будут столь же древними, но они далеки от вед и не помогут разобраться в их тексте.

¹³ В самом языке вед подмечается несколько стадий языка, т. е. он неоднороден и неодновременен.

¹⁴ Книги «брахманы» и представители высшей касты «брахманы» произносятся на санскрите одинаково, исключая окончания. Мы будем и книги и представителей высшей касты называть одним и тем же именем, но употребляя разные роды: для книг — женский <...>

¹⁵ Эта вторая категория сутр делится, в свою очередь, на грихьясутры, регулирующие домашний ритуал (наш «Домострой»), и на дхармасутры, относящиеся к гражданскому праву и обычаю. Из них происходят позднее дхармашастры, или кодексы законов (один из них, например, общественный кодекс Ману).

¹⁶ А. Барт. Религии..., с. 34—35. Лебон говорит об «удивительной манере индуса видеть вещи не такими, как они есть» (G. Le Bon. Les civilisations de l'Inde. Paris, 1887 <р. 192>).

¹⁷ Счет у вторгшихся в Индию ариев велся по зимам; человеку желали «прожить сто зим».

¹⁸ Эту идею небесного или огненного (от Агни) происхождения человека очень интересно и глубоко разработал французский санскритолог Абэль Бергенъ в своем большом труде. См.: A. Bergaigne. La religion védique. Vol. I <Paris, 1878>, p. 31 ff.

¹⁹ <...> Сравнение «Авесты» с «Ригведой» показывает ясно, что Сома являлся уже видным фактором в мифологии и культе индоиранского периода; у иранцев (в «Авесте») Сома называется Хаома; источник почитания напитка нужно относить еще к дораздельной эпохе, так как уже Зороастр пытался бороться со старым обычаем и вынужден был его терпеть.

²⁰ Богине посвящено около 20 гимнов, полных красоты и вдохновения, витающих на границе между религией и поэзией. В этом восхвалении много восточного колорита, иногда непонятного европейскому читателю. Ушас — и юная красавица, наряженная матерью, и богато убранная танцовщица, и пестро разодетая жена перед своим супругом, и женщина, выступающая из купальни, улыбающаяся и уверенная в непреодолимой силе своих прелестей, обнажающая грудь перед взором людей.

²¹ Певцы, создатели гимнов.

²² Эти наивно-материальные черты сквозят в литературных формулах, например, «Яджурведы» (Тайттирия Самхита VI, 4, 5, 6): «Желает ли он сделать зло [врагу]? Пусть он скажет [Сурье]: порazi такого-то, после я заплачу тебе приношением, и [Сурья], желая получить приношение, поражает его». Или совсем просто: «О, Индра! Дай мне, и я дам тебе; принеси мне, и я принесу тебе» <цит. по: А. Барт. Религии..., с. 43>. Библия на своих первых страницах представляет нам немало примеров таких же договорных актов, например Бытие XXVIII, 20—22.

²³ В «Ригведе» встречаем начало этой идеи: «боги получают свою силу от жертвоприношений», идеи еще простой и естественной; боги питаются от жертвоприношений <...> В «Бхагавадгите» уже говорится общее: «Существа возникли от пищи, от дождя возникла пища, дождь возник от жертвы, жертва возникла от кармы... Кто не дает вращаться заведенному этому кругу — злой, игралище чувств, тщетно живет он, Партах» (Бхагавадгита III, 14, 16); цит. по: «Махабхарата. II, Бхагавад-гита», пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956>. То же повторяется у Ману (III, 75, 76): «исполняющий жертвоприношения поддерживает это [все] — движущееся и недвижимое» (цит. по: «Законы Ману», пер. С. Д. Эльмановича, пров. и исправл. Г. Ф. Илыным. М., 1960)....>.

²⁴ Об экономических недочетах крупной семьи определенно говорит Дж. Саркар (см.: J. S. Sarkar. Economics of British India. Calcutta, 1917, p. 69—70).

²⁵ <«В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости —

мужа, по смерти мужа — [под властью] сыновей: пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью» > (Ману V, 148).

²⁶ Обычай держался в Индии лет 40 по издании соответствующего закона 4 декабря 1829 г., а под той или другой формой теплится, пожалуй, и ныне.

²⁷ Обычай погребения не исчез из Индии. Не говоря про области с сухим климатом (Ладакх, Балтистан, предгорья Гималаев), где даже практикуется выставление человека на съедение птицам и животным, погребение (часто в сидячем положении, сохранившееся от неолита, по догадке Тэйлора) уцелело у многих племен, не принявших индуизма; но у них оно иногда по разным причинам не исполняется или исполняется не по отношению ко всем. Например, в Курге мужчины по смерти сжигаются, а женщины и мальчики моложе 16 лет — хоронятся.

²⁸ Например, Ману изрекал такую истину: <«Муж, совершивший священнодействие, сопровождаемое чтением мантр, всегда — и в [надлежащее] время и не вовремя — доставляет счастье жене и в этом мире и в будущем»>, или еще сильнее: <«Муж, [даже] чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем, как бог»> (Ману V, 153—154).

²⁹ «В простом народе женщины никогда не сжигаются», — определенно говорит русский путешественник по Индии в 40-х годах прошлого столетия (А. Д. Салтыков. Письма об Индии. М., 1851, с. 49). Среди вишнуитов сати было и до законодательного запрета англичан (1829) явлением довольно редким; один из крупных вишнуитских реформаторов называл сати «бесплодным единением красоты с трупом».

³⁰ <Цит. по:> E. Thurston. Ethnographic Notes... <p. 197>.

³¹ Эти концепции «Ригведы», более отчетливые о рае и очень туманные об аде, в «Атхарваведе» расписаны яркими и конкретными узорами: рай с не брыкающимися и готовыми всегда дойти коровами и пленительными апсарами не уступит раю ислама, а ад, где грешники сидят в лужах крови, едят человеческое мясо, а пьют или слезы обиженных ими, или воду, служившую для омовения покойников, сам по себе не менее внушителен.

³² Особенно в этом отношении знаменит гимн X, 18, например слова: <«Расступись, земля! Не дави его! Дай ему легко и быстро погрузиться, укрой его краем [своей] одежды, как мать [укрывает] своего сына» (Ригведа X, 18, 11), пер. Т. Я. Елизаренковой>.

³³ Вот слова, сюда относящиеся: <«Те болезни, которые следуют из рода за сверкающей свадебной процессией невесты, да уведут их достойные жертвы боги снова туда, откуда они пришли» (Ригведа X, 85, 31), пер. Т. Я. Елизаренковой>. Факт столь значительных биологических знаний ариев может дать известную нить в вопросе о происхождении касты.

³⁴ Обвязывание женихом вокруг шеи невесты тали или ботту (брачное ожерелье), ныне считающееся важнейшим моментом церемонии (как надевание колец христианами), в ведах, насколько знаем, не упоминается.

³⁵ Наблюдатели интересно подметили, что как на свадьбах, так и на похоронах производится большой обмен подарками, и человек, погребающий, а особенно устраивающий свадьбу, <если он ловок или занимает высокое общественное положение>, остается еще и с прибылью. Индус так рассуждает перед А. Юсуф-Али: «Я возьму 500 рупий в долг, с уплатой 10 рупий в месяц процентов, устрой на них свадьбу и сделаю нужные подарки; сам я получу „со всех сторон“ 700 рупий всякими приношениями. По уплате долга и процентов у меня останется чистых 190 рупий, а свадьба детей выйдет даром». A. Yusuf-Ali. Life and Labour of the People of India <L., 1907>, p. 258; см. также: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 165.

³⁶ Ригведа X, 90.

³⁷ Альфред Людвиг (Der Rigweda, oder die heiligen Hymnen der Brahmana. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung von A. Ludwig, B. V. Prague, 1878, S. 243) склонен был видеть первый намек на касты — или первый признак кастового деления — в гимне,

посвященном богине Ушас (I, 113—6), где говорится, что богиня зари <«одного поднимает для верховной власти, другого — для погони за славой, третьего — для добывания богатства, четвертого — для труда... будит все твари, чтобы шли разными жизненными путями». Использован перевод: The Hymns of the Rigveda, transl. with a popular commentary by R. T. H. Griffiths, 3rd ed., vol. I. Benares, 1920, p. 150>.

³⁸ Т. е. тех, которые не совпадают с гимнами «Ригведы».

³⁹ Об этом попадают интересные мысли, например, у Бернье: люди назначались на должности и могли рассчитывать на карьеру у Моголов в зависимости от белизны лица <См.: Ф. Бернье. История последних политических переворотов в государстве Великого Могола. М.—Л., 1936, с. 56, 188, 190>.

⁴⁰ <Ригведа III, 34, 9. Цит. по: The Hymns of the Rigveda, transl... by R. T. H. Griffiths. Vol. I. Benares, 1920>.

⁴¹ Будде приписываются слова: «Мы должны иметь сострадание прежде всего к животным, а потом к рыбакам и охотникам» (цит. по: Ж. Шейэ. Современная Индия. Ч. I, с. 51). Приведем исторический пример: Харша (606—647), крупнейший владыка Северной Индии, в молодости шиваит, но почитающий одновременно Будду и солнце, а в старости ревнивый буддист, запрещал убийство живого существа или пользование мясом в качестве пищи на пространстве «Пяти Индий» под угрозой смерти без надежды на прощение (V. A. Smith. The Oxford History of India <Oxford, 1920>, p. 168). В литературе по вопросу об обращении индусов с животными существуют разные мнения. В труде Кэтрин Майо (K. Mayo. Mother India. L., 1927, p. 220, 221, 223, 236, 237, 240 и др.) мы находим крайне резкую трактовку этого вопроса, рисующую поведение народа в гнусно-жестоким виде. Неведомый, но «старый опытный ветеринар» говорит автору: <«Эта страна — самая жестокая в мире по отношению к животным»> Автор внимательно описывает способы мучительства животных: кручение хвоста, тыканье острым орудием в пах, искусственное увеличение удою, получение из мочи краски и т. д. Подобное освещение нужно считать пристрастным и <тенденциозным>.

⁴² В «Ригведе» чувствуется уже борьба между употреблением мяса в пищу и растущим принципом святости коровы; последняя носит эпитет aghnya, т. е. «не подлежащая убийству», но при некоторых торжественных обрядах в честь богов, предков, при возлиянии сомы животные, по-видимому, еще долго убивались (Ману), однако забивание коровы в честь гостя уже в период сутр стало выходить из обычной. В этом случае над коровой заносился нож, но гость должен был сказать фразу: «не убивайте безвинную корову; она — Адити — богиня». И далее: «Пусть она идет и ест траву». <Параскара Грихьясутра I, 3, 26—28. Использован перевод: Paraskara Grihya Sutra. Transl. by H. Oldenberg.— Sacred Books of the East, vol. II. Oxford, 1886, reprinted, Delhi, 1964>.

⁴³ Тайтирия Самхита VI, 4, 2, 2—3; VI, I, I, 2. Цит. по: А. Барт. Религии Индии..., с. 318.

⁴⁴ Ману специально упоминает только Курукшетру и Ганг: <«Если у тебя нет разлада с тем сыном Вивасвата, божественным Ямой, который обитает в твоём сердце, можешь не ходить ни к Гангу, ни к [жителям] Куру»> (VIII, 92).

⁴⁵ В наши дни паломничество, видимо, очень слабо поддается веяниям культуры, и интенсивность его, за исключением некоторых мест, падает мало заметно. Преобладающее место среди богомольцев, как и в далекие дни истории, занимают женщины, хотя законы всегда неодобрительно относились к религиозным странствованиям женщины, иногда прямо их запрещали (См.: J. J. Meyer. Das Weib im altindischen Epos <Leipzig, 1915>, S. 259; <Krupabai Satthianadhan. Kamala: a Story of Hindu Life. Madras, 1894>).

⁴⁶ <А. Барт. Религии Индии..., с. 48>.

⁴⁷ Например, в древней буддийской церкви не обращали особого внимания, на каком диалекте будет проповедоваться «учение об искуплении». Слово Будды не связано ни с каким диалектом; традиция (Шулавагга V, 33.1) при-

писывает ему фразу: «Я приказываю, ученики, чтобы каждый учил на своем языке» (см. «Sacred Books of the East, pt. I. Oxford, 1885, p. 151»; Г. Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община. М., 1898 <с. 170>). Но он же определенно запретил проповедовать на chhāndasa, под которым разумелась архаическая форма поэтического языка, сохранившаяся в брахманах и упанишадах.

⁴⁸ История едва ли когда знала другой пример столь высоко поднятого класса над всей народной массой. Приведем примеры. Властитель народа (царь), по Ману, обязан был заботиться о народе, не отступать в бою и почитать брахманов <VII, 88>. Брахман имеет право на счастье в 20 раз большее, чем обычный смертный. Предельное наказание для брахмана — исключение из касты. Десятилетний брахман и столетний кшатрий относятся один к другому, как отец и сын, но из них двоих брахман есть отец <II, 135>. Есть два рода богов — «дева» и «брахманы» <см. также I, 100, 101; VIII, 37, 124, 380, 417; IX, 31, 85, 317>. «Шатапатха брахмана» говорит: «...солнце не вставало бы, если бы жрец не совершал жертвоприношения». Но нужно заметить, что так о брахманах говорили сами брахманы. В народной массе они определялись в другом колорите, недаром народный театр, поговорки, басни и т. д. чаще всего рисуют брахмана в виде человека глупого, обжоры, бездельника, сладострастника и т. п. Так забавно корректируется народной фантазией возвышенный тип брахманской теории <...>

⁴⁹ Это подчеркивание первенства Брахмы мы находим на многих страницах Ману: «Соединение с высочайшим Брахмой» — лучшая награда; «Мир Брахмы»; «Пребывание в Брахме»; «Слава Брахмы»; «Вечный Брахма» — высочайшее существо и т. д. (См. Ману I, 50; II, 82—84; III, 70—89; IV, 182—260; VI, 32, 79, 81, 95; VII, 14; VIII, 81; XII, 102, 123, 125).

⁵⁰ <О четырех периодах жизни брахмана см.: Ману II, III, IV, V, VI>.

⁵¹ Если подсчитать всех этих «религиозных подвижников и нищих», то их насчитывается в Индии до 3 млн.; на первом месте стоят факиры — более 1 млн., затем байраги — около 1 млн., остальные — газан, атит, садху, йоги, анди, дасари — насчитывают в своих рядах 50—150 тыс. Бэйнс считает эту бродячую армию в один процент общего населения <...> (A. Baines, Ethnography. Castes and Tribes. Strassburg, 1912, p. 40—42).

⁵² Название впервые употреблялось мусульманскими завоевателями для обозначения всех индийских религий, которые чтут идолов (A. Baines, Ethnography..., p. 7).

⁵³ «Махабхарата» говорит: <«Некогда, собравшись, божественные мудрецы положили на весы с одной стороны четыре веды, а с другой — Махабхарату. И тогда [последняя] по величине и весу оказалась превзошедшей [веды]» [I, 1, 208—209. См.: Махабхарата. Адипарва. Книга первая. Пер. с санскрита и коммент. В. И. Кальянова. М.—Л., 1950]>. Отсюда название <«Махабхараты»> — «пятая веда». «Агни-пурана» (I, 8, 11) признает себя откровением высшего Брахмана, а веды — только низшим его выражением.

⁵⁴ Смрити запрещали брахманам священнослужение, что в преданиях сохраняется и ныне: брахманы, исполняющие жреческие функции, считаются принадлежащими к низким классам, и более высокие брахманы относятся к ним с презрением, хотя бы они были одного религиозного толка.

⁵⁵ Сын брахмана и девушки из касты рыбаков.

⁵⁶ <Псевдоарриан. Перипл Эритрейского моря.— «Вестник древней истории», 1940, № 2, с. 264—281>. От Канья-кумари, «Богиня-дева», одно из имен Дурги.

⁵⁷ Шива читится как Вишвешвара, т. е. господин вселенной; под этим титулом Шива является и теперь главным предметом поклонения в современном Варанаси, городе Шивы по преимуществу.

⁵⁸ П. Вурм, например, неоднократно утверждает, что Шива — не арийское, а, точнее, дравидийское божество (P. Wurm. Geschichte der Indischen Religion. <Basel, 1874>). Особенно склонны были видеть дравидийское происхождение в некоторых символах или формах культа, связанных с Шивой, но, например, Ф. Киттель (F. Kittel. Über den Ursprung des Lingakultus

in Indien. Mangalore, 1876) вполне опровергает гипотезу дравидийского происхождения культа линги. Вообще вопрос о том, как взаимно повлияли одна на другую культуры арийская и дравидийская, является большим и полным интереса. Что побежденные дравиды значительно повлияли на победителей — ариев, в этом никак нельзя сомневаться <...>

⁵⁹ Арин, вторгшиеся в Индию, в туземцах (дасью) нашли людей, резко от них отличных, особенно по религии. По-видимому, дасью или некоторые из них были поклонниками фаллоса (шишнадева). Это косвенно подтверждается тем, что в древних религиозных писаниях Индии культ фаллоса находится сомнительную санкцию или она, пожалуй, даже отсутствует (Н. Н. Wilson. <Essays and Lectures on the> Religion of the Hindus. Vol. 1 <L., 1862>, p. 220), а в пуранах культ открывается в полной силе. В «Ригведе» имеются два места, в которых дасью осуждаются за почитание фаллоса, а в дни «Махабхараты» (последний период развития ее) мы находим фаллос уже на пути к культу индуизма. Почти несомненно, что культ фаллоса относится в Индии к далекому, доисторическому, временам.

⁶⁰ Помимо широкого географического распространения по городам, селам, лесам (один Варанаси насчитывает тысячи линг) этот символ является самым частым домашним идолом, особенно чтимым. Мы находим его, сделанным из золота, серебра, бронзы, железа, меди, цинка, у бедняков — из камня и глины; сплав ртути и олова — наиболее частый материал. Бедный райят в деле созидания бога предоставлен собственной изобретательности: грубо отшлифованный камень или глина помогают ему утолить свой религиозный голод <...>

⁶¹ Судьба Шанкарачарьи, величайшего философа и мыслителя Индии, по полету мысли и по постановке моральных проблем не уступавшего Будде, полна драматизма. Шанкара, утверждавший, что «брахманы придумали идолов и засорили все великое беспочвенной и вычурной схоластикой», говоривший, что оставит ли он свои бранные останки в Варанаси или в шалаше раба, ухаживающего за псами, это безразлично для его великих конечных достижений; он, умерший на 24 году жизни, но создавший труды, предвосхищавшие мысли Канта, по воле истории оказался <основателем> шиваитских сект, давно забывших или никогда не понимавших смысл учения философа и представляющих собою очень часто тип грубо-идолопоклоннических религий, полных грязи, формализма и ужасов.

⁶² Метафизически это означает человека, обладающего тройным могуществом — над своими словами, мыслями и действиями; нищие этой секты носят в своих странствованиях палку с тремя сучками либо в качестве эмблемы — для более культурных из них, либо просто идола — для более простых.

⁶³ На практике секта остается очень своеобразной и изолированной. Ее связь с шиваизмом в его идейной форме устанавливается тем фактом, что джангамы (бродячие монахи-лингяты) признают своим главным авторитетом один шиваитский комментарий к «Веданта-сутре».

⁶⁴ Воплощение и олицетворение творческой или разрушительной способности того или другого божества, преимущественно Шивы, в виде парного ему божества женского пола, богини-супруги: рядом с Вишну — Лакшми, с Брахмой — Сарасвати, у Шивы — целый сонм. «Шакти» — санскритское слово, означающее «сила», «энергия». Применяясь к жене бога, понятие говорит о его энергии в проявлении божественных функций.

⁶⁵ Желаящие могут найти яркий, но, вероятно, сгущенный материал для понимания шакти-пуджи в труде: L. Jacolliot. Voyage au pays des perles. <Paris, 1874, p. 184—192> (Русский пер.: Л. Жакольо. Страна жемчуга. СПб., 1876 <с. 92—100>), но и более серьезный и осмотрительный Дюбуа обрисовывает непристойное дело довольно сильными красками (см.: J. A. Dubois. Hindu Manners..., I <p. 286—288>). Кроме того, см.: P. Ch. Ghosh. Durga Puja. With Notes and illustrations. Calcutta, 1871 и его же Origin of the Durga Puja. Calcutta, 1874.

⁶⁶ Говоря о Шиве, Реклю замечает: <«Однако чувство, преобладающее

в культе несчастного, вечно угнетенного народа, есть чувство ужаса» (E. Reclus. Nouvelle Géographie Universelle. La terre et les hommes. Tome VIII. P., 1883, p. 679) >.

⁶⁷ «Бхагавадгита» («петые божеством откровения») — заглавие религиозно-философской поэмы, составляющей часть VI книги «Махабхараты». Кем она создана и когда, неизвестно, но, по-видимому, она является более поздней вставкой в эпос и сложилась в первых веках н. э. <см.: «Махабхарата II. Бхагавадгита». Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956>.

⁶⁸ Например, шестое воплощение Вишну в богатыря Парашураму («Рама с топором»), который истребил зазнававшихся кшатриев — «трижды семь раз очистил землю от воинского отродья и наполнил пять озер их кровью» — и отдал землю брахманам, очевидно, является отголоском борьбы брахманов с кшатриями, закончившейся победой первых.

⁶⁹ W. Cohn. Indische Plastik. Berlin, <1921>.

⁷⁰ Это далеко не значит, что с этим культом косвенно не связаны человеческие жертвы. Например, праздника Джаганнатха (в июне — июле месяце), привлекающие до 300 тыс. богомольцев, вызывают среди них смертность в $\frac{1}{8}$ и даже $\frac{1}{5}$ общей массы (истощение, зараза, эпидемии, малярия...), не говоря о погибающих во время главного момента праздника Ратхатры («выезд колесницы»). См.: W. W. Hunter. Orissa: <or the Vicissitudes of an Indian Province under Native and British Rule. Vol. 1. L., > 1872. В этом же труде (p. 132—136, 306—308) доказывається, что самоубийство совершенно чуждо праздникам в Пури. К этому же выводу приходит и Г. Г. Вилсон в своем труде (H. H. Wilson. Essays..., vol. 1, p. 155). Интересно, что праздник «выезда колесницы» совершенно повторяет процессию переноса зуба Будды, о чем говорит путешественник по Индии Фа-Сянь в V в. См.: J. Fergusson. History of Architecture <in all Countries from the Earliest Times to the Present Day>. Vol. II <L., 1867>, p. 590 <...>

⁷¹ Раньше относили создание этой пураны к 1045 г. н. э. (см. «Vishnu Purana». Transl. by H. H. Wilson. L., 1840, p. LXXII), но теперь считается почти доказанным, что она старше лет на 500 <...>

⁷² Один из них был кожевник, другой цирюльник, а наиболее знаменитый из учеников, как говорили, был сыном ткача.

⁷³ При его смерти, как говорит легенда, индусы и мусульмане заявили претензию на его труп, но когда сняли покров, то не нашли ничего, кроме груды цветов; индусы взяли половину себе и сожгли в Варанаси; мусульмане погребли другую половину около Горакхпура.

⁷⁴ По традиции врачи. В Бенгалии одна из высоких каст, следующая за раджпутами.

⁷⁵ О секте можно найти солидные данные в трудах: H. H. Wilson. Essays..., vol. 1; B. J. Ghosh. Chaitanya's Ethics. Calcutta, 1884; J. Sarkar. Chaitanya's Pilgrimages and Teachings. L., 1913.

⁷⁶ По неокришнаизму см.: J. N. Farquhar. Gita and Gospel <L.—Madras, 1906; J. N. Farquhar. Modern Religions Movements in India. N. Y., 1924, reprint. Delhi, 1967, p. 296—297>; B. Ch. Chatterji. Krishnacharitra. Calcutta, 1886 <...>; The Bhagavadgita <Transl. by> M. M. Chatterji. N. Y., 1887 <...>; Sh. K. Ghose. Lord Gauranga, <or Salvation for All (A Life of Krishna-Chaitanya)>. Vols. I—II. Calcutta, 1897.

⁷⁷ Таковы, например, секты картабхаджа в округах возле Калькутты или сатнами в Центральных Провинциях.

⁷⁸ Дюбуа лично наблюдал, как при исполнении коровой естественных надобностей или спешат подставить сосуд, или в лагу лоят в пригоршню; часть выпивают, частью моют лицо (J. A. Dubois. Hindu Manners..., I, p. 43).

⁷⁹ Фуллер говорит о жестокости возчиков к их животным, о небрежности поселян к умирающему от старости быку, смерть которого жадно ожидается воронами (J. B. Fuller. Studies of Indian Life and Sentiment. L., 1910, p. 169); «Махабхарата» не один раз говорит о тычках и битье коровы, если она не стоит спокойно во время дойки (V, 34; XII, 67).

⁸⁰ W. R. Lawrence. The Valley of Kashmir. L., 1895, p. 174 <—175, 295, 297>.

⁸¹ <Цит. по: E. Thurston. Ethnographic notes..., p. 283>.

⁸² <Там же, с. 285>.

⁸³ По народным приметам, видеть змею с разбитой головой предвещает большое несчастье.

⁸⁴ <J. A. Dubois. Hindu Manners..., p. 640>.

⁸⁵ Своеобразным примером превращения представляется случай в Барагаоне (Бихар), где поселяне приносят козлов в жертву Будде, превращенному ими в Рукмини (супругу Кришны), официальный культ которой также никогда не был кровавым <Archeological Survey of India. Annual Report for 1902/1903, Calcutta, 1915, p. 29. Цит. по: А. Барт. Религии Индии, с. 311>.

⁸⁶ Достаточно побывать несколько часов, как это выпало на долю пишущему эти строки, в преддверии Золотого храма в Варанаси (или в его внутренних покоях), чтобы наблюдать нервную картину экстаза, истерики, жестов, вскриков и бесчисленных исцелений. Храм Вишвешвара, т. е. храм владыки мира, носит название Золотого, вероятно, из-за своего позолоченного верха.

⁸⁷ «Ночь Шивы» — главное празднество и религиозная церемония у поклонников Шивы, дающие верующим искупление всех грехов, исполнение всех желаний при жизни, соединение с Шивой и конечное освобождение после смерти. Главные обряды: омовение утром и вечером, пост днем и поклонение линге в течение ночи. Среди обрядов интересен джапа — произношение шепотом имен Шивы, для чего служат четки (большие содержат 108 бусин, отвечающих каждой одному из главных имен Шивы). Знаменитые места празднования Шива-ратри — храмы Вайдьянатха (Бенгалия), Маликарджуны (Декан) и остров Элефанта <около Бомбея>.

⁸⁸ Ганг упоминается уже в «Ригведе» (X, 75, 5). Греки отчетливо выделили культ реки Ганга, настолько, очевидно, он был распространен (см.: Страбон XV, I, 69).

⁸⁹ Гуру нужно отличать от пурохиты, или фамильного жреца. Этот последний всегда брахман, является постоянной принадлежностью ортодоксальной (конечно, состоятельной) индусской семьи. Ему вверяется выполнение домашних обрядов, связанных с рождением, браком и смертью. Гуру же, обыкновенно, член какой-либо аскетической общины или ордена; он шепчет на ухо своему ученику, по достижении последним духовной зрелости, мантру или формулу, обеспечивающую ему благополучие и святость жизни, а в свои периодические посещения учеников он учит их правилам жизни, морали и элементарной религиозности.

⁹⁰ Они производят свое имя от «панч пир», т. е. пять святых. Некоторые исследователи думали даже культ связывать с пятью Пандавами, героями «Махабхараты», однако чаще всего в качестве основателя секты фигурирует Гази Мийян, предполагаемый племянник Махмуда Газневи, погибший за веру в Бахрайче (Ауд) в 1034 г. с четырьмя своими последователями. Вообще же список основоположников меняется от округа к округу и представляет знаменательную смесь мусульманских священных хроник, надстроенных над традициями анимизма. Так, одним из пяти святых иногда выступает Амина-сати, дух какой-то преданной вдовы, сожженной на костре супруга, или Бхайрон, который, по крайней мере по имени, представляет собою Шиву в одной из ужасных форм (Бхайрава, т. е. безжалостный) и, вероятно, является следом какого-либо местного бога, занесенного в индуизм.

⁹¹ Это обычное утверждение надо понимать с тою оговоркою, что и шииты признают неоспоримое значение как Корана, так и сунны, но ввиду их склонности предполагать, что Коран в своей первоначальной редакции содержал признание привилегий дома пророка, а в суннитской редакции Абу-Бекра и Омара оно было искажено дополнениями и пропусками, они теперь считают истинными лишь те предания, которые поддерживаются авторитетом членов семейства пророка.

⁹² Мусульманские государи и их приближенные (исключая прежнего аудского наваба) вообще — сунниты, но народная масса Хайдарабада и

Лакхнау крепко придерживается шиизма. Низам Хайдарабада не может присутствовать при публичном богослужении в главной мечети своей столицы из-за произносимых там еженедельно проклятий против захвативших власть халифов из дома Омейядов. Издевательство над изображением Омара в десятый день мухаррама празднуется в Лакхнау с особой торжественностью.

⁹³ Т. е. прежде всего исполнять во всей строгости повеления Корана: отделить известную часть доходов в пользу бедных, иметь строгий и справедливый суд, вести постоянную войну с неверными, воздерживаться от вина и всяких горячительных напитков, отказываться от всякого рода излишеств, от роскоши и курения табака и т. п.

⁹⁴ В сентябре 1920 г., после долгих препирательств с правительством, колледж был преобразован в Алигархский мусульманский университет.

⁹⁵ Намеки на это можно видеть, например, в труде Э. Фалькенгайна, начальника немецкого генерального штаба в 1914—1916 гг. Автор говорит о попытке... «поднять все мусульманское население мира против англичан» и о том, что «была установлена связь с Персией, Афганистаном, Индией, Северной Африкой (в переводе по ошибке стоит «Америкой». — А. С.) и Египтом» <Э. Фалькенгайн. Верховное командование. Пер. с нем. А. Е. Снесарева. М., 1923, с. 237>. В труде O'Leary De Lacy. Islam at the Cross Roads (L. <— N. Y., 1923, p. 158) говорится о попытке турецкого султана вызвать панисламистское движение (поднять джихад) совершенно определенно.

⁹⁶ В сессию 1925 г. (декабрь) Лига, заседая в Алигархе (в предшествующие годы она заседала обычно в том же городе, что и Национальный конгресс, и притом одновременно с ним), устами своего председателя Абдур Рахима взяла обособленную мусульманскую линию. «Индусы и мусульмане, — сказал он в своей руководящей речи, — являются разными народами, и жизнь их бок о бок в течение столетий не слила их в единую нацию». Председатель решительно осудил паниндусские движения шуддхи и сангатхан (см. далее в тексте) как угрозу мусульманству.

⁹⁷ Это было имя Будды в домашнем быту. Современники знали его как монаха-проповедника под именем Гаутамы или Шакьямуни («мудрец из рода Шакьев»). Позднейшему миру он известен под именем Будды, т. е. «пробудившегося», «познавшего».

⁹⁸ Шулавага V, 333. 1 <цит. по: Г. Ольденберг. Будда..., с. 170>.

⁹⁹ Довольно указать на Рис-Дэвидса, который повторяет эту мысль в разных своих введениях к диалогам Будды. Роберт Чалмерс подобным же образом толкует отношение Будды к касте (<R. Chalmers. The Madhura Sutta concerning caste. Buddhist views on caste>. — «Journal of the Royal Asiatic Society». 1894, p. 360—366).

¹⁰⁰ <Г. Ольденберг. Будда..., с. 149>.

¹⁰¹ В литературе мы можем натолкнуться на более суровую оценку отношения Будды к касте. Кеткар, например, признание Будды за борца против касты считает «варварским» (S. Ketkar. The History of Caste in India <Evidence of the laws of Manu on the social conditions of India during the Third Century A. D., interpreted and examined with an appendix on radical defects of ethnology. N. Y., 1909, p. 122>).

¹⁰² Для буддизма все эти вопросы излишни: «Возвышенный не открыл этого, ибо это не нужно для спасения, не нужно для благочестивой жизни, для отрешения от всего земного, для уничтожения желаний, для покоя, познания, просвещения, нирваны, — потому возвышенный и не открыл этого» <цит. по: Г. Ольденберг. Будда..., с. 304>.

¹⁰³ E. W. Hopkins. The Religions of India <Boston, 1885 (reprinted New Delhi, 1970, p. 309)>.

¹⁰⁴ Рис-Дэвидс <решительно утверждает, что буддизм отрицает душу. См.: Т. В. Рис-Дэвидс> Буддизм..., с. 21—22. Ольденберг также согласен, что буддизм отрицает существование души, но рекомендует не понимать этого в материальном смысле (<Г. Ольденберг. Будда..., с. 236). Йог Рамачарака (Рамачарака. Религии и тайные учения Востока <СПб., 1914>, с. 169—172) осуждает как индусских последователей враждебных

Будде систем, так и западных критиков за неосновательность обвинения его в «важном преступлении» отрицания существования души <...>

¹⁰⁵ Нирвана, т. е. в близком переводе «угасание» — одно из понятий в буддизме, «находящееся» едва ли не в большем ходу у нас в Европе, чем у самих буддистов. Южный катехизис определяет ее «как состояние, когда прекращается всякая перемена, где покой полный, отсутствуют желания, иллюзии и страдания, отменяется все, что в человеке есть физического. До достижения нирваны человек непрерывно возрождался, достигнув ее, он вновь не родится» <...> Макс Мюллер к этому дополняет: «Если мы просмотрим в „Дхаммападе“ все места, где говорится о нирване, нигде она не понимается как уничтожение, да и все указанные места стали бы непонятными при таком толковании». Рис-Дэвидс также говорит: «Я думаю, что, по мысли автора „Дхаммапады“, нирвана не означает уничтожение, отрицание существа, но угасание трех палящих огней (убиение в сердце человека похоти, злой воли и тупости)». Резюмируя, Олкотт говорит: «Нирвана для буддистов — не уничтожение, а полная власть духа над материей» <...> (см.: E. Burnouf. *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*. 2 ed. P., 1876, p. 17).

¹⁰⁶ <Г. Ольденберг. Будда..., с. 205>.

¹⁰⁷ «Будьте вашим собственным светочем,— говорил Будда незадолго пред смертью,— и вашим собственным прибежищем, не имейте никакого другого. Пусть истина будет вашим светочем и прибежищем». Отсюда определилась «троица» буддизма: Будда, <дхарма> (закон) и <сангха> (община). Исповедание этой троицы было выражено в трех членах буддийского символа веры: «Я верую в Будду... Я верую в <дхарму>... Я верую в <сангху>» <Г. Ольденберг. Будда..., с. 310—311>.

¹⁰⁸ К этому же периоду относятся крупнейшие постройки храмов, как, например, монастыри и ступы в Санчи и Бхархуте (Центральная Индия), которыми начинается история индийской архитектуры (см.: J. Fergusson. *History of Indian and Eastern Architecture* <L., 1891>, p. 47—50).

¹⁰⁹ Это довольно общепринятое мнение не разделяет Кон; он считает, что изображение Будды имеет своим происхождением чисто индийский источник, но Гандхара передала его на эллинистический вид (W. Cohn. *Indische Plastik...*, S. 29) <...>

¹¹⁰ L. Waddel. *The Buddhism of Tibet or Lamaism* <with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology, and its Relation to Indian Buddhism. Cambridge, 1895; 2nd ed., Cambridge, 1934, p. 10>.

¹¹¹ Это слово некоторые склонны были выводить из санскритского śrāvaka («служайший») — термин, определяющий у джайнов мирянина, а у буддистов — второй разряд монахов, живущих в монастырях.

¹¹² <H. Risley. *The People of India*. L.—Calcutta, 1915, p. 231—232>.

¹¹³ На Идаямперурском синоде (около Кочина) в 1599 г. Один из оригинальных приемов утеснения инаковерующих сводился к так называемой «епископской блокаде»: владея морем, португалцы не пропускали несторианских епископов из Персии. Этот прием прекратился с утратой португальцами господства на морях.

¹¹⁴ Например, де Нобили, особенно Беши, аббат Дюбуа. Вообще иезуиты оставили по себе богатую литературу, которая имеет исключительную ценность с точек зрения исторической, бытовой, историко-географической и т. д.

¹¹⁵ Это далеко от философско-пассивных воззрений Нанака, который определял бога как одно-единственное существо без времени, как создателя самодовлеющего, непостижимого и вечного, а жизнь человека называл «тенью от пролетающей птицы».

¹¹⁶ Сикхам запрещается идолопоклонство, но и в этом направлении они постепенно отошли от своих наставников, сближаясь с поклонниками Шивы — Вишну; они, как это уже подметил Сент-Илер, чтут «Ади-Грантх» как идола: украшают, кладут, поднимают, чистят, носят и т. п. См.: J. Barthelemy — Saint-Hilaire. *L'Inde Anglaise* <Son état actuel — son avenir. Précédé d'une introduction sur l'Angleterre et la Russie>. P., 1887, p. 372—373>. Более поздние сведения подтверждают это идолопоклонство перед священной книгой: «Грантх-Сахиб» («благородная книга») чтится как идол в золотом

храме Амритсара; жрецы одувают ее опахалом, народ несет ей цветы и совершает пред ней поклонны; ночью кладут ее спать, утром будят для поклонения. Фаркухар в сикхском монастыре в Канчипуре видел алтарь пред книгой, на котором регулярно совершались возжигания огня (J. N. Farquhar. *Modern Religious Movements...*, p. 338).

¹¹⁷ <См.: Н. Р. Гусева. Джайнизм. М., 1968>.

¹¹⁸ Молодой британский офицер показал одному из фанатичных джати воду под микроскопом, открыв бедному подвижнику, сколько он губит живых существ с каждым глотком воды. Несчастный был так поражен, что перестал пить всякую жидкость и умер от жажды.

¹¹⁹ Как и все секты, они внутренне довольно враждебны друг другу, что иногда проявляется совершенно неожиданно и, казалось бы, по пустому поводу. Например, по данным «Evening News of India», Bombay, May 5, 1927, при празднестве в знаменитом храме Кесаринатх в Бикхадео (Удайпур) между двумя сектами джайнизма произошла ссора из-за права поднятия флага над храмом; в результате оказалось 5 убитых и 160 раненых (15 серьезно) («The Times», May 6 <1927>).

¹²⁰ Вероятно, от этого периода в современном парсизме сохранились обычаи, взятые когда-то от индуизма, как, например, опоясание поясом мальчика по достижении им семи лет и омытие его коровьей мочой, вообще омовение ею утром, после сна, при родах или принятие внутрь «с целью очищения» (что у индусов применяется при возвращении в касту), браки малолетних и т. д. Вероятно, в это же время они оставили свой родной язык и усвоили язык гуджарати.

¹²¹ До этого времени жрецы не понимали <авестийского> и читали «Авесту» только в пехлевийском переводе, хотя и могли разбирать оригинальный <авестийский> алфавит. В настоящее время у парсов в Индии есть духовные семинарии, где будущие жрецы изучают <авестийский>, пехлеви и персидский. Ныне вышедший класс жрецов (дастуры) хорошо знает свою религию и отличается ученостью; средние жрецы (мобеды) и низшие (гербады) по-старому невежественны.

¹²² D. F. Karaka. *History of the Parsis, <Including Their Manners, Customs, Religion, and Present Position>.* Vol. 1. L., 1884, p. 123 <цит. по: J. N. Farquhar. *Modern Religious Movements...*, p. 86>.

¹²³ <A. Lyall. *Asiatic Studies...*, p. 119>.

¹²⁴ <А. Барт. Религии Индии, с. 335>.

¹²⁵ По свидетельству близких к Кешобу лиц, он умер христианином. Кешоб был сильным врагом ранних браков, запрета вдовам вступать в брак, врагом касты. Он даже выпросил у правительства (1872 г.) санкцию на особую церемонию брака для своей церкви. Все его влияние оборвалось, когда он согласился отдать свою дочь за наследника престола туземного княжества Куч-Бехар: жених и невеста были дети, брачный ритуал, хотя при отсутствующем отце невесты и ее самой, но при женихе, был выполнен по всем правилам индуизма. Событие вызвало бурю в Бенгалии.

¹²⁶ <А. Барт. Религии Индии, с. 336. О реформации в индуизме см. также: Р. Б. Рыбаков. Основные черты буржуазной реформации индуизма.— Религии и атеизм в Индии. М., 1973>.

¹²⁷ <О религиях Индии см. также: Н. Р. Гусева. Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., 1977; Л. С. Васильев. Культурно-религиозные традиции стран Востока. Учебное пособие. М., 1976; Г. Ф. Ильин. Религии древней Индии. М., 1959; Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Ф. И. Щербатского. М., 1972; Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973; Религии и атеизм в Индии. М., 1973>.

Касты Индии

¹ Характерно, что даже в крупных трудах, касающихся этнографии, часто опускается совершенно <описание> их под углом зрения касты или касто-

вых пережитков. Ф. Ратцель в своем двухтомном труде в двух лишь случаях отчетливо говорит о кастах (Индия и Южная Аравия) и оба раза довольно небрежно (Ф. Ратцель. Народоведение. <Т. II. СПб., 1900—1901, с. 466, 638—642>). Такую же небрежность мы найдем в более новых трудах по этнографии (см., например: G. Buschan. Illustrierte Völkerkunde. Bd. II. Stuttgart, 1923, S. 491—493, 504—505, 524, 664, 668) <...>

² Sh. Ketkar. The History of Caste in India. <Evidence of the Laws of Manu on the Social Conditions of India during the Third Century A. D., Interpreted and Examined with an Appendix on Radical Defects of Ethnology> N. Y., 1909, <р. 1—7>.

³ Далее автор говорит о цели своего писания: набросать метод изучения касты, изучить прошлое касты и установить способы ее видоизменения.

⁴ Почтенный автор понимает, вероятно, британских статистиков, которым, действительно, в вопросе о касте была довольно чужда историческая перспектива, но в своем общем утверждении он едва ли прав. Вспомним хотя бы имена Сенара, Хауга, Керна или Кейта.

⁵ Автор упускает из виду, может быть, наиболее сильного и закоренелого, равновооруженного врага касты, а именно ряд социально-религиозных течений, пережитых Индией, как, например, явление религиозных бардов Юга Индии, кабиризм и др.

⁶ Махараы — трехмиллионная низкая каста, живущая в Бомбее, в Центральном Провинциях и Хайдарабаде.

⁷ Чтобы пояснить, на что намекает автор, приведем слова Ману по поводу «исключения»: <«Они,— с которыми никто не должен есть, приносить жертвы, читать [священные тексты], вступать в брак,— пусть бродят по земле, презренные, лишенные всякой дхармы. Так, заклеянные, должны быть покинуты родственниками по отцу и матери и лишены сострадания и приветов: таково предписание Ману»> (Ману IX, 238—239).

⁸ В некоторых местах Юга Индии, например, женщины низкой касты не смеют закрывать грудь, что является признаком их положения.

⁹ Тут будет иметь место даже целый цикл манер и приличий, которые должны быть усвоены и выполняемы членами касты в зависимости от пола, возраста, общественного положения и т. д.

¹⁰ С. Лоу так излагает эту сторону касты: «Каста обеспечивает каждому его положение, его карьеру, его занятия, круг его друзей. Она с самого начала делает его членом организованного целого; она гарантирует его в течение всей его жизни от социальной зависти и неудовлетворенности; она дает ему товарищескую связь и чувство солидарности со всеми, находящимися в таком же положении, как и он. Для индуса кастовая организация есть его клуб, его профессиональный союз, организация, дающая ему средства к жизни, его благотворительное общество. Трудно себе представить индуса без касты» (S. J. M. Low. A Vision of India <as Seen during the Tour of the Prince and Princess of Wales. L.,> 1906, p. 263).

¹¹ Мы находим его в иудаизме, христианстве, исламе, индуизме и т. д. Ману так характеризует этот случай: <«Кто, находясь в опасности для жизни, ест пищу, [принимаемую] от кого попало, не пятнается грехом, как небо грязью» (X, 104). Далее следуют примеры об Аджигарте, который, мучимый голодом, хотел убить сына, о Вамадеве, хотевшем при таких же условиях есть мясо собаки, или о Вишвамित्रе, готовом съесть ляжку собаки, полученную из рук чандала <...> (См. также: Библия, Второзаконие XXIII, 25; Первая книга Царств, XXI, 6; Евангелие, Матф., XII, 1—7; Марк, II, 23—25; Лук., VI, 1—3; Коран VI, 146; XVI, 116).

¹² Не нужно с этим путать тех случаев, когда представители высоких каст знакомы массе или лично, или ясными признаками, например при служениях в храмах, на ярмарках, в небольших деревнях, даже во время путешествий... Тогда выполняется внешнее изолирование: брахманов, например, будут сторониться, рассыпаясь от них в стороны... По выражению наблюдателей, «массу, словно бурей, относит от брахманов».

¹³ По поводу брака Рисли выражается так: <«Мысль о том, что любой нормальный индус мог бы захотеть жениться вне своей касты, показалась

бы им абсурдной и недостойной обсуждения. До тех пор пока люди так думают, каста сохранится, что бы ни говорили филантропы» > (H. Risley. *The People of India*. L.—Calcutta, 1915, p. 280—281).

¹⁴ В Южной Индии старшина деревни часто бывает столь низкой касты, что не смеет входить в хижины некоторых из своих подчиненных; когда же он собирает на совещание свой штаб, он помещает представителей его на почетное место, а сам садится в сторонку и подальше... на голую землю.

¹⁵ <Sh. Ketkar. *The History of Caste...*, p. 19—26>.

¹⁶ Священные книги индусов различают восемь форм законного брака <см.: Артхашастра III, 2; Ману III, 20—34>.

¹⁷ <Титул главы маратхского государства в XVIII—начале XIX в.>.

¹⁸ История слова «каста» довольно обстоятельно изложена у J. A. Murray <A New English> Dictionary on Historical Principles <Vol. II. Oxford, 1888, p. 160>).

¹⁹ A Voyage to South-America <Undertaken by J. Juan and A. De Ulloa. Transl. from the Original Spanish... by J. Adams>. I, 1; IV, 29 <L.>, 1772.

²⁰ Может быть, впервые слово встречается около 1555 г. (См.: Fardle Facions II.1.118).

²¹ Эти слова цитирует Г. Юл в своей статье о касте, помещенной в «Хобсон-Джобсоне» (H. Yule and A. C. Burnell. *Hobson-Jobson: Being a Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*. L., 1886; 2nd ed. L., 1903 <p. 171>).

²² Это слово в европейском обиходе применяется значительно шире для обозначения наследственных классов Европы (см., например: A. Tennyson <Poems. Vol. I. L., 1908, p. 187—190>) или, например, для обозначения различных классов общественных насекомых (Ch. Darwin. *The Origin of Species* <L., 1873, p. 35—36, 230; Ш. Летурно. Эволюция рабства. М., 1897, с. 5, 7, 8>).

²³ Махарана Удайпура, первый из князей Раджпутаны, свое право на первенство основывает на том, «что в его крови нет ни капли посторонней (крови)».

²⁴ E. Senart. *Les Castes dans l'Inde. Les faits et le system*. P., 1896, p. 23.

²⁵ J. C. Nesfield. *Brief View of the Caste System of the North-Western Provinces and Oudh* <Together with an Examination of the Names and Figures Shown in the Census Report, 1882>. Allahabad, 1885 <цит. по: Sh. Ketkar. *The History of Caste...*, p. 14>.

²⁶ В таком же роде определение Шамашастри: «Каста представляет собою социальную изолированность в смысле еды и брака... Рождение и обряды — второстепенны» (R. Shamasastry. *The Evolution of Caste*. Madras, 1916, p. 13 <цит. по: V. A. Smith. *Oxford History of India*. Oxford, 1920, p. 34>).

²⁷ Что каста может соединить богача и бедняка, профессора и земледельца, на это часто напевают туземные исследователи касты, подчеркивая ее достоинства как объединяющего начала.

²⁸ H. H. Risley. *The People of India*, p. 68; он же. *Caste, Tribe and Race*—Census of India, 1901 <vol. I. Calcutta, 1903, p. 517>.

²⁹ Это понятие очень условно: есть касты, которые не могут жениться вне пятнадцати семейств.

³⁰ По словам наблюдателей (в том числе, например, и Шейэ), индус с более легким сердцем выслушает постановление имперского суда о ссылке на Андаманы, чем сравнительно легкое наказание своей кастовой общины.

³¹ <Sh. Ketkar. *The History of Caste...*, p. 15>. Обычно более широкая группа называется кастой, а ее подразделения — подкастами; так, например, говоря о маратхском брахмане и конканском брахмане, мы группу первых называли бы кастой, вторых — подкасткой. Но маратхские брахманы, в свою очередь, могли бы быть названы подкасткой южных <...> брахманов. Можно всякую кастовую группировку называть вообще кастой с прибавлением слов: «малая», «главная», «крупная» и т. д. Слово «подкаста» будет

уместным, когда она рассматривается в перспективе ее зависимости от какой-то другой, в которую она входит как часть или вид.

³² Гуру Прошад Сен (См.: *The Calcutta Review*, 1890 <July>, p. 49), устанавливая основные черты касты, т. е. такие, нарушения которых «влечет роковые последствия», совершенно выбрасывает профессию, так как «душа касты в ином».

³³ Вопрос о количестве каст в Индии, так же как и вопрос о иероглифах Китая, видимо, разрешим лишь предположительно. Шерринг, один из наиболее тщательных исследователей касты, насчитывал 1886 одних лишь «брахманских племен» (M. A. Sherring. *Hindu Tribes and Castes: <Together with an Account of the Mahomedan Tribes of the North-West Frontier and of the Aboriginal Tribes of the Central Provinces>*. Vol. II. Calcutta, 1879, p. XXII—XLVI). Д-р Вилсон (из Бомбея) успел написать до своей смерти двухтомный труд о касте (J. Wilson. *Indian Caste*. <Bombay—Edinburgh—L., 1877>) в 678 страниц, но он в нем не кончил даже анализа только одной брахманской касты.

³⁴ После того как раджпуты проиграли свои политические позиции перед мусульманами на протяжении X—XV столетий, многие из них разбрелись по разным углам Индии в качестве авантюристов, начальников отрядов, специалистов военного дела и т. д. Отсюда стремление объявить себя раджпутам часто имело под собой значительное историческое основание.

³⁵ Их насчитывается свыше 2 млн., они по большей части земельные собственники или арендаторы.

³⁶ Легенда, повествуемая в пуранах и «Махабхарате» об избииении Парашурамой («Рамой с топором»), шестым воплощением Вишну, кшатриев и о восстановлении привилегированного положения брахманов.

³⁷ Более мелкие подразделения касты, в пределах которых строго воспрещаются брачные сношения. Раджбанси еще не умеют выполнять эти условия. Для примера более мелких подразделений касты укажем на мала — низкую касту Юга, которая делится на группы (секции), каждая группа на кланы (готра) и каждый клан на «родства» (название дома). Каста и группы — эндогамны, готра и «родство» — экзогамны (S. Nicholson. <Social Organization of the Malas — an Outcaste Indian People>. — *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, <January—June>, 1926, vol. 56, p. 91—103).

³⁸ Племенных богов они обыкновенно передают женщинам; может быть, правильнее сказать, что женщины как элемент более консервативный сами дольше держатся своих старых богов; так, например, они часто еще призывают своих языческих жрецов (ляйя); среди них же и до сих пор удерживался язык мунда. Упомянутый консерватизм женщин в области религии хорошо подметил Дюранд, исследователь Дардистана (см.: A. Dugand. *The Making of a Frontier* <L., 1899, p. 214—215>; русск. пер. А. Дюранд. *Созидание границы*. СПб., 1905, с. 195). А. Н. Самойлович, известный тюрколог, говорил мне об открытии им летом 1927 г. в Алтае «бабьего языка», что как проявление того же консерватизма я считаю естественным.

³⁹ Census of India, 1901. Bengal, <Calcutta, 1903, p. 217>. — Относительно функциональных каст нужно заметить, что их внутренняя власть (панчатты) является более сильной, чем у других. Она дирижует и ставками, причем с большей отчетливостью, но лишь в узких территориальных пределах данной власти, т. е. на небольшом количестве квадратных километров (A. Yusuf-Ali. *Life and Labour <of the People of India. L., 1907>*, p. 324—325). Хантер называл эти касты «тред-юнионами», а Роджерс — «компаниями соединенного труда». Это — своего рода профессиональные союзы, и они заслуживают большого внимания.

⁴⁰ Профессии брахманов исключительно разнообразны и всегда вызывали к себе большой интерес (см.: W. W. Hunter. *Orissa*. Vol. I, p. 239; D. Ibbetson. *Report <on the Census> of the Panjab <taken on the 17th February, 1881. Vol. I>*. Calcutta, 1883 <p. 279—281>; H. M. Elliot. *Memoirs on the History, Folklore and Distribution of> Races of the North-Western Provinces of India*. Vol. I <L., 1869>, p. 94; J. A. Dubois. <Hindu

Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1906, p. 288—295>; J. C. Nesfield. Brief View..., para 133 ff.) Были среди них даже профессиональные воры (санаурия в Бунделкханде).

⁴¹ Census of India, 1901. Bengal <p. 524>.

⁴² Исследователи Индии в вопросе о единстве ее народа резко делятся на два лагеря. Англо-индийцы и официальный мир англичан в Индии не находят в Индии нации, а лишь пестрый конгломерат различных народных групп (J. Strachey. India <its Administration and Progress. L., 1903>; A. Lyall. Asiatic Studies, <Religious and Social. L., 1884, p. 153>; J. R. Seeley. The Expansion of England <Two Courses of Lectures. Leipzig, 1906, p. 79—80, 88, 90—91>) или, как говорил Ленсдаун, «землю многих стран» (<цит. по:> L. Fraser. India under Curson and After. <L., 1911>, p. 153). К ним примыкают часто, по их научным увлечениям, филологи и антропологи (например, Рисли), но представители национальных течений, а также значительная группа англичан — Каннингем, Дигби, Несфилд, Анни Безант и др. — видят во внешне разрозненной народной массе Индии единый народ, связанный прошлым, религией, бытовыми сторонами, психологическим сходством и т. д.

⁴³ <Census of India, 1901, vol. VI. Bombay, Calcutta, 1902>.

⁴⁴ Чаще всего разумеется употребление мяса, вина, дозволение вдовам второго брака и т. п.

⁴⁵ Основатели маратхских государств были люди простого происхождения. Например, предки Синдхи (властителя Гвалиура) и Холкара (властителя Индура) были люди «низкого происхождения», по выражению историка В. Смита (<V. A. Smith. The Oxford History of India. Oxford, 1920>, p. 458). М. Элфинстон говорит, что вожди маратхов «все были шудры» (<M. Elphinstone. The History of India. The Hindu and Mahomedan Periods. L., 1857, p. 540>).

⁴⁶ В отдельных <отчетах о переписях> по провинциям, а также в газеттирах, описывающих провинции, можно найти исчерпывающую полноту описания каст, причем часто в непосредственном, сыром виде.

⁴⁷ У белуджей можно лишь с натяжкой усмотреть наличность касты (Census of India, 1901, Baluchistan <Calcutta, 1902>), а Бирма настолько далека от этого института, что на бирманском языке нет даже слова для обозначения касты (Census of India, 1901 <Vol. XII>, Burma <pt I. Rangoon, 1902, p. 107, 109>).

⁴⁸ При труде Н. Рисли (The People of India <p. 335—343>) имеются схемы географического распределения 36 каст. Из этих схем видно, что из каст наиболее территориально определенными являются касты <этнические> (бхили, маратхи, санталы) и касты низкие или оскверняющие (паси, палли, парии, намашудра); наиболее географически разбросаны касты: брахманов, ахиров, чамаров, кумхаров, раджуотов и телл.

⁴⁹ Это подтверждается часто встречаемой легендой, что какой-то раджа, дав обет накормить установленное число брахманов, не нашел нужного количества и вынужден был дополнить тем материалом, который был под рукой. В народных поговорках сохранилось пренебрежение или насмешка над этими «черными», или «фабрикованными», брахманами. Например: «черный брахман, светлый шудра, женщина с бородой — все трое противны природе», или: «не переходите реку с черным брахманом или светлым чамаром», или: «не верь ни черному брахману, ни светлому холя» <член неприкасаемой касты в Майсуре>.

⁵⁰ Так, по таблице кастового преимущества, приложенной к рапорту по Кочину, кайяр может осквернить члена высшей касты, лишь прикоснувшись к нему; каммаланы осквернят его с расстояния в 24 фута, ижуваны — с 36 футов, пулапаны, или черуманы (земледельцы), — с 48 футов, а нечестивые параяны оскверняют уже с 64 футов. Ср. данные Э. Реклю, приведенные выше <E. Reclus. Nouvelle géographie universelle. T. VIII, p. 669>.

⁵¹ Н. Рисли. The People of India, p. 116—121. — Идея группировать касты, пользуясь общественным мнением и рядом признаков, перечисленных выше, была набросана Рисли задолго до переписи 1901 г., но по отношению к Бенгалии была проведена Гейтом во время этой переписи, после внима-

тельного исследования <со стороны> местных комитетов. Другие способы классификации каст, как, например, проведенная в переписи 1891 г. (она была предложена Иббетсоном) на основании социального положения представителей каст, вызвали целый переполох и ряд возмущений населения.

⁵² Еще пример: в глухих округах, где для ношения паланкина можно было найти только дравидийских бхуйя, последние были подняты до достоинства касты, дающей воду высоким кастам, дабы дваждырожденный путешественник мог утолить свою жажду, не покидая паланкина.

⁵³ H. Risley. *The People of India*, p. 117—118.

⁵⁴ Некоторые из них объяснили полковнику Далтону, что считать священным какое-нибудь животное — дело хорошее, а собака полезна, пока жива, хотя и не особенно вкусна, когда издохнет (E. T. Dalton. *Descriptive Ethnology of Bengal*. <Calcutta> 1872, p. 327).

⁵⁵ <V. A. Smith. *The Oxford History...*, p. 37>.

⁵⁶ Нельзя забывать, что эти «ящики» — величина очень условная, от 10 млн. с лишним брахманов или чамаров, до «ящика», состоящего только из двух человек, как утверждает Реклю, опираясь на работу Нельсона: <«Всякое занятие, как бы мало народа им ни занималось, ведет к возникновению законченной, четко отграниченной, касты; есть такие, которые состоят только из двух индивидов» (J. H. Nelson. *Madura Country*, <A Manual Compiled by Order of the Madras Government. Madras 1868>, цит. по: E. Reclus. *Nouvelle...*, t. VIII, p. 666)>.

⁵⁷ Как пример такого индифферентизма часто приводят хорошо известную на Севере поговорку: «Прошлый год я был джулаха (ткач), в этом году я шейх, а в следующем, если поднимутся цены, я сделаюсь сайидом»; по поводу этой поговорки статистик Гейт внес поправку, что в действительности повышение не идет так скоро, как в пословице.

⁵⁸ А. Юсуф-Али, близко знающий Пенджаб, группы джулаха и дунья называет функциональными кастами (A. Yusuf-Ali. *Life and Labour...*, p. 326; см. также: «*The Calcutta Review*», July, 1890, p. 57); <E. Senart. *Les Castes...*, p. 28>.

⁵⁹ См., например: Ф. Ратцель. *Народоведение*. Т. II, с. 466, 638—642; <G. Buschan>. *Illustrierte Völkerkunde*. Bd. II, s. 490—493, 504—505, 524, 664, 668, 675. <Данное замечание автора, несомненно, устарело. Помимо зарубежных появилось несколько советских работ, исследующих, например, возникновение каст в Африке. См.: Ю. М. Кобищанов. *Африканские феодальные общества: воспроизводство и неравномерность развития*. — Африка: возникновение отсталости и пути развития. М., 1974, с. 132—172; Община в Африке: проблемы типологии. М., 1978, с. 190—196, 209—214. Эти и последующие замечания автора об уровне изучения каст тем не менее важны для понимания исторической ситуации в то время, когда писалась книга>.

⁶⁰ «Махабхарата» и «Рамаяна» говорят о касте как о древнем учреждении, а зерна этих эпосов, особенно второго, ко времени Александра Македонского были, конечно, налицо. Для суждения о касте времен Александра Македонского см.: Страбон. *География* XV, 1, 39—41, 46—49; McCrindle. *Ancient India, as Described in Classical Literature* <Westminster>, 1901. В буддийских джатаках, соответствующих по времени нашествию Александра Македонского, находим также следы касты.

⁶¹ Цит. по: Г. Ольденберг. Будда, его жизнь, учение и община <М., 1898, с. 148>.

⁶² См.: *The Sacred Books of the East*. Vol. II. Oxford, 1879 <p. XLIII>.

⁶³ Вывод Бюлера. К такому же заключению, но по другим данным приходил и проф. А. Ф. Штенцлер («*Gründriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*». Bd. II, S. 5). В книге мы находим еще явные следы общинного брака (институт широкого левирата, распространяемый не только на деверя, но и на целый круг людей той же касты); женщина, совершившая аборт, становится внекастовой и т. д. <Гаутама XXI, 9>.

⁶⁴ V. A. Smith. *The Oxford History...*, p. 34; L. Figuiet. *Les Races humaines*. P., 1872, p. 378.

⁶⁵ Имеется несколько текстов Ману, причем все издания, как европей-

ские, так и индийские, воспроизводят текст комментатора Куллуки, за исключением работы проф. Йолли, который составил текст независимо от Куллуки, пользуясь комментариями Медхатитхи (IX в.), Говиндараджи (XI—XV вв.), Нараяны (XV в.) и др. <Основные издания текста: *Mānava-Dharma-Sāstra*; or the *Institutes of Menu*. Ed. by G. C. Haughton. Sanscrit Text (transl. by Sir W. Jones). Vols I—II. L., 1825; Idem., Madras, 1863; *Manava-Dharma-Sastra*. Loi de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens; traduites du Sanscrit et accompagnées de notes explicatives, par A. L. Deslongchamps. P., 1833; Idem., P., 1903; Idem., P., 1909; *Mānava-Dharma-Sāstra*. The Code of Manu. Original Sanscrit Text, critically edited by J. Jolly. L., Edinburgh, 1887; *Mānava-Dharma Sāstra* (*Institutes of Manu*) with the Commentaries of Medhātithi, Sarvajnanārāyaṇa, Kūllūka, Rāghavānanda, Nandana and Rāmachandra. Vols. I—III. Bombay, 1886; *The Manusmṛiti*, with the Commentary *Manvarthamuktāvali* of Kullūka, ed. by N. R. Achārya Kāvya-tirtha. Bombay, 1946.

Переводы Ману кроме упомянутых выше: *Institutes of Hindu Law*: or the Ordinances of Menu, According to the Gloss of Cullūka, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, transl. by W. Jones. Calcutta, 1794; *The Ordinances of Manu*, transl. by A. C. Burnell, completed and ed. by E. W. Hopkins <L., Edinburgh> 1884; *The Laws of Manu*, transl. with Extracts from Seven Commentaries by G. Bühler. Oxford, 1886 («The Sacred Books of the East», vol. 25); *Законы Ману*. Пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М., 1960>.

Наиболее интересные законники, вышедшие позднее Ману, — Яджнавалкья и Нарада <см.: *Yājñavalkya's Gezezbuch*. Sanscrit und Deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. B., L., 1849; «*Yājñavalkyasmṛiti* or the *Institutes of Yājñavalkya* with the Commentary *Mitāksara* of Vijñāneśhvara, Bombay, 1892; *The Institutes of Nārada* Together with Copious Extracts from the *Nārada-bhāṣya* of Asahāya and Other Standard Commentaries, ed. by J. Jolly. Calcutta, 1885; *Nārādīya Dharmasāstra* or the *Institutes of Nārada*. Transl. by J. Jolly. L., 1876>.

⁶⁶ «Дхарма» имеет много оттенков значения: закон, правило, мораль, справедливость и больше всего — долг. В литературе буддизма слово дхарма (*dhamma*) кроме этого фигурировало как понятие философского смысла. В брахманской литературе слово понималось широко, что лучше видно из такого деления: 1) ачара-дхарма (обычай и ритуалы); 2) вьявахара-дхарма (или собственно закон) и 3) праяшчитта-дхарма (правила об искуплениях и наказаниях).

⁶⁷ В старой литературе (например: A. Kaegi. *The Rigveda*: <The Oldest Literature of the Indians. Authorized Translation, with Additions to the Notes by R. Arrowsmith. Boston, 1886, p. 8>) приводилась разница между дхармасутрами, или древнейшими индийскими законниками, относящимися еще к ведической литературе (написанные стихами вперемежку с прозой краткие афористические правила, в которых право еще тесно связано с религией и культурой), и дхармашастрами, написанными после начала нашей эры <как правило, стихами>; в них право и обычай развились уже в особую самостоятельную отрасль знаний. В наши дни, после более внимательного изучения вопроса, нет особой необходимости в подобном подразделении. Перед нами длинный ряд индийских законников, претерпевавших ряд улучшений и уточнений, но не теряющих прочной органической связи между отдельными звеньями. Дхармасутры почти все изданы и переведены, но еще мало изучены <*The Institutes of Vishnu*. transl. by J. Jolly.— *The Sacred books of the East*. Vol. 7. Oxford, 1880; *The Sacred Laws of the Aryas as Taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhāyana*, 2 pt transl. by G. Bühler.— *The Sacred Books of the East*, vol. 2, 14. Oxford, 1882; *The Baudhāyanadharmasāstra*, ed. by E. Hultzsch. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Bd 8. Leipzig, 1884.

⁶⁸ *The Ordinances of Manu* <L., Edinburgh>, 1884.

⁶⁹ Кеткар не высказывает своего определенного суждения, что могло бы означать это слово <...> но он категорически отрицает за словами «арья-

варна» и «шудра-варна» какой-либо этнический смысл <см.: Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 77—78>. Надо заметить, что ко многим суждениям Кеткара, слабо замаскированного маратхского брахмана, нужно относиться с осмотрительностью<...> Шамашастри говорит, что слова «брахманы», «кшатрии», «вайшьи» и «шудры» в добуддийском периоде скорее означали классы, чем касты, а название «варна», может быть, произошло от цвета одежды: белой — для брахманов, красной — для кшатриев, желтой — для вайшьев и черной — для шудр (R. Shamasastry. The Evolution..., p. 13, 44; <цит. по: V. A. Smith. The Oxford history..., p. 36>). В. А. Смит говорит, что слово «варна» скорее надо бы переводить словом «класс» или «разряд», или другим, им подобным, но не словом «каста» <Ibid>.

⁷⁰ В философии ньяя и вайшешика слово «джати» понимается как вид, примерно в смысле Дарвина (species) <Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 77>.

⁷¹ Он смешивает понятия лишь в одном случае (Ману X, 31), так что, может быть, перед нами просто ошибка или опечатка.

⁷² Кеткар приводит интересную легенду, <бытующую> среди маратхов о происхождении парсов как продукта выхода замуж брахманки за махара (батраки Декана) <Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 85—86>.

⁷³ Ману X, 43—45.

⁷⁴ Утверждение Рис-Дэвидса (T. W. Rhys-Davids. Buddhist India <L., 1911>, ch. IV) о наивысшем социальном положении кшатриев как основанное исключительно на буддийских источниках (джатаках) давно вызывало сомнения.

⁷⁵ Ману IX, 329.

⁷⁶ Ф. Ленорман (Руководство к древней истории Востока до персидских войн. Т. II, <вып. 3. Индийцы. Киев, 1879, с. 317—318>) упоминает о кушитских племенах, вошедших в Индию за дравидийской волной и принесших с собой высокую культуру Халдеи и южной Аравии; эти кушиты, или нарики (теперь найяры), были первым народом, на который наткнулись арии и на который они произвели впечатление степных варваров. В «Махабхарате» упоминается удивление вторгшихся ариев перед роскошью жизни и промышленной деятельностью кушитов. Догадка Ленормана об этике народов, встреченных в Индии ариями, сомнительна и вообще требует подтверждений, но их более высокая культура по сравнению с ариями едва ли оспорима<...>

⁷⁷ Как упоминает Летурно, у древних ариев земледелие было подчинено скотоводству. При жертвоприношениях испрашивается обильная жатва, но гораздо чаще красивые коровы или многочисленные стада. Ману говорит, что пока вайшья не отказывается от скотоводства, другие не должны им заниматься (Ману IX, 328). Он же упоминает, что хотя некоторые считают земледелие прекрасным делом, но оно порицается добродетельными людьми (плуг, разрезая землю, разрезает живые существа) (Ману X, 84).

⁷⁸ Автор предупреждает брахманов высокого толка не селиться в той стране, где правители — шудры (Ману IV, 61).

⁷⁹ Ману XI, 34.

⁸⁰ Ману IX, 179.

⁸¹ Утверждение Кеткара, что все сводилось к принятию одними таинств посвящения, а другими нет <Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 96—97>, почти не заслуживает внимания по своей наивности. В этом подходе сказывается все брахманское нутро внешне хотя бы значительно европеизированного автора.

⁸² Ману X, 32—39.

⁸³ Ману X, 47—49.

⁸⁴ А па патра — лицо столь нечистое, что прикосновение его к сосуду делало последний нечистым: сосуд должен был быть разбит, дабы им никогда не воспользовался арий.

⁸⁵ Ману X, 51—56. Чамары, дома, махары, дхеды, парии и т. п. и поныне живут согласно этим правилам. Это отражается и в народных поговорах, например: «Махар приносит своему богу рваные одеяла, и куклами у его ребенка служат кости».

⁸⁶ Ману VII, 42.

⁸⁷ Ману X, 64.

⁸⁸ Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 107—108.

⁸⁹ Генеалогические учеты в Европе, мнемонически хранимые в виде списков, родословных деревьев и т. д., или традиции у степняков (киргизов, монголов) восходят в глубь времен за много поколений. Относительно индийского «дворянства» можно сослаться на слова Ж. А. Дюбуа: <«Индиец хорошей касты, не имеющий никакого титула и без ссылки на генеалогические таблицы, может уверенно и неоспоримо претендовать на то, что происхождение его благородства относится к периоду за две тысячи лет назад»> (J. A. Dubois. Hindu Manners..., p. 34).

⁹⁰ Этой идеей чистоты крови проникнуты все сборники дхармы, и чем они старше, тем это выступает ярче. Например, как у древних евреев, жена умершего может «восстановить семья мужа, воспользовавшись его братом» (Гаутама XVIII, 4; Апастамба II, 2—3, 10, 27; Ману IX, 59—60), или такая фраза: «Мужья... следите за женами и бойтесь семени иностранца, старательно следите за рождением ваших детей, чтобы семья чужестранца не попало в вашу семью» (Гаутама XVIII, 9) и т. д.

⁹¹ Ману VIII, 88.

⁹² Принцип является непреложным и теперь в Индии. Женщина-брахманка, живущая в качестве содержанки брахмана, не будет так осуждаться и выбрасываться из общества, как брахманка, вышедшая замуж за шудру. Нечто подобное видим в Соединенных Штатах: белая женщина, вышедшая замуж за негра, будет осуждена гораздо более сурово, чем женщина, сделавшаяся проституткой.

⁹³ Наказания разные: <понижение статуса до уровня> шудр, потеря брахманства и наказание адом, потеря искупления, неприглашение на поминки и т. д. Одна из шлок гласит: <«Для целующего шудрянку, для оскверненного [ее] дыханием, а также для породившего от нее потомство не предписывается искупления»> (Ману III, 19).

⁹⁴ Сравни еврейское законодательство (Левит XX, 10 или Второзаконие XXII, 20—22), наказующее мужа или жену, совершивших блуд, смертью, а мужчину и обрученную девицу побиением камнями.

⁹⁵ Ману VIII, 364, 366.

⁹⁶ Ману VIII, 374, 376—377.

⁹⁷ Это подмечает и Кеткар: <«К прелюбодеянию относятся менее строго, чем к нарушению супружеской верности, потому, что нарушение верности скорее может вызвать смещение варны, чем прелюбодеяние»> (Sh. Ketkar. The History of Caste..., p. 154).

⁹⁸ Это же подтверждают обстоятельные исследования Фика о структуре общества в Бихаре и восточной части Соединенных Провинций во времена Будды: традиционная иерархия четырех каст, как и теперь, не имела ясного и определенного существования; шудр, в частности, не было и следа: как и ныне, население Индии делилось на разные и гетерогенные группы, не так, по-видимому, строго и однообразно эндогамные, как современные касты, развивающиеся по тем же рельсам, как и последние. Фик основал свою работу главным образом на джатаках <...> (R. Fick. Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit <Kiel>, 1897; см. также: T. W. Rhys-Davids. Buddhist India <p. 59—60; C. F. Rhys-Davids. Notes on Early Economic Conditions in Northern India>.—«Journal of the Royal Asiatic Society», 1901 <p. 859—888>).

⁹⁹ Как, например, Рамананд, Чайтанья (вербовали себе людей всякого происхождения, преимущественно из низших каст) или Нанак (его слова: «бог не спросит его рождения, он спросит, что человек сделал») и т. д.

¹⁰⁰ Ch. E. Gover. The Folk-Songs of Southern India. <Madras, 1871 2nd ed. Madras, 1959, p. 269>.

¹⁰¹ Например, Шерринг, автор трехтомного труда о кастах (См.: M. A. Sherring. Hindu Tribes and Castes <Vol. III. Calcutta, 1881, p. 217—245>) или Шредер (L. Schroeder. Indiens Literatur und Cul-

tur <in Historischer Entwicklung. Leipzig>, 1887, S. 152, 410). Их Сенар называет традиционалистами <E. Senart. Les Castes..., p. 179>.

¹⁰² F. Spiegel. Eranische Alterthumskunde. Bd. III. Leipzig, 1878, S. 547—670.— Интересно с этим сблизить легенды классических народов, которые предписывали законодателям (Нуме Помпилию, Кекропсу и Солону) деление народа также на четыре части. Заметим, что идея заимствования у персов, принадлежащая Рисли, не разделяется некоторыми авторитетами (См.: A. A. Macdonell, A. B. Keith. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. II. L., 1912, p. 270 <reprint. L., 1958, p. 270>).

¹⁰³ Если принять во внимание высокое положение в древней Персии жрецов и воинов, а благодаря влиянию Зороастра и очень почтенное положение земледельца, то ремесленник в конце концов очутится в очень глубоком низу социальной лестницы, мало чем отличным от шудрийского, хотя, может быть, и не вызывающем презрения со стороны трех привилегированных групп (см.: Ch. Bartholomae. Zarathustra's Leben und Lehre.—«Kultur und Sprache». Bd. IV <Heidelberg>, 1924 <цит. по>: Б. В. Миллер. Конспект лекций по истории Персии. Ч. I. М., 1926, с. 142).

¹⁰⁴ При Сасанидах кастовый строй при сильной поддержке властей обозначался очень ярко. Характерно подчеркивание эндогамии среди жрецов и лиц царской семьи, доходившее до религиозной санкции брака между самыми близкими родственниками — братом и сестрой, отцом и дочерью, сыном и матерью. Может быть, несвоевременность и излишняя поддержка подобных классовых привилегий и вызвали, между прочим, <эгалитарное> движение Маздака (см.: A. Christensen. Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite. Kbenhavn, 1925 <p. 72, 113, 117, 118>).

¹⁰⁵ По Геродоту, свинопасам <«несмотря на их египетское происхождение, не дозволено вступать ни в один египетский храм. Никто не хочет выдавать за них замуж своих дочерей или брать в жены их девиц, так что они женятся и выходят замуж только между собой»>, т. е. свинопасы, если верить историку, составляли строго эндогамную касту и являлись исключением против высказанного в тексте (см.: Геродот. История II, 47). Относительно же наличия каст в Египте современные ученые склонны сомневаться и полагают, что со стороны Геродота это было лишь торопливым обобщением или излишней доверчивостью его к Платону. Во всяком случае, у семи классов Геродота не наблюдалось, по словам проф. Мищенко, наследственности занятий.

¹⁰⁶ E. Senart. Les castes..., <p. 257>.

¹⁰⁷ D. Ibbetson. Report..., p. 172—341.

¹⁰⁸ <...> У Рисли (H. Risley. The People of India <p. 263—264, 410—418>) даны обстоятельные выдержки, освещающие теорию Иббетсона.

¹⁰⁹ E. Senart. Les castes..., p. 191—198.

¹¹⁰ «The Calcutta Review», 1890, July, p. 49 ff.

¹¹¹ J. C. Nesfield. Brief View of the Caste System..., Allahabad, 1885, p. 3, 4, 75, 88, 129—132.

¹¹² Бхупендранатх Датта отчасти склоняется ко взгляду Несфилда, но он признает и другие факторы, создающие касту, а именно расу и «силу» (Bh. Datta. Das Indische Kastensystem <Ursprünglich keine Rassensondern Berufseinteilung>.—«Anthropos» (Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique) <Bd. 22>. Wien, 1927, Januar—April <S. 159>).

¹¹³ См. сноску 76 к данной главе.

¹¹⁴ В языке мари-джуангов нет слова для обозначения железа или какого-либо другого металла.

¹¹⁵ <H. Risley. The People of India..., p. 265—267, 407—409>.— Сенар, напротив, очень краток в своей критике, настолько, по-видимому, теория Несфилда его не устраивает. «Для Несфилда,— говорит он,— профессия— все, очаг, вокруг которого все образовалось... Нет влияния ни расы, ни религии, каста— это ранг по занятию» (E. Senart. Les castes..., p. 185).

¹¹⁶ A. W. Hughes. The Country of Baluchistan, its Geography, Topography, Ethnology and History. L., 1877; E. E. Oliver. Across the Border;

or Pathân and Biloch. L., 1890; M. L. Dames. The Baloch Race: a Historical and Ethnological Sketch. L., 1904; Census of India, 1901, Baluchistan.

^{116a} Матис Квентин (Matsys Quentin) (1466—1530) — фламандский художник. В молодости он состоял в цехе кузнецов, но, женившись на дочери живописца, перешел в цех художников.

¹¹⁷ Рисли, по-видимому, упускает некоторые моменты в существо цехов и свое положение строит, далеко не исчерпав всех данных. Например, в Германии с XIV в. ученик мог быть принят при условии, что он родился от родителей, состоящих в законном браке, свободных и чистых (во Франции мальчики принимались всякого происхождения). Такое условие почти исключало городской плебс: овчаров, сторожей, могильщиков, метельщиков улиц, палачей, ассенизаторов и т. д. Это уже что-то от касты. Есть и другие моменты, над которыми Рисли пришлось бы призадуматься. Литература о цехах средневековой Европы огромна<...>

¹¹⁸ S. Dill. Roman Society in the Last Century of the Western Empire. Vol. III <L., 1910>, p. 228. См. также: J. B. Bury. History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius to the Death of Justinian. L., 1889 <reprint N. Y., 1958, p. 60>.

¹¹⁹ Человек был привязан к своей профессии не только условиями жизни своего отца, но и своей матери: *ad munus pristinum revocentur, tam qui paterno quam materno genere inveniuntur obnoxii* (Кодекс Феодосия XIV, 4, 8 <цит. по: S.> Dill. <Roman Society...>, p. 233).

¹²⁰ H. Risley. The People of India..., p. 272>.

¹²¹ По этому поводу авторы «Ведического индекса» говорят: <«Принять вместе с Сенаром, что семейная система была базисом касты, трудно в свете позднего появления терминов для семьи и значения, придаваемого семье»> (A. A. Macdonell, A. B. Keith. Vedic Index... Vol. I, p. 281—282).

¹²² W. E. Hearn. The Aryan Household <its Structure and its Development. L., 1879, p. 156, 157, 160>.

¹²³ Fustel de Coulanges. La cité antique. P., 1893, p. 36. Русск. пер.: Фюстель-де-Куланж. Древняя гражданская община. М., 1895 <с. 27>.

¹²⁴ B. W. Leist. Altarisches Jus Civile. <Yena, 1892>, S. 49—50, 263—264. Так же и у древних персов.

¹²⁵ Позднее жена будет есть лишь остатки <еды> мужа (по крайней мере в высокой касте), но никогда вместе с ним (J. A. Dubois. Hindu Manners... <p. 345>).

¹²⁶ Общность пищи, как интересно заметил внимательный Иббетсон, применяется как внешний знак и как торжественное заявление общности крови (D. Ibbetson p. Report..., p. 185).

¹²⁷ Произнося фразу: «Я лишаю воды такого-то» (Гаутама XX, 2). Интересно подчеркнуть современные пережитки древней символики — важность воды с точки зрения кастовой. Сухое зерно (не подмоченное), молоко без примеси воды для касты не страшны и могут быть съедены без риска оскверниться, от кого бы они ни были приняты, но небольшой придаток воды делает их уже кастово опасными (Ch. Lassen. Indische Studien, X, S. 77, 78). Или другой пример: горшки, пока они у горшечника или совсем новые, могут бывать в руках у всех, но если они хоть раз имели воду, то ими может пользоваться только наливший воду или ему равные (J. A. Dubois. Hindu Manners..., p. 181).

¹²⁸ <M. Kovalevsky. Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm, 1890, p. 119; русск. пер.: М. Ковалевский. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939; цит. по: E. Senart. Les castes..., p. 209>.

¹²⁹ <E. Senart. Les castes..., p. 232>.

¹³⁰ «Каста существует в одной только Индии, почему ключ к пониманию института надо искать в особой обстановке Индии». «Утверждение Геродота и Платона о существовании каст в Египте отрицается лучшими авторитетами, в других странах мы натываемся на случайные лишь следы или намеки, или аналогии... только Индия разработала целую систему каст» (E. Senart. Les castes..., p. 204, 243).

¹³¹ С расой более темной, низшей по культуре (E. Senart. Les castes..., p. 246). Эта последняя характеристика не подтверждается более свежими исследованиями.

¹³² <H. Risley. The People of India..., p. 269>.

¹³³ R. Fick. Die Sociale Gliederung..., S. 3.

¹³⁴ Ж. Шейэ. Современная Индия. Ч. 1 <Туземное общество. СПб., 1912>, с. 92—93.

¹³⁵ Например, утверждение, что каста — явление чисто арийское, наталкивается на факт, что она наблюдается ныне всюду в Индии, стране не исключительно арийской, и что особенно древние и глубокие корни каста бросила в Бенгалии и на юге Индии, где арийского элемента или мало или совсем нет. Не говоря уж про то, что каста была подмечена на островах Фиджи, островах Тонга, в древнем Перу и т. д. Ратцель находит ее в довольно отчетливом виде в Южной Аравии, где нет арийского элемента (Ф. Ратцель. Народоведение. Т. II, с. 466 и далее).

¹³⁶ <H. Risley. The People of India..., p. 179 ff, 261—262>.

¹³⁷ Среди, например, раджпутов гор Кангры и кхасов Непала, которые считаются потомками завоевателей-раджпутов<...>

¹³⁸ <H. Risley. The People of India..., p. 275>.

¹³⁹ Пущенный в оборот на первых шагах каким-нибудь мудрым брахманом и воспроизведенный в доступной форме «Рамаяной», которую образованный индус деревни изучает с таким же прилежанием, как протестант Европы читает Библию.

¹⁴⁰ <H. Risley. The People of India..., p. 276>.

¹⁴¹ Ж. Шейэ. Современная Индия..., с. 95.

¹⁴² <Bh. Datta. Das Indische Kastensystem...>, p. 159.

¹⁴³ «Цифры, казалось бы, не подтверждают его (Рисли.— А. С.) выводов» (Census of India, 1891, Bengal, p. XIX).

¹⁴⁴ <Bh. Datta. Das Indische Kastensystem..., S. 159>.

¹⁴⁵ Понимая эту тенденцию как осознанный ариями евгенический принцип, Сенар стал бы на более реальную почву. Что арии не были чужды некоторых евгенических знаний, этого мы мимоходом коснулись, приводя слова Лебона. Новейший исследователь проблемы браков Индии Пхадке говорит об этом очень определенно (N. S. Phadke. Sex Problem in India <A Scientific Exposition of Sex Life and Some Curious Marriage Customs Prevailing in India from Time Immemorial to the Present Day>. Bombay, 1927 <p. 16—18>).

¹⁴⁶ <H. Risley. The People of India..., p. 277>.

¹⁴⁷ Укажем для примера хотя бы на то обстоятельство, что разделение стола между мужчинами и женщинами наблюдается во всех примитивных обществах; оно — результат различных способов добывания пищи половыми группами (см.: П. И. Кушнер. Очерк развития общественных форм. М., 1926, с. 44).

¹⁴⁸ <Цит. по: V. A. Smith. The Oxford History..., p. 41>.

¹⁴⁹ <Цит. по: Census of India, 1901. Vol. XII. Burma, pt I, Report by C. C. Lovis, Rangoon, 1902, p. 107>.

¹⁵⁰ Адвокат, родом из Восточной Бенгалии, автор небольшой книги (Introduction to the Study of Hinduism Calcutta 1893).

¹⁵¹ <См.: «The Calcutta Review», 1890, цит. по: E. Senart. The Castes..., p. 197—198>.

¹⁵² J. Sarkar. Economics of British India. Calcutta, 1917, p. 64—69.

¹⁵³ H. Cotton. New India <or India in Transition. L., 1909>, p. 225, 252.

¹⁵⁴ <О кастах см. также: Касты в Индии. М., 1965; Куценков А. А. Кастовая община соседства в индийском городе.— «Народы Азии и Африки», 1972, № 1; он же. Политическая функция индийской касты.— «Народы Азии и Африки», 1974, № 1; он же. Взаимоотношения каст и партий в индийской политике.— «Рабочий класс и современный мир», 1974, № 3; он же. Каста, класс и проблема социального конфликта в Индии.— «Рабочий класс

и современный мир», 1974, № 4; он же. Пути эволюции индийской касты.— «Народы Азии и Африки», 1978, № 4; Крючкова Т. Ф. Некоторые вопросы трансформации кастовой системы в современной Индии.— Страны Южной Азии. История и современность. М., 1976>.

Бытовые пейзажи

¹ <«Пережитки», или> «переживания» (survivals) — термин, впервые введенный Тэйлором в его основном труде <E. B. Tylor. The Origins of Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom. 2 vols. L., 1871; E. B. Tylor. The Origins of Culture. N. Y., 1958, p. 16; Э. Тэйлор. Первобытная культура. М., 1939, с. 10>. О «переживаниях» см. также: В. Н. Харузина. Этнография. <Малокультурные народы (культура материальная и духовная). Ч. 1. Лекции, читанные на Высших Женских Курсах в 1911—1912 гг. М., б. г.> Литограф. изд., с. 65—68.

² Много интересного о типах деревни и составе ее жителей можно найти у Баден-Пауэла в его небольшой книжке (В. Н. Baden-Powell. The Origin and Growth of Village Communities in India. L., 1899; русск. пер. <Б. Баден Пауэлл. Происхождение и развитие деревенских общин в Индии.> М., 1900).

³ J. Sarkar. Economics of British India. Calcutta, 1917, p. 57.

⁴ Слова М. Элфинстона (M. Elphinstone. The History of India <The Hindu and Mahomedan Periods. L., 1857>, p. 63.

⁵ <G. Le Bon. Les Civilisations de l'Inde. P., 1887, p. 637>.

⁶ См.: P. Banerjea. Public Administration in Ancient India. L., 1916. <reprint Delhi, 1973, p. 27—29>; R. Mookerji. Local Government in Ancient India. Oxford, 1920 <reprint Delhi, 1958>.

⁷ A. Yusuf-Ali. Life and Labour of the People of India <L., 1907>, p. 43—79.

⁸ Майна (Acridotheres tristis) — один из видов скворцов, наиболее популярных в народе.

⁹ <При переводе рупий в рубли автор пользуется курсом 1 рупия = 64 копейкам>.

¹⁰ Относительно подробностей, рисующих деревенских чинов и рабочих, см. труд Б. Баден-Пауэла (В. Н. Baden-Powell. The Indian Village Community. L., 1896, p. 17—18).

¹¹ В Северной Индии патвари назначаются извне, получают специальную подготовку, а на Юге должность карнама до последних дней оставалась наследственной (Б. Баден-Пауэлл. Происхождение..., с. 16). На Севере патвари часто работает на несколько деревень, обычно на небольшое количество; их, во всяком случае, больше, чем учителей, так как один учитель иногда приходится на 15 деревень и более <...>

¹² Титул составлен из двух слов: ламбар <испорченное от англ. номер—номер> и дар — владелец, носитель; ламбардар — владелец номера. При переустройстве системы поземельного обложения британское правительство назначало людей, которые следили за сбором налогов. Каждое из этих лиц значилось под определенным номером. Ламбардар сравнительно новое название для деревенского старшины. Более старые местные названия: патель — по всей Центральной и Западной Индии, мандал — в Бенгалии, мукаддам — на Севере; имеется много других местных названий (В. Н. Baden-Powell. The Land Systems of British India. Vol. I, L., 1892, p. 22).

¹³ Индус говорит: «Жена — мой расчетный банк». <Мусульманские правители> по закону <не отбирали женские украшения в счет недоимок>, и индусы использовали эту особенность законодательства. Смысл этой «страсти индусов к украшениям» ускользает от понимания британских исследователей. Француз Леруа, подчеркивая «это домашнее накопление» как яркое явление в жизни народа Индии, правильно видит в нем болезненное стремление туземца к созданию в своем убогом хозяйстве хотя чего-либо в роде оборот-

ного капитала (R. Leroi. La politique monétaire anglaise dans l'Inde. P., 1928, <р. 15>).

¹⁴ Процент, взимаемый баньей, был часто предметом любопытства ученых, редко удовлетворяемого. Конечно, он чудовищен; 37% годовых его самая низкая ступень, но откуда он идет, это вопрос, который всегда ускользает от наблюдения. А. Мухарджи (А. Мухарджи. Аграрная Индия. М., 1928, с. 237) определяет процент в вилке от 15 за крупные и хорошо обеспеченные суммы до 1200 за краткосрочные, основанные только на личном доверии. В частности, по Пенджабу М. Дарлинг (M. L. Darling. The Punjab Peasant in Prosperity and Debt. Oxford, 1925 <р. 218>) определяет процент в 12—18 при обеспечении драгоценностями и 10 при обеспечении земель; по Бомбею М. Манн (Н. Н. Mann <and N. B. Kanitkar>. Land and Labour in a Deccan Village <Study № 2. London — Bombay — Calcutta — Madras, 1921>, p. 117) — в 12—75, чаще 20 в год. Для Бенгалии Дж. Джек (J. C. Jack. The Economic Life of a Bengal District. Oxford, 1916, <р. 103; цит. по: А. Мухарджи. Аграрная Индия, с. 238>) определяет процент не ниже 30, но иногда он доходит до 48 и выше. В Мадрасе обычная норма процента колеблется между 30 и 70. Приведем еще данные, чтобы показать степень неустойчивости и разнообразия выводов: <...> Ж. Шейз говорит об одной анне с рупии в месяц, т. е. 75% (Ж. Шейз. Современная Индия. Ч. I. СПб., 1913, с. 132); Дж. Саркар считает наиболее обычным 35,7% годовых (J. Sarkar. Economics..., p. 90); Дж. Келман указывает 48%, чаще 75%, «иногда до 200%» (J. H. Kelman. Labour in India <L.—N. Y., 1923>, p. 247). Заметим, что Саркар, довольно снисходительный к банье, вероятно, признает 37,5% наиболее обычными потому, что этот последний является пределом законного процента. Он составляется из расчета пол-анны на рупию в месяц и уже потому не отвечает действительному, что банья при неуплате месячной пол-анны начисляет сложный процент.

¹⁵ <См.: А. Юсуф-Али. Life and Labour... p. 62—63>. Юсуф-Али выражается слишком скромно. Система такави, или правительственные авансы на улучшение землепользования, очень малы, высокопроцентны и обременительны. Такави определяются как <«займы, предоставленные земледельцу для [покупки] семян, быков или сельскохозяйственного инвентаря» (Indian Yearbook, 1927, p. 407)>.

Вышеизложенную характеристику, полную снисходительных нюансов, деревенского ростовщика, зла современной Индии, мы находим и у других авторов (см.: J. Sarkar. Economics..., p. 86 <The Imperial Gazetteer of India>. The Indian Empire. Vol. IV, p. 523; Th. Morison. Industrial Organisation of an Indian Province <L., 1918>, p. 101 и далее).

<Положение автора об отсутствии в сельской местности организованного кредита и для того времени, о котором идет речь, являлось преувеличением, а в настоящее время выглядит устаревшим. Однако до сих пор государственный и вообще банковский кредит не может вытеснить из деревни ростовщика>.

¹⁶ См.: W. W. Hunter. The Indian Empire, Its History, People, and Products. L., 1893, p. 701.

¹⁷ Пик в главном хребте Гималаев, на отроге которого в 85 км к северо-востоку от Сринагара стоит храм Вишну, посещаемый пилигримами со всех концов Индии; на главный праздник иногда собираются до 50 тыс. человек. Сезон молений держится от мая по октябрь, когда монахи зарывают дары и на зиму возвращаются в Джожимат.

¹⁸ Порт и место паломничества на полуострове Катхиавар.

¹⁹ Остров и город у Манарского залива со знаменитейшим храмом, привлекающим десятки тысяч богомольцев <...>

²⁰ Это для брахманов очень сложный и полный тончайших формальностей процесс, как он изложен в «Нитья-чарма», книге, повествующей о брахманском ритуале (см.: J. A. Dubois. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1906 <reprint 1953>, p. 235, 241—244). Об этих омовениях см. красивые страницы у Л. Жаколио (Страна жемчуга. СПб., 1876, с. 38—42).

²¹ Юсуф-Али припоминает фразу своего друга англичанина, когда огром-

ные толпы бенгалцев вошли в р. Хугли в знак протеста против раздела Бенгалии: «Это не так плохо, если помогут хотя раз в своей жизни». Юсуф-Али резко восстает против этих слов, как заведомо фальшивых <A. Yusuf Ali. Life and Labour..., p. 70—71>.

²² <...> По выкладкам проф. К. Шаха <промышленность дает лишь 1/11 национального дохода Индии> (K. T. Shah and K. J. Khambata. Wealth and Taxable Capacity of India. London—Bombay, 1924, p. 192).

²³ Этой идеей окаменелости деревни особенно были проникнуты Ч. Меткаф, кратковременный генерал-губернатор Индии (1835—1836 гг.), Генри Мэн (см.: H. Maine. Village Communities in the East and West. L., 1871) и многие другие.

²⁴ J. A. Voelcker. <Report on the> Improvement of Indian Agriculture <L., 1893>.

²⁵ Но это еще не предел несчастья; перед нами все же член деревни, которому помогут и могут докормить до урожая. Но какова может быть бедность и нужда среди презренных каст, когда закон прямо узаконяет их несчастье. Например, «Авадана-шестра» говорит: «Чандалы — порождение блуда, кровосмешения и преступления. Их покровом может быть только одежда мертвых, посудой — разбитые горшки, украшениями — железо, культом — демоны. И пусть бродят они неустанно с места на место. Так сказал Ману» (цит. по: L. Jaccoliot. Le Pariah dans L'humanité. P., 1876 <p. 18>).

²⁶ Интересный пример см.: А. Снесарев. Индия, как главный фактор в среднеазиатском вопросе. СПб., 1906, с. 94.

²⁷ <G. Le Bon. Les civilisations..., p. 646>.

²⁸ В Бенгалии вопрос о наследстве регулируется санскритским кодексом, называемым «Даябхага» <...>, и закон еще признает отца абсолютным собственником всего семейного достояния, сыновья, могут делиться лишь по смерти отца, но братьям отца он уже предоставляет право распоряжаться лично добытым, а вдове — право выделить ее долю. Но законодательный трактат «Митакашара» (около 1060 г.), имеющий силу в Соединенных провинциях, Южной Индии и Бомбее, считает сыновей вместе с отцом общими хозяевами и тем самым допускает дележ (он ныне разрешен в любое время и повсеместно), но фактически до последнего времени царил традиция жить большими семьями, т. е. не делиться (подробнее см.: J. D. Mayne. A Treatise on Hindu Law and Usage. L., 1883) <reprint Delhi, 1953, p. 50—51, 338—375>.

²⁹ Пока нет детей, жена называет мужа как-нибудь иносказательно, а с рождением ребенка она называет его «отец такого-то» (имя одного из детей) (G. Le Bon. Les civilisations..., p. 648).

³⁰ Коровий помет священен как продукт божества. Он применяется разное, а особенно как средство очищения (H. Glasenapp. Indien. München, 1925, S. 50).

³¹ Чистка зубов — не только внимательно исполняемое правило гигиены, но даже религиозная обязанность. В храмах боги ежедневно подвергаются этой операции; чистка божьих зубов занимает видное место в храмовом ритуале (H. Glasenapp. Indien, S. 49).

³² В деревенской обстановке обед готовится на небольшой печке, сложенной из глины или ила и расположенной у наружной стены, недалеко от двери. Так как окон нет, то дым идет или через дверь, или через отверстие в потолке.

³³ «Атхарваведа» содержит мольбу, чтобы не родилась девочка, а одна из брахман уже подчеркивает, что «иметь девочку — несчастье». Современная поговорка гласит: «И слепые сыновья — опора родителей, но даже царские дочери — обуза в семье».

³⁴ Ману очень определенен в этом случае: <«Если жена не рождает детей, может быть взята другая на восьмом году, если рождает детей мертвыми — на десятом году, если рождает [только] девочек — на одиннадцатом, но если говорит грубо — немедленно»> (Ману IX, 81).

³⁵ <Среди высших, в частности раджпутских, каст раньше существовал обычай убийства новорожденных девочек.> Брахманы вторили часто этому

жестокому отношению к девочкам: они нередко создавали для них отрицательный гороскоп, и тогда этих пасынков небесных созвездий бросали на растерзание диким зверям. К. Майо (K. Mayo. Mother India. L., 1927, p. 78—79) описывает очень характерную сцену. Молодая женщина, уже родившая двух мертвых детей, в больнице (для родных неожиданно) рождает мальчика. Все существо матери меняется. Она отдает приказ: «Пошлите в деревню и скажите отцу моего сына, что я желаю его присутствия». В результате до этого покинутую женщину муж и родные 10 дней ждут возле больницы и затем торжественно провожают домой.

³⁶ У старых путешественников по Индии, например Русселе, проявлявших особенный интерес к владыкам страны, мы часто найдем указание на эту астрологическую манию. Да и теперь можно слышать о таких случаях, что какой-либо раджа (или махараджа), долженствовавший прибыть на поездке в определенный день, опаздывает на два-три дня. Дело объясняется просто: в день его отъезда царица неблагоприятная планета, и сообразительный владыка ждал, пока она не будет сменена другой, более благоприятной <A. Yusuf-Ali. Life and labour..., p. 259>.

³⁷ <Гхари (гхадхи) — $\frac{1}{60}$ часть суток, 24 мин>.

³⁸ Среди низких каст в этих именах отражаются все униженное положение женщины, например, имена: Ши-ши («фу-фу»), Гхирка («презренная»), Арно («перестань») и т. д. (Г. Г. Эверс. Индия и я. М., 1924, с. 52).

³⁹ Взято из: L. Jacolliot. Le Pariah..., <р. 45—48>. Труд более художественный, чем научный, но для наших целей в этой главе вполне пригодный.

⁴⁰ Приведем в пояснение слова Дюбуа: «<Куртизанки, чьей профессией являются танцы в храмах и во время общественных церемоний, и проститутки — это единственные женщины в Индии, которым разрешается учиться читать, петь и танцевать. Для уважаемой женщины считается бесчестьем учиться читать. А если она умеет читать, было бы позорно это умение обнародовать> (J. A. Dubois. Hindu manners..., p. 337)>.

⁴¹ В Индии до прихода мусульман, по-видимому, женщина была открыта. В эпосе и законниках говорится о затворе женщин как о наказании за дурное поведение (См.: Ману VIII, 365). Для мусульман же закрытая женщина — один из догматов (см.: Коран XXIV, 31; XXXIII, 55, 59).

⁴² Характерно как иллюстрация силы настроений, создаваемых обычаем: в Индии, как и в дореволюционной Средней Азии, девочки в знатных семьях часто ждут не дождутся, когда они набросят на себя чадру, любят играть в «закрытых дам» и т. д. Как это далеко от наших представлений о позоре заключения в чадру!

⁴³ Законы Индии подчеркивают, что «индусский брак есть таинство, но не контракт» (R. Shamasastri. South Indian Customs. Madras, 1916, p. 46), вот почему обручение является актом очень сложным, предусматривающим очень многие стороны дела, главными между которыми являются два вопроса: хозяйственный, устанавливающий степень общих издержек каждой из сторон, и биологический — степень соблюдения чистоты крови при заключении брака. Это объясняет, почему при доминирующем характере этих двух сторон интересы двух будущих супругов отходят куда-то назад (они могут еще и не родиться).

⁴⁴ Приведенные нами соображения Юсуфа-Али <A. Yusuf-Ali. Life and Labour..., p. 266> все же касаются лишь частных сторон брака. Кеткар стоит на более общей, по-видимому, глубоко индусской точке зрения, а именно: правоверные мужчина и женщина никогда не должны чувствовать любви или увлечения к кому-либо другому, кроме тех, с кем они будут связаны навеки. Чтобы этого не случилось, дети брачуются еще до пробуждения в них какой-либо половой сознательности (Sh. Ketkar. The History of Caste in India. N. Y., 1909, p. 32—33). Эту же мысль проводит Р. Тагор, подчеркивая, что «желание» стоит на пути социальной воли, вложенной в идею брака, почему последний и заключается до наступления «желания» (R. Tagore. The Book of Marriage. N. Y., 1926 <цит. по: К. Майо. Mother India, p. 51>). Если мы не забудем принципа сохранения чистоты крови, вероятно пережит-

ке далеких времен, то ранний брак является учреждением, достаточно понятным; это — организация недопущения молодого поколения до того возраста, когда пробудившиеся половые чувства могут пойти дорогой личных увлечений и спутают все карты чистой крови. Это хорошо подмечено Дюбуа: «Выбор (жениха или невесты) является исключительным делом отца и матери, причем семья жениха думает главным образом о чистоте касты будущей жены. Красота и привлекательность в их глазах не имеют никакой ценности. Семья же невесты наиболее озабочена вопросом о состоятельности своего будущего зятя и о характере его матери, которая после свадьбы становится абсолютной госпожой молодой жены» (J. A. Dubois. *Hindu Manners...*, p. 213) <...>

⁴⁵ Процесс сближения двух гороскопов — очень сложная материя, при которой должны быть выполнены десять условий «соответствия».

⁴⁶ Какие зверские формы получает это суеверие, показывает такой обычай среди некоторых групп Южной Индии: если девушка, не вышедши замуж, достигла зрелости и умерла, то находился человек, который над ней совершал coitus, дабы в тот мир она явилась выполнившей свои обязанности. Аналогичное мы находим у Тёрстона: «Та же церемония (церемония похорон. — А. С.) совершается над телом замужней женщины, у которой не было детей. Муж исполняет свои мужские обязанности в последний раз в тщетной надежде, что женщина, может быть, принесет потомство на небесах (E. Thurston. *Ethographic Notes in Southern India. Madras, 1906, p. 179*).

⁴⁷ Тали снимается после смерти мужа и бросается в воду. Отсюда самая сильная ругань между женщинами: «Да будет брошено твое тали в воду».

⁴⁸ Слово «никах» (брак) в первоначальном смысле выражает понятие о физическом совокуплении; на юридическом языке словом этим обозначается особый рода частный договор, имеющий целью узаконить деторождение (См.: «Хидая». Комментарий мусульманского права. Т. 1. Ташкент, 1893, <с. 131>).

⁴⁹ Б х а у н р и — главный обряд в брачной церемонии высших каст — семикратное хождение вокруг дерева или очага, или семь шагов, сделанных одновременно женихом и невестой.

⁵⁰ Расточительность индусских обычаев, а особенно брака, является обычным припевом британских экономистов Индии. Но в противоположность таковому имеется немало авторов, отвергающих мысль об этой расточительности, «якобы сильно влияющей на обеднение народных масс». Не входя в подробности вопроса, <...> упомянем авторов второго течения: (W. Digby. «Prosperous» *British India* <A Revelation from Official Records. L., 1901; reprint, New Delhi, 1969>; S. S. Thorburn. *The Punjab in war and Peace* <Edinburgh — London, 1904, p. 233—240>; L. Lajpat Rai. *England's Debt to India* <N. Y., 1917, reprint Delhi, 1967>). Последний приводит статистику крестьянской задолженности, в которой издержки на брак занимают лишь 8% (с. 181). Лавдей до некоторой степени признает «ненужную расточительность» райата (A. Loveday. *The History and Economics of Indian Famines. L., 1914, p. 131*), но сопрягает ее и с другими более серьезными причинами обеднения. Рапорт специальной исследовательской комиссии 1887/88 г. также не подтвердил взгляда первой группы.

⁵¹ Жаколио говорит: <«Я не верю, что во всей Индии можно встретить девочку-парию, оставшуюся девственницей в шесть лет»> (L. Jacolliot. *Le Pariah...*, p. 38).

⁵² Например, см. интересную статью: R. Shamasastri. *South Indian Customs*, p. 63.

⁵³ Это хорошо определяет народная поговорка: «Если невестка разобьет миску, то она золотая, а если свекровь — то глиняная» (Л. Б. Хавкина. *Индия. <Популярный очерк.> М., 1907, с. 142*).

⁵⁴ Весьма чтимая в народе книга, приписываемая аскету Васиштхе (Цит. по: J. A. Dubois. *Hindu Manners...*, p. 344).

⁵⁵ <...> Нужно думать, что при упорно продолжающемся социально тяжелом положении женщины в Индии обычай сати, вероятно, имеет место в той или другой форме и ныне. На это намекает, например, Маргарет Мор-

декан словами: <«Шепчутся, что сати иногда имеет место даже теперь за священными стенами великих храмов юга»> (M. Mordecai. *Indian Dream Lands*. L.—N. Y., 1925, p. 119). К. Майо говорит о повторяющихся случаях практики сати в том виде, что недавно овдовевшая женщина с умыслом обликает свои одежды маслом, поджигает и сжигает живой (K. Mayo. *Mother India*, p. 83) <...>

⁵⁶ B. M. Malabari. *Infant Marriage and Enforced Widowhood in India*. Bombay, 1887 <цит. по: G. Le Bon. *Les civilisations...*, p. 650; см. также J. N. Farquhar. *Modern Religious Movements in India*. N. Y., 1924; reprint. Delhi, 1967, p. 87, 389, 396>.

⁵⁷ Видеть вдову во сне или встретиться с ней на улице, отправляясь куда-либо по делам, знаменует, по суеверию индусов, большое несчастье или неудачу.

⁵⁸ Бритье волос — очень древний вид наказания в Индии, признававший-ся очень позорным. О нем говорит уже «Артхашастра» (IV,9). <Использованы переводы: Kautilya's *Arthashastra*. Bangalore, 1915; fifth ed. Mysore, 1956; Артхашастра или наука политики. Пер. с санскрита. М.—Л., 1959>. Отсюда упорство обычая относительно вдов.

⁵⁹ Этот консерватизм мысли мы находим не только в толще народной массы, но и среди просвещенной ее части. Укажем хотя бы на статью (A. K. Coomaraswamy. *Sati: A Defence of the Indian Woman*.—«*The Sociological Review*», <vol. VI, № 2> April 1913, p. 117—135). Интересно, что даже частности положения вдов остаются неизменными, например позорная стрижка волос (каждый месяц), несмотря на сильную агитацию против нее. См. ряд статей в журнале «*Indian Social Reformer*», а также: M. A. Subramaniam. *The Tonsure of Hindu Widows*. Madras, 1909; <цит. по: I. N. Farquhar. *Modern...*, p. 402—403>.

⁶⁰ См.: Ranade. *Essays*. XVII—XVIII <цит. по: J. N. Farquhar. *Modern...*, p. 402>.

⁶¹ Например, «Арья самадж» не позволяет вдовцам и вдовам, которые жили с супругами, жениться вновь, но разрешает таковым, которые не жили еще <J. N. Farquhar. *Modern...*, p. 121>.

⁶² J. N. Farquhar. *Modern...*, p. 43, 48, 79, 121, 342, 388, 401—404, 417, 432.

⁶³ Например, в 1889 г. христианка Пандита Рамбаи открыла в Бомбее «Сарада садан» («Дом учения») для индусок-вдов, в 1910 г. в Калькутте «Махила шилпашраму» («Промышленное убежище женщин») основала дама П. Мукхерджи (племянница Рабиндраната Тагора), в 1910 г. открыла в Бангалуре «дом вдов» г-жа Питт, вдова индийского чиновника, в 1911 г. г-жа Датта в Дакке открыла вдовий дом и т. д.

⁶⁴ В «Сарада садане» начали, например, усиленно обращать вдов в христианство, в результате чего индусы стали враждебны, прекратили взносы, а многие из вдов покинули учреждение.

⁶⁵ <...> Банерджи хорошо отражает безнадежность решения вдовьего вопроса словами: «Жребий индусской вдовы остается и ныне в значительной степени таким же, каким он был 50 лет назад. Группа сентиментальных „сочувствующих“, может быть, и возросла, потрясая воздух на митингах в годовщину Видьясагара (знаменитый бенгалец пандит Ишвар Чандер Видьясагар, создавший движение в пользу второбрачия вдов-девушек.—А. С.), но оставила невыполненным завет великого поборника индусской вдовы (S. Banerjee. *A Nation in the Making*. Oxford, 1925, p. 8—9 <цит. по: K. Mayo. *Mother India*, p. 87>). Печально в этом вопросе то обстоятельство, что некоторые из влиятельных лиц часто не находят в себе мужества решительно осудить тяжкий институт Индии. Например, Лала Ладжпат Рай в президентской речи на конференции «Хинду Махасабхи» в Бомбее (декабрь 1925 г.) так лукаво плакался о детях-вдовах: «Положение вдов-детей неопишимо. Да благословит господь тех, кто противится их второму браку, но их суеверие влечет за собой столько зла и приносит столь много морального и физического несчастья, что калечит все общество и служит помехой в его борьбе за жизнь».

⁶⁶ <A. Yusuf-Ali. Life and Labour..., p. 277>.

⁶⁷ Особенно в «городах» Бихара, которые представляют собою сумму пространственно сближенных деревень, в которых преобладает земледельческий труд.

⁶⁸ <...> Современная образованная индуска описана поэтессой Сароджини Найдю, председателем Национального конгресса в 1925 г. (S. Naidu. Golden Threshold. L., (1925). Хорошо рисует жизнь в гареме высококастовой женщины Корнелия Сорабджи (C. Sorabji. Between the Twilights. <Being Studies of Indian Women by One of Themselves. N. Y. L., 1908, p. 125—132 <цит. по: К. Mayo. Mother India, p. 77>).

⁶⁹ Знаменитый проповедник и религиозный поэт Северной Индии XVI в., автор популярной переделки «Рамаяны» на язык хинди <...>

⁷⁰ Например, представительницы «Брахмо самадж» так же свободны, как и христианки, еще большей свободой пользуются парсийки (J. N. Farquhar. Modern..., p. 405—406.)

⁷¹ Одна газета, поставившая себе задачей раскрепощение женщины, быстро прекратила свое существование (выходила в Лакхнау), хотя и поддерживалась значительным кругом знатных женщин. Добавим, что женщин, носящих парду, в Индии насчитывается до 40 млн. (<V. S. Azariah>. Bishop of Dornakal <Introductory Lessons on> India and Missions <For Mission Study Classes. L., [1913]; цит. по: К. Mayo. Mother India, p. 114>), а таких, которые никогда не видели внешнего мира, насчитывается 11 250—17 290 тыс. О нравственном влиянии парды врач Н. Н. Паракх говорит так: «Невежество и система парды низвели женщин Индии до уровня животных. Они не в состоянии заботиться о себе, они не имеют своей воли. Они рабы своих хозяев — мужчин» > Legislative Assembly Debates. Vol. III, pt. 1, <1922, p. 881; цит. по: К. Mayo. Mother India, p. 115>). Наконец, система парды оказывает влияние и на здоровье женщины. Например, среди носящих парду женщин процент туберкулезных значительно более высокий (A. Lankester. Tuberculosis in India <Its Prevalence, Causation and Prevention. Calcutta>, 1920, p. 140 <цит. по: К. Mayo. Mother India, p. 113>). Вообще строгое соблюдение парды увеличивает смертность (A. Balfour and H. H. Scott. Health Problems of the Empire. Past, Present and Future. L., 1924, p. 286 <цит. по: К. Mayo. Mother India, p. 114>). Исследования городов Индии подтверждают антигигиеничность парды. См., например: Report of the Municipal Administration of Calcutta for 1920—21, p. 68.

⁷² Эту мысль мы находим хорошо понятой и развитой в труде, написанном Бародской махарани и Митрой (<Chimnabai>, Her Highness the Maharani of Baroda and S. M. Mitra. The Position of Women in Indian Life. N. Y. — Bombay — Calcutta, 1911, p. 47 ff).

⁷³ M. Monier-Williams. <Religious> Thought and Life in India <Pt. I, Vedism, Brahmanism and Hinduism. L., 1885, p. 276>.

⁷⁴ Много исследователей — старых и новых — упоминают о двух курьезных обычаях, приуроченных к моменту умирания: о вложении в рот умирающего немного панчагавы <пяти продуктов коровы> и о подведении к его постели разукрашенной коровы, чтобы умирающий в последний момент жизни поддержался за ее хвост. Из старых см., например: E. Lamairesse. Chants populaires du sud de l'Inde. Paris, 1868, p. 156—57. Из недавних об обычае упоминает К. Майо (К. Mayo. Mother India, p. 203), приводя интересный случай с махараджей Кашмира. «Артхашастра» упоминает о праве для царя, который, прежде чем войти в приемную, должен обойти справа налево корову с теленком и быка (Артхашастра I, 19).

⁷⁵ Если дети во время игры распусят частью свои кудуми и бьют себя по бедрам, их обыкновенно начинают ругать, считая, что их игра профанирует похороны.

⁷⁶ В последнее время эти четыре остановки сводятся к одной в середине пути, а у самого костра выполняется все нужное для остальных остановок.

⁷⁷ Нужно заметить, что обеды эти устраиваются с возможным разнообразием и обилием. Брахманы считают такие поминки исключительными моментами жизни и хорошо ими пользуются <...> Первый вопрос жены и детей

после прибытия брахмана с таких поминок: «Хорошо ли вы наполнили желудок?».

⁷⁸ Если описанный обряд сравнить с «Ригведой» (X, 18) и с обрядом, как он описан в грихья-сутрах Ашвалайаны, то упорная сохранность некоторых сторон обряда является поразительной.

⁷⁹ E. Thurston. *Ethnographic Notes...*, p. 193—194<...>
⁸⁰ <...> Ch. E. Gover. *The Folk-songs of Southern India. Essays and Translations. Madras, 1871* <2nd ed. Madras, 1959, p. 70>.

⁸¹ <J. A. Dubois. *Hindu Manners...*, p. 350—352>.

⁸² W. Colbrooke. <*The Lamentations of the Natives over the Bodies of Their Deceased Relatives*> — «*Journal of the Royal Asiatic Society*», 1835, vol. II, p. 63.

⁸³ Он родился в деревне недалеко от Мадраса, был придворным поэтом пандийского царя Варагуны и в качестве приданого за его дочерью, выданной за принца Чолы, перешел в это государство. Здесь он был оклеветан местным бардом и посажен в тюрьму, где он развлекал себя, сочиняя похоронные песни... Этим песням он научил женщин, которые ходили мимо него, направляясь к пруду за водой.

⁸⁴ L. Jacolliot. *Le Pariah...*, p. 262—263.

⁸⁵ См.: H. Risley. *The People of India* <L.—Calcutta, 1915. Appendix I. *Caste in Proverbs and Popular Sayings*>, p. 305—333.

⁸⁶ Обычай, в силу которого муж после родов жены представляется больным, ложится в постель, принимает особую пищу и т. д. Этот обычай встречается на Фиджи, среди ряда племен юга Африки и Северной Америки (см. также Ф. Ратцель. *Народоведение. Т. I.* <СПб., 1900>, с. 264; Т. II. <СПб., 1901>, с. 21).

⁸⁷ Намек на обычай убийства <новорожденных> девочек <в среде высших каст. Особенно неукоснительно соблюдался в семьях раджпутов (кшатриев)>. (Сохранение этого обычая в 1920-х годах упомянуто в *Census of India, 1921. Vol. I, pt. I, Appendix VI, p. XVII—XVIII*; M. L. Darling. *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt. Oxford, 1925, p. 58—59*; цит. по: К. Mayo. *Mother India, p. 71*.)

⁸⁸ Для сравнения см.: Ману I, 93, 95, 101; IV, 165; VIII, 93, 112; IX, 235, 315, 319; XI, 26.

⁸⁹ G. T. Mackenzie. *Christianity in Travancore. <Trivandrum>, 1901*; <цит. по: E. Thurston. *Ethnographic Notes...*, p. 529>.

⁹⁰ W. Logan. *A Manual <of the District> of Malabar. <Vol. I—III. Madras, 1887—1891, sec. ed. Madras, 1906>*; цит. по: E. Thurston. *Ethnographic Notes...*, p. 530—531>.

⁹¹ Индийские сайнды претендуют на происхождение от Мухаммеда, а шейхам будут все остальные мусульмане, включая и обращенных индусов.

⁹² Араби — арабский способ, мансаби — официальный способ, особенно в ходу на Декане, мушакхи — способ в употреблении у шейхов, шакридар — носится хаджи, т. е. посетившими Мекку, хиркидар — высоко намотанное пагри, носится людьми из свиты знатных, латудар — имеет вид горки, носится кайястхами, джоридар — похож на ряд обмотанных веревок, носится крестьянами Пенджаба и т. д. Чира — пагри из клетчатой материи, мандиль — из золототканой и вообще драгоценной материи, носится знатью.

⁹³ Согласно хадисам, пророк, например, говорил: «Носите белые одежды, ибо они поистине полны чистоты и приятны на взор», или: «Для женщин моего народа вполне законно носить шелковые одежды или украшения из золота, но это запрещено мужчинам: тот из них, кто будет носить шелковые одежды на этом свете, не будет их носить на том», или: «Бог не будет милосерден к тому, кто из тщеславия носит длинные штаны», т. е. достигающие щиколотки.

⁹⁴ Для этого покрывала существует много названий: орхна, орхни, почан, почни (Белуджистан и Западная Индия), чундри, рео (Синд), сипатта, такран или чадар (патаны); среди бедных людей покрывало называется пачоли. Южнее, если из более плотного материала, вуаль называется чадар или чаддар. Имеются и другие названия.

⁹⁵ Особенно во время торжеств и свадьбы <...> Кроме того, существует в Индии религиозное бритье. О нем упоминает уже Афанасий Никитин, русский путешественник конца XV в. (Полное собрание русских летописей. Т. 6. <СПб., 1853, с. 352>): <«Около бутханы бреются старые жонки и девки, и сбивают на себе все волосы; бреют также бороды и головы. После и идут к бутхану»>. <Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466—1472, 2-е изд. М.—Л., 1958, с. 78>.

⁹⁶ См.: Р. Тагор. Воспоминания. Л., 1927, с. 20 <см. также: Р. Тагор. Собрание сочинений. Т. 12. М., 1965>.

⁹⁷ <Калидаса. Избранное. М., 1956, с. 88, 141>.

⁹⁸ Существует легенда, что Сита вставала всегда рано утром и, выкупавшись и хорошо одевшись, предстала перед очами своего супруга Рамы, дабы он мог увидеть ее лицо и запастись счастьем на целый день.

⁹⁹ В быту туземца змея, пересекая дорогу, заставляет его поворачивать с быками домой и в этот день совсем не выезжать в поле. Тёрстон рассказывает судебный случай, когда один из свидетелей повернул назад, увидев змею, а человек, который договаривался с ним идти, пошел без него и был убит (Е. Thurston. Ethnographic Notes..., р. 243). Случай, который заставил о себе говорить, вероятно, очень долго.

Поверья относительно пересекающих дорогу животных имеют за собою глубокую древность. Относительно зайца, перебегающего дорогу и сулящего несчастье, мы встречаем уже в „Ригведе“, т. е. поверью много больше 3 тыс. лет. (См. также: И. Минаев. Старая Индия. <Заметки на «Хождение за три моря» Афанасия Никитина>. СПб., 1881, с. 126).

¹⁰⁰ J. D. Holmes. Madras Agricultural Bulletin. 1900, II, р. 42 <цит. по: Е. Thurston. Ethnographic Notes..., р. 245>.

¹⁰¹ Некоторые из народных групп, как, например, куруба <скотоводы в Карнатаке>, палли <тамильская неприкасаемая каста> и др., придают большое значение разным природным меткам на теле или завиткам на голове выбираемой невесты, и их счастливый или несчастливый смысл влияет на выбор будущей жены их сына (A. F. Cox. A Manual of the North Arcot District <in the Madras Presidency. Vol. I. Madras, 1895>).

¹⁰² <K. Srikanthiyar. Good and Bad Omens in Madras>.—«The Indian Antiquary, a Journal of Oriental Research». Vol. XXI. Bombay, 1892, <р. 1193>. Характерно, что позиция для сна рассматривается со вниманием и в священных книгах Индии.

¹⁰³ M. J. Walhouse. <Archeological Notes. № XXVII. Scrapes of Legends and Folk-lore> — «The Indian Antiquary». Vol. X, 1881, <р. 364—366>.

¹⁰⁴ M. J. Walhouse. <Archeological notes. Folk-lore Omens, Spells and Charms, Popular Beliefs and superstitions> — «The Indian Antiquary». Vol. V, 1876 <р. 21>. — Еще аль-Бируни заметил об индусах: <«Они сплевывают мокроту, насколько не стесняясь старших... Пускание ветров они считают за хорошую примету, а чиханье — за дурную примету» (А. Бируни. Избранные произведения. Т. 2. Индия. Ташкент, 1963, с. 185)>. Баудхаяна рекомендует «вкусать пищу... оставив страсть, гнев, жадность и пощелкав пальцами», т. е. в Индии щелкают пальцами для охранения от злого духа не менее 3 тыс. лет.

¹⁰⁵ Казначей, хотя бы кончивший университет, считая деньги, вместо семи говорит «шесть и один». Вообще внимательный взгляд на туземца-интеллигента откроет в нем немало суеверных пережитков и самого грубого идолопоклонства. В одном из храмов около Калькутты имеется бог в виде красной обезьяны. Этому богу молятся не только атлеты перед борьбой или купцы перед рискованным предприятием, но и студенты университета перед экзаменами (К. Мауо. Mother India..., р. 16). Мусульманские купцы заменяют «один» словом «бисмилла», а а купцы народа ория — словом «лабо».

¹⁰⁶ Момент достижения девушкой зрелости у некоторых народных групп Индии является днем особого церемониала и торжеств.

¹⁰⁷ Ману говорит: <«Чандала, свинья, пегух, собака, женщина в период нечистоты и кастрат пусть не смотрят на вкушающих дваждырожденных»> (Ману III, 239).

¹⁰⁸ <См.: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 458>.

¹⁰⁹ Туда входят, например, глаза газели, мозг умершего перворожденного ребенка, материал месячного очищения девушки, остатки мыши, паука и т. д. (E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 270).

¹¹⁰ «Madras Museum Bulletin». Vol. V, № 2, 1906; цит. по: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 271>.

¹¹¹ <E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 273>.

¹¹² W. Francis. Manual of the Bellary District; <J. Kelsall. Manual of the Bellary District. Madras, 1872; цит. по: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 281>. О сове как предвестнице несчастья говорит уже «Ригведа».

¹¹³ <См.: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 283>.

¹¹⁴ J. C. Visscher. Mallabaarse brieven behelzende eene naukeurige beschrijving van de Kust van Mallabaar/den aardt des landts, de zeden en gewoontens der inwoneren. Leenwarden, 1743. Имеется английский перевод: J. C. Visscher. Letters from Malabar...: Transl. by H. Drury. Madras, 1862.

¹¹⁵ «The Nineteenth Century <and After». L., > 1904, <November, № 333, p. 946>; «The Calcutta Review», 1901 <цит. по: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 287>.

¹¹⁶ В «Артхашастре» мы натываемся на правила борьбы со змеиной эпидемией <IV, 3>, причем рекомендуются заговоры, корни и массовые избиения. Перед нами что-то вроде организованного похода, вызванного личностью государственной опасности. Вероятно, отдельные убийства считались и тогда грехом.

¹¹⁷ Иногда суеверие эксплуатируется совершенно своеобразно. По рассказу Фосетта, дхоби (каста прачек), в нужных случаях доставляющие и факелы (делаются из тряпок и просаливаются горючим маслом), вывешивают на дереве, стоящем у большой дороги, две-три тряпки. Проходящие мимо, поддерживая «религиозное приношение» предшественников, начинают унижать тряпками дерево. Затем, пользуясь покровом ночи, дхоби собирают материал и делают из него факелы <см.: E. Thurston. Ethnographic Notes..., p. 343>.

¹¹⁸ <О быте и социальной структуре современной индийской деревни см. также: Народы Южной Азии. М., 1963; Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане (из жизни индийской деревни). М., 1971>.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абдулла 73
Абу-Бекр 71, 241
Аврора 20
Ага-хан 73
Агни 17, 19, 43, 44, 235
Агора 45
Адджигарта 245
Адити 237
Адитьи 50
Адишвара 122, 132
Айер Шешадри 165
Акал 88
Акбар 70, 92
Александр Македонский 80, 249
Али 55, 71
Аллах 67, 71
Амина-сати 241
Ананда 78
Ананта 52
Апастамба 193, 252
Аполлон 18
Арья 46
Асинани 88
Аурангзеб 69
Ахемениды 92
Ашвалайна 263
Ашвины 18
Ашока 60, 81, 82
- Баден-Пауэл Б. 181, 256
Банерджи С. 261
Барт А. 13, 17, 34, 50, 96, 97
Бартельми-Сент-Илер Ж. 243
Баудхаяна 193, 264
Бахтияр Хильджи 83
Безант Анни 248
Бергенъ А. 235
Бернье Ф. 136, 237
Беши 243
Бируни, аль- 264
Блик А. Г. 94
Брахма 20, 39, 40, 52, 95, 135, 238, 239
Брахман 238
Будда (Сиддхартха, Гау-
тама, Шакьямуни) 41, 51, 54, 65, 76—84, 89, 138, 237, 239—243, 252
Бхавани 46, 48
Бхайрава 46, 241
Бхайрави 46
Бхайрон 241
Бхарата 51
Бхасава 48, 119
Бхонсле 123, 124
Бэйнс А. 238
Бюлер И. Г. 249
Бюрнель А. К. 140, 141
- Ваддель Л. 82
Вадиа Х. А. 94
Вайдьянатх 47, 241
Вайю 18
Валлабхачарья 56, 87, 147
Вальмики 43
Вамадева 245
Варагуна 263
Вард 86
Вардхамана Джина 89
Варрон 15
Варуна 17, 18, 25
Васильев Л. С. 6
Васиштха 260
Васко да Гама 110
Васудева 51
Васуки 58
Вач 20
Вёлькер Дж. А. 180
Вивасват 25, 237
Видьясагар Ишвар Чан-
дер 261
Вилсон Дж. 247
Вилсон Г. Г. 56, 240
Вирупакша 45
Вишвамитра 144, 245
Вишванатха 45
Вишвешвара 238, 241
Вишер Я. К. 230
Вишну 13, 18—20, 39, 43, 50—54, 56—59, 74, 84, 177, 203, 208, 239, 240, 243, 247, 257
- Вритра 18
Вришакани 57
Вурм П. 238
Вьяса 43
- Гази Мийян 241
Ганди И. 7
Ганди М. К. 7
Гаруда 52, 58, 59
Гаури 46
Гаутама см. Будда
Гаутама, проповедник 79
Гаутама, риши 193
Гаутами 224
Гебер 86
Гейт Э. А. 120, 248, 249
Геродот 138, 253, 254
Говиндараджа 250
Говинд Сингх 87, 88
Гомер 15
Гондофарес 85
Горакхнатх 87, 147
Гормуши см. Кама
Гхаси Дас 95
- Давид 15
Далтон Э. Т. 249
Дальхузи Дж. А. 25
Дарвин Ч. 251
Дарий 29
Дарлинг М. Л. 257
Датта г-жа 261
Датта Б. 162, 253
Дашаратха 116
Даянанд Сарасвати 97
Девадатта 78
Деванампийатисса 82
Девата 203
Деви 48, 53, 64
Демосфен 156
Джаганнатх 55, 240
Джагатгаури 46
Джагатмата 46
Джагдживан Дас 95
Джанардхана 51
Джаса 78
Джек Дж. 257
Джексон 94

Джина см. Вардхамана
 Дигби В. 248
 Дилл С. 155
 Дионис 45
 Диоскуры 18
 Дурга 45, 47, 48, 238
 Душьянта 223
 Дхала 94
 Дхукня 187, 188
 Дьяус 14, 17
 Дюбуа Ж. А. 59, 86, 196,
 234, 239, 240, 243, 252,
 259, 260
 Дюранд А. 247
 Жакольо Л. 239, 257, 260
 Зевс 14
 Зороастр 92—94, 235,
 253
 Иббетсон Д. 150, 151,
 249, 253, 254
 Иисус Христос 53, 56
 Индра 17—19, 31, 234,
 235
 Ишвари (Ишана) 43
 Иима 14
 Йолли Ю. Э. 250
 Кабир 55, 87, 95, 147,
 148, 245
 Каджани Гулам Ахмад
 73
 Кадру 58
 Каланала Паламата 45
 Кали 45—48
 Калидаса 15
 Кама (Гормуши) 94
 Кама (бог) 46
 Канишка 82
 Каннингем А. 248
 Кант И. 239
 Канья-кумари 238
 Капаламалин 45
 Карамат-ун-низа 187
 Катрак 94
 Кейт А. В. 245
 Кекропс 253
 Келман Дж. 257
 Керн И. Х. К. 245
 Кесаринатх 244
 Кеткар Ч. Ш. 113, 114,
 125, 134, 144, 164, 242,
 250—252, 259
 Кешоб Ч. С. см. Сен Ке-
 шоб Чондра
 Киттель Ф. 238
 Колбрук В. 206
 Кон В. 243

Конт О. 152
 Корниш В. Р. 58, 230
 Коттон Г. 165
 Кришна 39, 51, 53, 54,
 56, 63, 241
 Крук В. 35
 Ксавье Ф. 86
 Куллука 250
 Лавдей А. 260
 Ладжпат Рай Лал 261
 Лайэль А. 12, 95
 Лакшман 223
 Лакшми 48, 52, 64, 239
 Лебон Г. 181, 235, 255
 Ленорман Ф. 251
 Ленсдаун Ч. К. 248
 Леруа 256
 Летурно Ш. 251
 Лефман С. 234
 Лоу С. Дж. Т. 245
 Людвиг А. 236
 Маздак 253
 Мазумдар П. Ч. 96
 Майо К. 237, 259, 261,
 262
 Майя 51
 Макдонелль А. Л. 14
 Малабари Б. М. 93, 196
 Маликарджуна 47, 241
 Манн Г. Х. 257
 Ману 9, 28, 38, 54, 123,
 133, 138, 140—148, 150,
 156, 193, 194, 235—238,
 245, 246, 249—252, 258,
 263, 264
 Мариам 187, 188
 Маршман 86
 Матсис Квинтин 155, 254
 Маудгальяна 78
 Маурьи 81
 Махавира см. Вардха-
 мана
 Махадева 43, 44, 47
 Махадеви 48
 Махакала 46
 Махди 74
 Махмуд Газневи 68, 69,
 241
 Мегасфен 41, 45, 136, 138
 Медхатитхи 250
 Меткаф Ч. 258
 Мехта Р. М. 94
 Митра 14, 18
 Митра С. М. 262
 Михтра 14
 Мищенко Ф. Г. 253
 Монтегю Э. С. 75
 Монье-Вильямс М. 201

Мордекаи М. 260
 Мритиунджайна 45
 Мукхерджи П. 261
 Мухаммад Гури 68
 Мухаммед ибн-Абдул
 Ваххаби 71
 Муххамад Шах 217
 Мухаммед 135, 217, 263
 Мухамджи А. 257
 Мюллер Макс Ф. 243
 Мэн Г. С. 164, 258
 Набгаджи 95
 Нага 58
 Найду С. 262
 Намдев 95
 Нанак 87, 147, 243, 252
 Нанди 57
 Нарада 250
 Нараяна, божество 51, 52
 Нараяна, комментатор
 250
 Нельсон Дж. Г. 249
 Немезида 201
 Нептун 17
 Несфилд Дж. К. 6, 113,
 152—154, 156, 248, 253
 Никитин Афанасий 136,
 264
 Нобили де 243
 Нума Помпилий 253
 О'Доннель Ч. Дж. 162
 Ольденберг Г. 79, 80, 242
 Олкотт Г. С. 243
 Омар 71, 241, 242
 Омейяды 242
 Осман 71
 Пальмар Э. Г. 72
 Пандава 241
 Пандита Рамбаи 261
 Панини 16
 Парахх Н. Н. 262
 Парамахамса см. Рама-
 кришна
 Парамешри Девы 187,
 188
 Парашурама 116, 123,
 240, 247
 Парвати 48
 Парджания 18
 Партва 235
 Пашупати 45
 Петит Диншав 94
 Питт, г-жа 261
 Платон 253, 254
 Плутарх 156
 Поло Марко 136

Помпилий см. Нума Помпилий	Сасаниды 92, 253	Харша 237
Праджапати 19	Саул 206	Хасан 71
Притхви Нараян 120	Саушьянт 93	Хасан ибн-Саббах 73
Притхиви 17	Селевк 138	Хауг 245
Пулавар	Сенар Э. 6, 112, 150, 151, 154, 156—159, 162, 163, 245, 253—255	Химават 45
Пугхалентхи 206	Сен 95	Хираньягарбха 52
Пурурава 15	Сен Гуру Прошад 151, 164, 165, 247	Холкар 248
Пуруша 28	Сен Кешоб Чондро 96, 244	Хопкинс Э. В. 80
Пурушоттама 51	Сен-Илер см. Бартельми-Сент-Илер Ж.	Хусейн 71
Пушан 18	Сиддхартха см. Будда	Чайтанья Дж. 55, 56, 87, 147, 252
Пхадке Н. С. 255	Сикандар Лоди 69	Чалмерс Р. 242
Пхул Мани Даши 187, 188	Синдия 124, 248	Чанди 46
Радха 56	Сита 54, 64, 200, 223, 264	Чамунда 47
Рай Рам Мохан 96	Смит В. А. 134, 248, 251	Чандика 47
Рактадант 46	Солон 253	Чандрагупта 41, 81, 138
Рама 39, 53—55, 57, 64, 116, 177, 200, 240, 247, 264	Сомма 15, 17, 19, 27, 32, 235	Чатурбхуджа 84
Рамазан-Биби 188	Сорабджи К. 262	Челмсфорд Ф. Дж. 75
Рамакришна (Парама-хамса) 148	Сурья 17, 18, 27, 50, 235	Чимнабаи 262
Рамананд 54, 55, 87, 95, 147, 252	Сюань Цзан 82	Шакти 48, 49, 239
Рамануджа 54, 55	Тавернье Ж. Б. 136	Шакунтала 223, 224
Рамачарака 242	Тагор Дебендранатх 96	Шакья 76, 78, 79, 138, 242
Ранджит Сингх 87, 88	Тагор Рабиндранат 56, 223, 259, 261	Шакьямуни см. Будда
Ратцель Ф. 245, 249, 255	Тандава 46	Шамашастри Р. 164, 246, 251
Рахим Абдур 242	Тата 94	Шанкарачарья (Шанкара) 43, 45, 47, 54, 239
Рахула 78	Тёрстон Е. 59, 204, 215, 260, 264	Шарипутра 78
Реклю Э. 239, 248, 249	Типу Султан 69	Шах К. 258
Ренан Э. 234	Тулси Дас 199	Шейх Ж. 12, 158, 162, 246, 257
Рис-Девидс Т. В. 14, 242, 243, 251	Тэйлор Э. Б. 236, 256	Шерринг М. А. 247, 252
Рисли Г. 6, 84, 113, 115, 132, 133, 135, 149, 152—156, 158, 159, 161—165, 245, 248, 253—255	Угра 45	Шеша 52, 58
Роджерс Т. 247	Ума 45, 46	Шива 13, 18—20, 39, 43—48, 50—53, 57, 58, 62, 238, 239, 241, 243
Ромео и Джульетта 15	Упали 78	Шиваджи 124
Роуз 87	Урваши 15	Шиванараяна 148
Рохита 50	Ушас 20, 235, 237	Шиладитья 83
Рудра 18, 19, 39, 43, 44	Фалькенгайн Э. 242	Ширин Бай 187
Рукмини 53, 241	Фаркухар Дж. Н. 244	Шредер Л. 252
Руссле Л. 259	Фа Сянь 82, 240	Шри 52
Савитар 17—19, 50, 234	Феодосий 155, 156	Штенцлер А. Ф. 249
Сайид Ахмад-шах 71, 217	Фик Р. 158, 252	Шьям 223
Самбху 45	Фома 85	Шьяма 46, 48
Самойлович А. Н. 247	Фосетт Ф. 122, 265	Элфинстон М. 248, 256
Сарасвати 20, 187, 239	Франциск Ксавье см. Ксавье Ф.	Энтховен Р. Э. 121
Сарасвати-бай 187	Фуллер Дж. Б. 240	Юл Г. 246
Сарасвати Даянанд см. Даянанд Сарасвати	Хантер В. В. 41, 247	Юпитер 14
Саркар Дж. 164, 165, 167, 235, 257	Хануман 57	Юсуф-Али А. 167, 175, 181, 187, 197, 249, 257—259
	Хаома 235	Яджнавалкья 250
	Хари 51	Яма 14, 25, 26, 237

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- | | | |
|---|---|--|
| Абу 90, 91 | Бикхабдео 244 | Дакка 261 |
| Агра 69, 152, 217—219 | Бирма 59, 65, 82, 126, 128, 176, 248 | Дардистан 247 |
| Азия 46, 59, 62, 69, 74, 92, 93, 207, 232 | Бихар 54, 69, 77, 83, 91, 104, 116—118, 123, 124, 126—128, 147, 241, 252, 262 | Дварка 65, 177, 213 |
| Айодхья 124, см. также Ауд | Бомбей 73, 92, 117, 118, 126—128, 221, 222, 241, 245, 247, 257, 258, 261 | Декан 24, 47, 48, 50, 61, 64, 122, 183, 203, 241, 251, 263 |
| Алигарх 74, 242 | Брахмания 35 | Дели 7, 33, 68, 69, 70, 217—219 |
| Алтай 247 | Бристоль 96 | Деогарх 85 |
| Америка 94, 161, 176, 193, 207, 242, 263 | Бунделкханд 248 | Джайпалгури 116 |
| Амритсар 88, 244 | Бурдван 96 | Джаландхар 82 |
| Англия 96, 97, 167, 193 | Бхархут 243 | Джамна 34, 64, 70, 138, 167 |
| Андаманские острова 126, 246 | Бхопал 200 | Джошимат 257 |
| Аравия 71, 245, 251, 255 | Вавилон 86, 235 | Динаджпур 116 |
| Ассам 76, 85, 126—129, 212 | Варанаси (Бенарес) 45, 47, 50, 54, 57, 65, 77, 80, 107, 238—241 | Доаб (Индо-Гангская долина, Междуречье) 34, 64, 82, 183 |
| Ауд 69, 70, 95, 152, 216, 241 | Ганг 34, 45, 64, 65, 69, 85, 88, 138, 237, 241 | Дравида 142 |
| Афганистан 3, 82, 242 | Ганготри 65 | Европа 23, 39, 94—96, 99, 100, 103, 148, 154, 156, 157, 159, 178, 180, 183, 198, 199, 200, 207, 212, 216, 218, 224, 228, 231, 232, 243, 246, 252, 254, 255 |
| Африка 73, 137, 161, 242, 249, 263 | Гандхара 243 | Египет 138, 149, 150, 235, 242, 253, 254 |
| Ачиравати 138 | Гарха 85 | Идаямперур 243 |
| Бадринатх 177 | Гая 203, 220 | Иерусалим 65 |
| Баку 176 | Гвалиур 248 | Инд 69, 129 |
| Балтистан 236 | Германия 137, 157, 254 | Индо-Гангская долина см. Доаб |
| Бангалур 48, 261 | Гилгит 160 | Индур 248 |
| Бангладеш 4 | Гималаи 65, 68, 70, 76, 84, 136, 160, 177, 183, 236, 257 | Иран 71, 92, 93, 149, 150, 221, 242, 243, 253 |
| Барагаон 241 | Гиндукуш 73 | Кавери 65 |
| Барода 126, 262 | Гирнар 90 | Кайлас 64 |
| Бахрайч 241 | Гоа 86, 111 | Калькутта 55, 233, 240, 261, 264 |
| Белгаум 48, 91 | Гогра 34 | Канавар 76 |
| Белуджистан 128, 159, 263 | Годавари 65 | Канада 160 |
| Бенарес см. Варанаси | Гокул 56 | Канаудж (Каньякубджа) 68, 122, 124, 132 |
| Бенгалия 45, 47, 49, 53, 55, 65, 70—72, 76, 84, 91, 96, 97, 104, 108, 109, 116—118, 120, 122, 126—129, 132, 135, 183, 217, 220, 221, 223, 240, 241, 244, 248, 255—258 | Горакхпур 240 | |
| Бенгальский залив 82, 136 | Греция 46, 62, 137, 156, 157 | |
| Берар 126—128 | Гуджарат 90—92, 108, 212, 217—219 | |
| Биджапур 69, 119 | Гумти 34 | |

Кангра 124, 255
Канчипурам 244
Каньякубджа см. Кана-
удж
Капилавасту 76
Карманаса (Карамнаса)
65
Карнатака 264
Катхиавар 65, 91, 122,
257
Кашмир 50, 58, 70, 83,
128, 218, 262
Китай 25, 59, 82, 247
Коморин мыс 45
Коромандель 90
Кочин 85, 243, 248
Кошала 54
Кришна 65
Кург 127, 128, 198, 236
Куру 237
Курукшетра 33, 237
Куч-Бехар 85, 244

Ладакх 236
Лакхнау 71, 217—219,
242, 262
Лахор 233
Лахул 76
Лудхиана 216

Магадха 77, 89
Мадрас 85, 104, 117,
126—131, 221, 230, 257,
263
Майсур 48, 54, 69, 126—
128, 165, 226, 248
Малабар 68, 73, 85, 104,
224, 230
Манарский залив 257
Манасарава 65
Мандла 85
Марвар 90, 91
Маттра 53
Махараштра 107, 228
Махи 138
Междуречье см. Доаб
Мекка 213, 263
Мексика 160

Навсари 92
Нагпур 123
Надия 55
Наймиша 33
Нарбада 65

Неджд 71
Непал 50, 65, 76, 120, 255
Ньюкасл 207

Орисса 53, 55, 83, 84, 91,
104, 117, 120, 123,
126—128, 142
Ормуз 92

Пакистан 4
Палитана 91
Памир 73
Параснат 91
Паталипутра 90
Патна 183
Пенджаб 29, 30, 32, 33,
36, 68, 69, 73, 74, 76,
82, 87, 88, 97, 117, 124,
128, 150, 151, 167, 183,
208, 219, 249, 257, 263
Персия см. Иран
Перу 255
Пуна 107
Пури 240

Раджахмандри 230
Раджпутана (Раджаст-
хан) 69, 70, 91, 117,
126—129, 212, 219, 221,
246
Рамешварам 65, 177
Рангпур 116
Римская империя 14, 155
Рим 64, 86, 137, 156, 157

Сагар 65
Санджана 92
Санчи 243
Сарабху 138
Сарасвати 33
Северо-Западная Погра-
ничная провинция 128
Сиам см. Таиланд
Синд 68, 85, 91, 218, 263
Сирия 73
Сирса 219, 221
Соединенные провинции
Агры и Ауда (Уттар-
Прадеш) 70, 71, 97,
117, 123, 124, 126—130,
152, 167, 209, 216, 217,
219, 252, 258
Соединенные Штаты
Америки 102, 160, 252
Спити 76

Средняя Азия 3, 24, 69,
259
Сринагар 257
Сулеймановы горы 136,
147
Сурат 92

Таиланд (Сиам) 82
Тибет 59, 65
Тибр 155
Тонга, о-ва 255
Траванкур 85
Трибени 65
Трипура 44
Тула 207
Тунгабхадра 65
Туркестан 71
Турция 71

Удайпур 244, 246
Удаягири 91

Фиджи, о-ва 255, 263
Франция 193, 254

Хайдарабад 71, 126—128,
241, 242, 245
Халдея 251
Хандагири 91
Хардвар 88
Хиндустан 34
Хугли 258

Царицын 3
Цейлон (Шри Ланка) 65,
82
Центральные провинции
(Мадхья-Прадеш) 85,
118, 123, 126—129, 171,
240, 245

Чанда 85, 123
Чауса 65
Читрал 160
Чола 54, 263
Чхота-Нагпур 116, 123,
129

Шахпур 219

Элефанта, о-в 241

Южная Америка 160

Япония 82

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ И ИНДИЙСКИХ РЕАЛИИ

- | | | |
|---|--|---|
| Авадана-шастра 258 | Арадхья 48 | Банспхор 153 |
| Авадхия (айодхия-курми) 124 | Араин 128 | Банья 25, 126, 175, 176, 199, 208, 212, 257 |
| Аватара 51—54, 74, 83 | Арии (преарии, индо-арии) 11, 14, 17—19, 22—25, 28—32, 35—36, 45, 50, 72, 92, 95, 116, 122, 124, 129, 132, 135, 137—140, 143, 149, 150, 152, 156—158, 160, 163, 164, 181, 210, 234—236, 238, 239, 251, 255 | Баньян 169 |
| Авеста 14, 94, 235, 244 | Артхавада 16 | Баранки 123 |
| Авестийский яз. 244 | Артхашастра 246, 261, 262, 265 | Барендра 122 |
| Агни-пурана 238 | Арья самадж 95, 97, 98, 148, 261 | Барна-брахман 129, 132 |
| Агхня 237 | Асуры 44 | Бархан 128 |
| Адвайта 54 | Атит 238 | Бархи-брахман 122, 132 |
| Адждаф 135 | Атраван 149 | «Баудхаяна-дхармашастра» 138, 139, 142, 149 |
| Ади-Грантх (Грантх-Сахиб) 55, 243 | «Атхарваведа» 15, 23, 28, 43, 223, 234, 236, 258 | Баури 117, 134 |
| Ади Самадж 96 | Афганцы 30 | Баядерка 62, 167, 176, 190, 219 |
| Адити 20 | Ахимса 77, 79 | Бегума 200 |
| Айогава 143 | Ахир 117, 118, 126, 153, 248 | Бегута (биягут) 124 |
| Айодхия см. авадхия | Ахль-и-хади (мухаммады) 72 | Безви 216 |
| Айодхия-курми см. авадхия | Ахмадие 73 | Белудж 125, 128, 136, 155, 213, 248 |
| Акали 88, 221 | Ачара 140 | Бенгали 116 |
| Амамах 216, 219 | Ачара-дхарма 250 | Бетель 33, 133, 196, 202, 203 |
| Амбаштха 133, 143 | Ачкан (шервани) 217, 218 | Бирманцы 125, 126 |
| Американцы 100, 102, 103, 193 | Ашвамедха 21 | Бисмилла 264 |
| Анга (ангаркха) 217, 218 | Ашраф 135 | Биягут см. бегута |
| Ангия (чоли, махрам, синабанд) 218, 221 | Аюдха-пуджа 231, 232 | Ботту см. тали |
| Англичане 30, 68, 72, 74, 75, 86, 88, 100, 103, 106, 120, 125, 130, 131, 164, 165, 179, 193, 196, 197, 211, 213, 236, 242, 248, 256 | Бабхан см. бхуинхар | Бохра 73 |
| Англо-индийцы 248 | Багди 104, 117, 134 | Брагуй (брауй) 155, 213 |
| Ангхарка 220 | Бадага 85 | Брахман, варна 10, 11, 13, 15, 28, 34—44, 47—51, 54—56, 59—61, 63, 78, 80, 85, 87, 88, 91, 92, 95, 96, 102, 103, 106—110, 115—120, 122—124, 126, 129, 131—134, 138—146, 148, 149, 153, 162, 171, 172, 176, 184, 187, 188, 191, 196, 201—203, 206, 208, 210—214, 220, 224—228, 230—232, 235, 238—241, 245—249, 251, 252, 255, 257, 258, 262, 263 |
| Анди 238 | Байраги 238 | Брахманизм 33—35, 39, 41, 43, 77, 78, 80—83, 89, 90, 95 |
| Андхра 143 | Байштам 133 | |
| Ани 226 | Бактрийцы 92, 142 | |
| Анимизм 44, 65, 67, 71, 84, 85, 93, 132, 190, 211, 241 | Балиджа 128 | |
| Анна 202, 257 | Банати-джути 222 | |
| Антьявасайи 143 | Банджара 154 | |
| Апапатра 144, 251 | Бандивала 232 | |
| «Апастамба-дхармашастра» 138, 139, 149 | Зандхари 120 | |
| Апсара 236 | | |
| Араби 263 | | |

- Брахманы, сочинения 16,
19, 20, 23, 28, 35, 50,
79, 235, 238, 258
Брахмарандхра 201
Брахмачарин 40
Брахмо самадж 95—97,
148, 262
Британцы, см. англичане
Буддизм 6, 11, 12, 42,
51, 54, 60, 68—70, 72,
76, 78—84, 89—91, 97,
112, 138, 144, 242, 243,
250
Бундел 70
Бурка 219
Бутхана 264
Бхавайи 212
«Бхагавадгита» 9, 51, 56,
82, 235, 240
Бхакти 55, 56
Бханги 118, 153, 154
Бхарвада (дхангир) 127
Бхат 153, 212
Бхаунри 191, 260
Бхил 85, 125, 127, 130,
212, 214, 248
Бхунхар (бабхан) 123,
128
Бхуйя 249
Бхумидж 116, 117, 159
Бхут 46

Вайдехака 143
Вайдья 56, 132, 133
Вайкаси 226
Вайшешика 251
Вайшья (вайший) 28,
106, 119, 133, 138, 141—
143, 145, 146, 206, 213,
251
Валлува 192
Вама-чара 48, 49
Ванапрастха 40, 41
Варна 89, 141—146, 149,
251
«Васиштха-дхармашаст-
ра» 142
Вахелия 153
Ваххабит 71—73, 217
Ваяса пинда 203
Веданта 47, 48, 80
Веданта-сутра 239
Ведизм 16, 17, 20, 33—
37, 38, 41, 85, 92
Веды 13—19, 21—29, 31,
33, 35, 38—41, 43, 44,
49, 54, 85, 91, 96, 139,
158, 223, 234—236, 238
Веллала 117, 127
Вена 144

Вестернизация 6
Виасокта-брахман 132
Видхи 16
Виравайва см. лингаит
Вишнуизм 49—51, 53, 57,
83, 84
Вишнуит 116, 220, 236
Вишну-пурана 54
Вратья 123, 142
Вьявахара-дхарма 250

Гавешана 31, 234
Гавиджа 31, 234
Гадария 128, 153
Газаи 238
Гази 75
Гала 217
Гандхарва 234
Гари 134
Гарпагары 118
«Гаутама-дхармашаст-
ра» 138, 139, 142, 249
Гаятри 11
Гербад 244
Германцы 156
Гирадана-кхат 218
Гита см. «Бхагавадгита»
Го (мн. число гавас) 31,
234
Гоала (гола) 118, 127,
133
Голландцы 86, 230
Голтопи 218
Гонд 85, 95, 123, 125,
126, 130, 214, 229
Гопа 31
Готра 31, 116, 156, 247
Грамдевата 60
Грантх, Грантх-Сахиб
см. Ади-Грантх
Греки 82, 106, 138, 142,
156, 157, 241
Грихапати 22
Грихастха 40
Грихьясутра 27, 235, 263
Гуджар 117, 127, 130, 211
Гуджарати 94, 244
Гуру 13, 15, 38, 41—43,
55, 65, 66, 87, 88, 91,
241
Гхагра (льхенга) 219, 221
Гхараредар (руми) 217
Гхари 186, 259
Гхи 202, 203
Гхунга 220
Гхунди 217

Дагла 218
Дакшина-чара 48

Даништапанчам 201
Данди 48
Дао 176
Дарада (дард) 142
Дар-уль харб 72
Даса 29
Дасари 238
Дастар 216
Дастур 244
Дасью 29, 30, 31, 239
Даши 188
«Даябхага» 258
«Дваждырожденные» 29,
123, 135, 143, 146, 149,
150, 249, 264
Двиджа 143
Дева 238
Девадаси 62, 176
Девни 46, 188
Дешкунби 121
Джаджмани 6
Джайн 54, 80, 82, 89, 90,
91, 208, 243
Джайнизм 6, 12, 83, 84,
89, 90, 91, 244
Джалана-кхат 219
Джангам 239
Джанеу 220, см. также
шнур брахманский
Джапа 241
Джат 87, 117, 124, 126,
130, 208, 209, 212
Джатака 249, 251, 252
Джати, каста 141—143,
251
Джати, аскет 90, 244
Джаунпурия 122
Джеллия 134
Джина 90
Джинджели 202, 203
Джихад 71, 242
Джоре (зоре) 222
Джоридар 263
Джулаха 127, 153, 208,
210, 211, 249
Джути 222
Дивали 64
Дигамбара 90, 91
Догобохра 73
Дом 95, 117, 118, 130,
134, 153, 154, 210—
212, 251
Допалпляр 216
Допатта см. рупатта
Досадхи 117, 118, 128,
130
Дравиды 24, 45, 116, 117,
119, 123, 134, 160, 210,
238, 239, 249, 251
Дунья 249

Дурга-пуджа 49, 64
 Дхаммапада 80, 243
 Дхангир см. бхарвада
 Дхарба 202, 203
 Дхарма 51, 60, 84, 99,
 140, 243, 245, 250, 252
 Дхармасутра 235, 250
 Дхармашастра 138, 139,
 145, 146, 214, 235, 250
 Дхед 211, 213, 251
 Дхендия 91
 Дхивара 142
 Дхигван 144
 Дхимар 153
 Дхоби 104, 127, 265
 Дхоти 219, 220

Евразийцы 160, 226
 Евреи 252
 Европейцы 97, 102, 103,
 110, 136, 160, 179, 197,
 215, 235

«Зеленая революция» 6
 Зоре см. джоре
 Зороастризм 81, 92, 94

Иезуиты 86, 111, 243
 Ижуван 104, 128, 248
 Изар 217, 219
 Изарбанд (камарбанд)
 217, 219
 Имам 71
 Имамат 71
 Индейцы 110
 Индуизм 6, 10—13, 19,
 31, 33, 39, 41—43, 48,
 55, 56, 59, 63, 65, 67—
 70, 74—76, 81—83, 87—
 89, 91—93, 95—98, 116,
 117, 133, 135, 136, 142,
 147, 151, 199, 211, 236,
 239, 241, 244, 245

Ирани-кулах 217
 Ирани-топи 220
 Иранцы 14, 29, 235, см.
 также персы
 Ирула 85
 Ислам 12, 55, 68—77, 87,
 92, 97, 134, 135, 236,
 242, 245
 Исламизм 73
 Иуданзм 245

Йог 46, 48, 76, 213, 238,
 242
 Йога 94
 Йогини 73, 197
 Йони 46, 53

Кабирпантхи 55
 Кадамба 121
 Кадими 93
 Кадирне 72
 Кайбарта 117, 118, 130,
 134
 Кайястх 104, 110, 118,
 120, 123, 127, 132, 133,
 153, 154, 172, 208, 212,
 263
 Калли 204
 Каллу 192
 Камарбанд см. изарбанд
 Камбоджи 142
 Камис 218
 Камма 128
 Каммалан 104, 128, 232,
 248
 Кампа 104
 Канауджия-курми 124
 Кангха 88
 Канджар 153, 211
 Каннада 48
 Каньякубджа 122
 Капра 219
 Каптар 217
 Капу 126
 Кара 88
 Каравара 143
 Карен 128
 Карма 80, 94, 135, 145,
 158, 162, 235
 Карнам 171, 256
 Карнатакцы 212
 Картабхаджа 240
 Кассава 218
 Касти 222
 Кахар 127
 Качх, часть одежды сик-
 ха 88
 Качх, каста 118, 128
 Квартерон 160
 Кеват 118, 128
 Кес 88, 221
 Китайцы 136, 142, 143
 Киргизы 252
 Киштинума 216
 Коери 118
 Колвар 128
 Коли 117, 125, 127, 130,
 212
 Конкани-кунби 121
 Кори 127, 153
 Котти 204
 Коч 116
 Кришнаизм 53, 56, 240
 Кувада 212
 Кудуми 202, 262
 Кулдевака 121
 Кули 43

Кулкарни 171
 Куллах 216, 217
 Кумхар 118, 126, 153,
 248
 Кунби 121, 126, 209, 212
 Курал 43
 Курми 124, 126
 Курта 217, 218, 220, 221
 Куруба (курумба) 35,
 264
 Курувикаран 228
 Кушит (нарики) 251
 Кханда 88
 Кхас 120, 255
 Кхаттри 154, 208
 Кхока 221, 222
 Кшатрий (кшатрия) 28,
 36, 80, 106, 107, 116,
 119, 121—124, 133, 138,
 139, 141, 142, 145, 146,
 153, 212, 213, 238, 240,
 247, 251, 263
 Кшаттар 144

Лабо 264
 Лабха 226
 Лакх 208
 Ламбардар 172—175,
 177, 179, 256
 Ланготи 220
 Лата 219
 Латудар 263
 Левират 249
 Левит 150
 Линга (Шива-линга)
 46—48, 53, 60, 119,
 239, 241
 Лингайт (вира-шайва)
 48, 116, 118, 119, 127,
 212, 239
 Лодх 127
 Лохар 104, 127, 209
 Лхенга см. гхагра
 Люнги 216, 219
 Ляйа 247
 Лянгур 228

Магадх 143
 Маджла 219
 Мадига 127, 130
 Мадху 143
 Мадхунапит 118
 Майя 55
 Майна 169, 256
 Майтреяка 143
 «Манав-дхармашаст-
 ра» 140, 149
 Мала 117, 127, 247
 Малабарцы 215
 Малаи-кондияру 154

Малаян 230
 Мали 127
 Малкана-раджпут 75
 Малла 153
 Мандал 256
 Мандала 15
 Мандиль 263
 Манипурец 159
 Мансаби 263
 Мантра 25, 201, 202, 227, 230, 236, 241
 Мапилла (мопла) 73, 74, 104, 128
 Маратха-кунби 121
 Маратхи 69, 108, 118, 121, 126, 129, 144, 187, 220, 246, 248, 251
 Мари-джуанги 154, 253
 Маркажи 226
 Маруты 20
 Маси 226
 «Махабхарата» 33, 42, 43, 45, 51, 54, 64, 238—241, 247, 249, 251
 Махаджан 175
 Махант 88
 Махар 102, 117, 126, 211, 245, 251
 Махараджа 85, 259, 262
 Махарана 246
 Махарани 262
 Махатмия 61
 Махаяна 82
 Махила шилпашрама 261
 Махишья 133
 Махрам см. ангия
 Меда 143
 Мела 63
 Мео 117
 Мидийцы 92
 Мирзан 218
 Мисси 219
 «Митакшара» 258
 Мобед 244
 Могол 30, 69, 70, 86—88, 92, 121, 216, 217, 237
 Монгол 252
 Мопла см. мапилла
 Моунда 196
 Мочи 118, 128, 130, 134
 Мукаддам 256
 Мулат 160
 Мулла 210
 Мулли 204
 Мултанцы 217
 Мунда 117, 120, 247
 Мунда-мала 50
 Мусульманство см. ислам
 Мухаррам 71, 242

Мушакхи 263
 Наваб 241
 Нававидхан самадж 96
 Навасакха 133
 Нага 85, 212
 Нагакундала 50
 Нагна шраддха 202
 Наи см. хаджам
 Найяр 117, 122, 128, 130, 215, 248, 251
 Намашудра (чандала) 117, 127, 130, 134, 248
 Намбудри (намбудири) 122
 Напит см. хаджам
 Нарика-джути 222
 Нарики см. кушит
 Нат 153
 Невар 120
 Негры 110, 160, 252
 Неприкасаемость 7, 102, 264
 Несториане 85, 86, 243
 Низам 242
 Никах 260
 Ним 169
 Нимастин 218
 Нирвана 77, 80, 82, 89, 242, 243
 Нитья-чарма 257
 Ниханг 221
 Нишад 143
 Ньяя 251
 Оккалига 128
 Окторон 160
 Ория 264
 Орхна (орхни) 221, 263
 Пагри 216, 219, 220, 263
 Падди 201
 Падма-пурана 194
 Пайджама 217, 219
 Палли 126, 130, 248, 264
 Пана, каста 123
 Пана, монета 146
 Пангуни 226
 Пандарам 124
 Пандит 107, 119, 149, 187, 261
 Пандусопака 143
 Панисламизм 74, 242
 Панчагавья (панчагавьям) 57, 228, 262
 Панча-таттва 49
 Панчайт 66, 157, 167, 247
 Панчо тук капра 219
 Панчпир 71
 Парада 142

Параскара-грихья-сутра 237
 Параян (пария, парий) 42, 43, 110, 117, 127, 130, 184, 189, 192, 193, 206, 211, 212, 224, 225, 228, 248, 251, 260
 Парда 190, 198—200, 262
 Пария см. параян
 Парс 57, 92—94, 187, 214, 221, 222, 244, 251, 262
 Парсизм 92—94, 244
 Партог (партек) 219
 Паси 127, 248
 Патана стхапанам 202
 Патан 125, 126, 136, 213, 216—219, 263
 Патвари 171, 256
 Патель 256
 Патхибали 202
 Паундрака см. пода
 Пахлава 142
 Пачоли 263
 Перипл Эритрейского моря 45
 Персы 29, 92, 142, 157, 254, см. также чранцы
 Пехлеви 244
 Пешва 107
 Пешваз (тиллак) 219
 Пиала 201
 Пинака 50
 Линджранола 89
 Пипал 169
 Пир 12, 70, 241
 Питри 26
 Пода (паундрака) 117, 118, 130, 134, 142
 Португальцы 30, 33, 86, 92, 102, 110, 113, 136, 152, 243
 Постин 218
 Потала 58
 Почак (почни) 263
 Прартхана самадж 148
 Праяга 33
 Праяшчитта-дхарма 250
 Пуджари 61
 Пулапан (черуман) 248
 Пуллу 229
 Пулькас 144
 Пурана 42, 43, 45, 54, 63, 64, 88, 239, 240, 247
 Пурохита 36, 202, 241
 Пуруша-сукта 141
 Раджа 24, 25, 122, 123, 140, 200, 210, 224, 248, 259

Раджарши 35
 Раджбанси 116, 247
 Раджбанси-коч 116, 117, 127, 130, 134
 Раджпут 55, 75, 95, 110, 115—117, 120—124, 126, 132, 153, 161, 172, 219, 220, 240, 247, 248, 255, 258, 263
 Райят 10, 33, 55, 65—67, 174, 180, 182—184, 188, 239, 260
 Рамака 142
 «Рамаяна» 43, 51, 54, 59, 150, 223, 249, 255, 262
 Рани 188
 Ратхакара 142
 Ратхаятра 240
 Ратхи 124
 Рахе Руст 94
 Раши 187, 188
 Рео 263
 Риг 15
 «Ригведа» 9—11, 15, 18—20, 23, 26—29, 36, 43, 49, 50, 57, 139, 234—237, 239, 241, 264, 265
 Римляне 156, 157
 Рита 17
 Риши 20, 22, 33, 35, 42, 138
 Румаль 216
 Руми см. гхараредар
 Рупатта (допатта) 218
 Рупия 208, 229, 236, 256, 257
 Садари 218
 Садгоп 118
 Садра 222
 Садхаран Брахма сам-мадж 97
 Садху 238
 Сайнд 127, 129, 135, 216, 249, 263
 Сайрандхра 143
 Сал 59
 «Самаведа» 15, 16
 Саман 15
 Самхита 16
 Санаурия 248
 Сангатхан 75, 242
 Сангха 81, 90, 243
 Санияси 40, 41
 Санкиртана 56
 Санкхья 47, 80, 89
 Санскрит 15, 16, 35, 41, 43, 49, 55, 62, 78, 140, 190, 226, 258
 Санскритизация 6

Сантал 85, 117, 125, 127, 130, 214, 248
 Сарада садан 261
 Сарасвати брахманы 107
 Сарбанд 216
 Сари 221, 222, 228
 Сати 4, 23—25, 196, 199, 236, 260, 261
 Сатнами 95, 240
 Сафи 216
 Сахарна 153
 Свадеши 221
 Сезам 202, 208
 Села 216
 Семиты 71, 72, 234
 Сигошия 216
 Сиддхи 49
 Сикх 55, 60, 71, 87—89, 214, 221, 222, 243
 Сикхизм 55, 56, 87—89
 Синабанд см. ангия
 Синдхи 217
 Сипай 68
 Сипатта 263
 Ситтар 48
 «Сканда-пурана» 123
 Скифы 142
 Смартта 47
 Смартасутра 16
 Смрити 16, 47, 238
 Сом 16, 18, 19, 21, 26, 32, 237
 Сонар 104, 128, 209
 «Списочные касты» 7
 Ступа 243
 Субарнабаник 133
 Султан 242
 Сунна 71, 72, 241
 Сунни (суннизм) 71
 Суннит 71—73, 241
 Сунри 133
 Сура 32
 Сута 143
 Сутра 16, 19, 35, 59, 235, 237
 Суфизм 72, 73
 Тазия 71
 Тан 128
 Тайтирия-самхита 235, 237
 Такави 176, 257
 Таккар 124
 Такраи 263
 Тал 220
 Тали (ботту) 191, 203, 236, 260
 Тамил 124, 215, 226, 229, 264
 Тамили 48

Танг (чуст) 217
 Танги (татва) 128
 Тантра 48, 49
 Тапасвин 73
 Тарбуш (турки-топи) 217, 220
 Татва см. танги
 Телага 128
 Тели (тили) 118, 126, 153, 154, 212, 248
 Телугу 225
 Тили см. тели
 Тиллак см. пешваз
 Тин тук капра 219
 Тиртханкар 90
 Тирхутия 122
 Тода 215
 Топи (топа) 217, 220
 Тотемизм 132
 Тридандин 47
 Тукмах 217
 Тулси 53, 59
 Тун 169
 Турки-топи см. тарбуш
 Угри 144
 Удра 142
 Улем 216, 217
 Упанаяна 10, 201
 Упанишады 16, 96, 238
 Урали 229
 Факир 41, 48, 73, 173, 176, 177, 213, 229, 238
 Феска 216, 220
 Францисканцы 77, 86
 Хаджам (напит, наи) 126, 153
 Хаджерат 74
 Хаджи 263
 Хадисы 216, 263
 Халдейский толк см. христиане сирийские
 Халиф 74, 242
 Халифат 74
 Хандаят 104
 Ханифиты 71
 Хариджан 7
 Хиджра 73
 Хинаяна 82
 Хинди 262
 Хинду Махасабха 261
 Хиркидар 263
 Ходжа 73
 Холя 226, 227, 248
 Холи 63
 Христианство 12, 53, 56, 68, 74, 81, 85, 96, 97, 148, 197, 215, 245, 261
 Христиане сирийские 86

- Хукка 157, 173, 210
 Хуссейн 56
 Чадар (чаддар, чадра) 219, 220, 263
 Чакар (чакра) 52
 Чамар 95, 104, 118, 126, 130, 134, 210, 248, 249, 251
 Чандала 117, 127, 130, 134, 141, 144, 146, 245, 248, 258, 264, см. также намашудра
 Чапкан 217, 218
 Чарпан 174
 Чаугошия 216
 Чаукидар 170, 171
 Чаши-дхоби 118
 Чаши-кайбарта 126, 132, 133
 Черуман см. пулапан
 Четти 232
 Чик-баранки 123
 Чиккилиан 130
 Чина 142
 Чира 263
 Чиштие 72
 Чога 218
 Чоли см. ангия
 Чоти 220
 Чундри 263
 Чуридари 217
 Чуст см. танг
 Чухра 118, 128, 212
 Чучу 143
 Чхандаса 238
 Шагирдпеша 120
 Шака 142
 Шакридар 263
 Шакта (шактра) 48—49
 Шакти-пуджа 49, 239
 Шактра см. шакта
 Шалаграма 53, 203
 Шальвары (шаровары) 217, 219, 222
 Шараи 217
 Шатапатха-брахмана 79, 238
 Шатарудрия 44
 Швапача 144
 Шветамбара 89, 91
 Шейх 126, 129, 135, 216, 263
 Шеншан 93
 Шервани см. ачкан
 Шиваизм 47—51, 54, 82, 83, 239
 Шивант 45, 50, 116, 220, 237
 Шива-линга см. линга
 Шиваратри 47, 64, 241
 Шинит 71, 217, 241
 Шимил 212
 Шимли (шамла) 216
 Шишам 169
 Шишнадева 239
 Шия (шинизм) 71, 73, 74
 Шлока 140, 146, 252
 Шнур брахманский (джану) 40, 133, 201, 208, 220
 Шравака 84, 90, 243
 Шраддха 10, 26, 157, 201, 203
 Шраута-сутра 16
 Шрути 16
 Шуддхи 75, 242
 Шудра 7, 28, 29, 44, 81, 106, 108, 117, 119, 123, 133, 138, 139, 141—146, 149, 150, 156, 213, 248, 251—253
 Шуллавагга 237, 242
 Явана 142
 Яджурведа 15, 23, 28, 32, 43, 44, 235
 Яджус 15
 Якша 192
 Ямбоза 59

СОДЕРЖАНИЕ

Историографическое значение труда А. Е. Снесарева (Л. Б. Алаев)	3
Религии Индии	10
Индуизм	11
Ведизм	16
Брахманизм	33
Современный индуизм	41
Ислам	68
Буддизм	76
Анимизм	84
Христианство	85
Сикхизм	87
Джайнизм	89
Парсизм	92
Рационалистические секты	95
Касты Индии	99
История касты	137
Теория касты	148
Бытовые пейзажи	166
Деревня	167
Семья	181
Женщина Индии	184
Обряд похорон	200
Пословицы	206
Одежда народа	214
Суеверия и приметы	222
Примечания	234
Указатель имен	266
Указатель географических названий	269
Указатель терминов и индийских реалий	271

Андрей Евгеньевич Снесарев

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ИНДИЯ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *И. С. Лесных*
Младший редактор *О. А. Осипова*
Художник *В. В. Локшин*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректор *В. М. Кочеткова*

ИБ № 14192

Сдано в набор 04.11.80. Подписано к печати 18.05.81. А-08492. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,625. Уч.-изд. л. 20,52. Тираж 3000 экз. Изд. № 4759. Тип. зак. 742.
Цена 2 р. 10 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

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»**

В ы ш л и:

Индия — союз штатов. Проблемы политического и социально-экономического развития. Сб. статей. 13 л.

Алаев Л. Б.

Сельская община в Северной Индии. Основные этапы эволюции. 17 л.

Ульяновский Р. А.

Аграрная Индия между мировыми войнами. Опыт исследования колониально-феодалного капитализма. 20 л.

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».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

В ы й д у т:

Библиография Индии. 1968—1975. Совет-
ская и переводная литература. 14 л.

Индия 1980. Ежегодник. 20 л.

Празаускас А. А.

Северо-Восточная Индия. Этническая си-
туация и политика. 14 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами кни-
готоргов и «Академкнига», а также по адресу: 117464,
Москва В-464, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3
[«Книга—почтой»] «Академкнига».