

---

# Глубинная Индия накануне больших перемен: опыт этнографических обобщений

СВЕТЛАНА И. РЫЖАКОВА

Рекомендация для цитирования:

Рыжакова С.И. Глубинная Индия накануне больших перемен: опыт этнографических обобщений // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 3 (43). С. 46–87.

For citations:

Ryzhakova, S.I. (2025) “Deep India on the Eve of Great Changes: an Attempt of an Ethnographic Generalization”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3 (43): 46–87.

Поступила в редакцию: 12.05.2025; прошла рецензирование: 26.07.2025; принята в печать: 20.08.2025.

Received: 12.05.2025; Revised: 26.07.2025; Accepted for publication: 20.08.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва, Россия). sryzhakova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8707-3231

В статье исследуется предложенный С.А. Арутюновым концепт «глубинной Индии», обобщенное обозначение широких групп индийцев, объединенных в разные сообщества (касты, племена, профессиональные и иногда локальные группы) и имеющие ряд сходных черт. Автор анализирует опыт индийско-советской антропологической экспедиции 1970–1980-х годов по созданию обобщающей антропологической картины Индии и такие модусы «глубинной Индии», как деревню, сообщества субалтернов иnomадов. Консервативная, стабилизирующая социальная стратегия — то, что укрепляет границы относящихся к ним сообществ, в то время как процессы модернизации (постоянно идущие в любом обществе, но не всегда с одинаковой интенсивностью) связаны с преодолением ограничений, с созданием новых технологий и новых социальных отношений. Среди существенных признаков «глубинной Индии», по мнению автора, можно выделить стремление к эндогамности, к социальной сегментации, выстраиванию социальной иерархии, к закреплению связей с определенным местом и пространством, а также к самовоспроизведению путем социализации детей в нормах и традициях данного сообщества и определения круга возможных брачных партнеров. «Глубинную Индию» можно использовать и как обозначение определенных локусов, и как совокупность консервативных социальных практик, понимая всю

*условность этого термина и учитывая идущие в индийском обществе перемены.*

**Ключевые слова:** глубинная Индия, антропология, этнография, классификации, проблема понимания

## **Deep India on the Eve of Great Changes: an Attempt of Ethnographic Generalization**

*Svetlana I. Ryzhakova*

N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science (Moscow, Russia). sryzhakova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8707-3231

*The article examines the concept of “deep India,” used by an ethnographer Sergey Arutynov, as a general type designating broad social groups united in different communities (castes and tribes), primarily rural population, largely guided in the organization of their everyday life by traditions, values, norms and established ideas. The author analyzes the experience of the Indian-Soviet anthropological expedition of the 1970s-1980s seeking to create a general anthropological picture of India, and such modes of “deep India” as the village, urban worlds of subalterns and nomads, the concepts of “folk”, “ordinary”, “interior”, as well as the specific concept of “tribal”. A conservative, stabilizing social strategy is what shapes the phenomenon of “deep India,” while ongoing modernization processes are associated with the creation of new technologies and new social relations. Some essential features of “deep India,” according to the author, are the tendency towards endogamy and social segmentation, the construction of a social hierarchy, local and territorial connection, as well as self-reproduction through the socialization of children in the norms and traditions of a given community, with a determined circle of possible marriage partners. “Deep India” can be used both as a designation of certain loci and as a set of conservative social practices, understanding the conventionality of this term and taking into account the changes taking place in Indian society.*

**Keywords:** deep India, anthropology, ethnography, classifications, problem of understanding.

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24–28–00439 «Глубинная Индия накануне больших перемен: этнографические наблюдения в ходе индо-советских экспедиций 1970–1980-х гг. и современный взгляд», <https://rscf.ru/project/24-28-00439/>

This research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 24–28–00439, “Indigenous India on the eve of great changes: ethnographic observations during the Indo-Soviet expeditions of the 1970–80th, and contemporary outlook”. <https://rscf.ru/project/24-28-00439/>

*Посвящается светлой памяти моего дорогого учителя  
выдающегося российского этнографа  
Сергея Александровича Арутюнова (1932–2023)*

Индийская цивилизация во всех своих проявлениях  
изобретала одну жизнь, а жила в другой<sup>1</sup>.

## Измерить индийцев: опыт 1970–1980-х годов

Последний научный проект, в котором на этапе его предварительной подготовки принял участие выдающийся российский этнограф, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН Сергей Александрович Арутюнов, носит название «Глубинная Индия накануне больших перемен: этнографические наблюдения в ходе индийско-советских экспедиций 1970–1980-х годов и современный взгляд». Он был задуман как исследование этнографического опыта, полученного в ходе тех экспедиций, нацеленных в основном на изучение физико-антропологической и биологической картины Индии.

Совместная индийско-советская антропологическая экспедиция 1970–1980-х годов была одним из значительных научных событий в истории академических контактов двух стран и готовилась еще с середины 1960-х годов. Она была создана по инициативе выдающегося индийского ученого Прасанта Чандры Махаланобиса, основателя и руководителя Статистической лаборатории при Президентском колледже (Presidency College, 1920-е гг.), а затем и Индийского статистического института (Калькутта, 1931 г.). Махаланобис общался с самыми выдающимися людьми своего времени, состоял в дружбе с Рабиндринатом Тагором. Широта взглядов, поразительная эрудиция, внимание к деталям и обращение к самым разным сюжетам и объектам были существенными признаками его работы: в 1920-е и первую половину 1930-х годов П. Ч. Махаланобис был единственным ученым, занимавшимся в Индии систематическими статистическими исследованиями. Его интересовали разные объекты и темы: внешний облик англо-индийцев, метеорологические данные, график выпадения осадков, изменения в состоянии почвы, художественные промиссы и многое другое. Его видение целей статистических иссле-

<sup>1</sup> Алаев Л. Б. Южная Индия. Общественно-политический строй VI–XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 23.

дований было глобальным и во многом нацеленным на формирование индийской нации, объединившей весьма разнородные и трудно приводимые к общему знаменателю сообщества и ареалы. Так, в 1950–1960-е годы в Индийском статистическом институте рядом с математиками работали люди самых разных базовых профессий и областей интересов, например искусствовед и художественный критик Пранабраджан Рой, изучавший художественные промыслы Калькутты<sup>2</sup>.

Антропологические измерения стали весьма примечательным инструментом и даже своеобразным символом эпохи трансформации Индии, ознаменовавшейся обретением независимости в 1947 году. Особое внимание к измерению тела сформировалось в 1930-е годы на волне общего интереса исследования широких масс, особенно в Германии, и вскоре приобретшего одиозное политическое звучание; однако примечательно, что именно с измерения и сопоставления черепов представителей разных этнических сообществ начинала свою научную карьеру в Берлине, в Университете Кайзера Фридриха Вильгельма, под руководством Ойгена Фишера<sup>3</sup> одна из ведущих антропологов Индии Иравати Карве. В своей дипломной работе она пришла к выводу об отсутствии предполагаемого принципиального биологического различия между этническими группами, если исходить из исследования измерения черепов их представителей: все черепа имели единую биологически заложенную асимметрию, а их размер, форма и структура не имели корреляции с этносами<sup>4</sup>. Иравати Карве пришлось преодолеть ряд трудностей, чтобы защитить работу с подобным выводом в идеологически уже стущавшейся научной атмосфере Берлина конца 1920-х – начала 1930-х годов. Вернувшись в Индию, она обратилась к социокультурным темам, изучала многие племенные сообщества и позднее написала работы о системах родства и об общественном устройстве, предприняв попытки обобщить огромный и разношерстный материал<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора: интервью с Пранабраджаном Роем. Калькутта, 10 сентября 2024 г.

<sup>3</sup> Его имя связано с печально знаменитой «наукой о расовой чистоте», так называемой евгеникой.

<sup>4</sup> Deshpande, U. and Barbosa, T.P. (2024) *Iru. The Remarkable Life of Irawati Karve*, p. 42. New Delhi: Speaking Tiger.

<sup>5</sup> Karve, I. (1953). *Kinship Organisation of India*. Poona: Deccan College Post-Graduate and Research Institute; Karve, I. (1968). *Hindu Society: An Interpretation*. Poona: Deshmukh Prakashan.

В 1940–1950-е годы в индийском обществе царила большая вера в научные достижения, в развитие и плановую экономику; об этом писали, в частности, историки, исследователи социальных и экономических процессов Никхил Менон и Бенджамин Сигл<sup>6</sup>. Новое руководство страны поставило перед собой, в частности, такие задачи, как борьба с голодом и нищетой, преодоление социального неравенства. Это происходило под знаменем критики всех «колониальных установок», однако, как пишет профессор индийской истории Университета Лидса Уильям Гулд, исследовавший историю формирования индийской антропологии, по сути, данные, собранные ранее колониальными чиновниками-этнографами, не подверглись реальной критике, на них продолжали опираться и значительно позднее. Но в 1950-е годы была поставлена задача измерения тел всех граждан новой страны с последующим анализом и компьютеризацией этих данных.

Подробно изучая феномен «измерительной иерархии» в рамках коллективного академического проекта, нацеленного на изучение формирования индийской национальной антропологии<sup>7</sup>, Уильям Гулд пришел к выводу, что связка антропологии и новых методов в статистике не имела существенного влияния на физическую антропологию в целом и мало что дала принципиально нового. Проблема, с его точки зрения, состояла в том, что априорные предположения об антропологических (да и этнографических) особенностях той или иной группы были выдвинуты как факты и встроены в общее знание. Это было связано, возможно, с принципиальным различием между полевой работой и работой в статистической лаборатории. Уильям Гулд в своих работах показывает, что, несмотря на попытки преодолеть позитивистский и эволюционный подходы при определении и изучении понятия расы и конкретной реальности, стоящей за ней, то есть физико-антропологических различий между отдельными группами, примененные биомедицинские подходы только усилили их, тем самым обосновывая и понятие касты, и это происходило за счет новых междисциплинарных подходов в физической антропологии.

<sup>6</sup> Menon, N. (2022) *Planning Democracy: Modern India's Quest for Development*. Cambridge: Cambridge University Press; Siegel, B. R. (2018) *Hungry Nation: Food, Famine, and the Making of Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>7</sup> Gould, W. et al. “The Other From Within: Indian Anthropologists and the Birth of the Nation”, 2019–2024. [<https://ahc.leeds.ac.uk/directories1/dir-record/research-projects/1456/the-other-from-within-indian-anthropologists-and-the-birth-of-the-nation>, доступ от 12.05.2025].

гии и расширения понятия политического пространства и сопутствующей концепции социальной дистанции<sup>8</sup>.

Критика излишне широкой экспликации антропометрических данных присутствовала в наших беседах с С.А. Арутюновым в 2020–2023 годах, а в 1979 году она прозвучала и в его шутливо-сатирическом стихотворении, сочиненном во время одной из индийских экспедиций, когда он был погружен в эти измерения:

Пусть это банда, пусть это мафия,  
Мне симпатична всегда этнография,  
Племя ль, народность ли, община ль, нация,  
Очень достойная мистификация.  
Хуже гораздо другое поветрие –  
Соматоскопия, антропометрия.  
Ваша обрыдла мне вся демагогия –  
Тоже наука мне, антропология!  
Мерьте носы на автобусной станции,  
Формулы стройте для генной дистанции,  
Шаг лишь один, в том любого уверю я,  
От жопомерия до лицемерия<sup>9</sup>.

В 1970–1980-е годы на проект по статистическому исследованию антропологических данных возлагали определенные надежды; опыт Советского Союза по объединению разных народов в одно сообщество представлялся в Индии существенным. Первый этап совместной советско-индийской работы был осуществлен в 1971 году в Северной Индии, в частности в окрестностях Дели. Руководителем экспедиции был М.Г. Абдушлишвили, профессор, доктор исторических наук, заведующий отделом антропологии Института истории, археологии и этнографии АН СССР (Тбилиси); в число участников входили В.П. Алексеев, доктор исторических наук, заместитель заведующего отделом антропологии Института этнографии; С.А. Арутюнов, тогда уже ставший доктором исторических наук, бывший заместитель за-

<sup>8</sup> Gould, W. (2023) “Measuring Race, Space and the Citizen: Anthropology and Statistics in Early Post-Independence India”, *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46 (6): 1184–1203.

<sup>9</sup> Арутюнов С.А. Фрагмент стихотворения из индийского полевого дневника 1979 года.

ведущего отделом зарубежной Азии; И. М. Семашко, кандидат исторических наук; О. И. Исмагулов, старший научный сотрудник Института истории Казахстана АН, Алма-Ата. С индийской стороны в состав группы входили К. Ч. Мальхотра<sup>10</sup> и Б. Н. Мукхерджи (оба – сотрудники Антропологического департамента Индийского статистического института, Калькутта), С. Л. Кате (из Медицинского колледжа в Пуне). Кроме того, в разные годы привлекались в качестве ассистентов немало индийских молодых докторантов.



Ил. 1. Участники индийско-советской экспедиции около пещер Аджанты. Махараштра. *Верхний ряд*: антрополог П. М. Фулмани (Dr. P. M. Fulmani) из Медицинского колледжа в Пуне; антрополог Ч. К. Шах (C. K. Shah); социолог Поль Роche (Paul Roche); антрополог Каниз Ахмади (Kaneez Ahmadi). *Второй ряд*: Малхаз Абдушелишвили; философ Васундра Широде (Ms. Vasundhra Shirode); биохимик из Медицинского колледжа в Пуне С. Л. Кате (Dr. S. L. Kate); К. Ч. Мальхотра; коллеги С. Л. Кате, Б. Н. Мукхерджи (Индийский статистический институт, Калькутта). *Нижний ряд*: Бадал Дей (Badal Dey, Индийский статистический институт, Калькутта); Сергей Арутюнов; Ирина Семашко; коллеги С. Л. Кате.

12 декабря 1974 года. Фото из архива С. А. Арутюнова

Задача, поставленная тогда перед группой ученых, заключалась прежде всего в физико-антропологическом измерении тела

<sup>10</sup> Представляется более правильным написание этой фамилии на русском языке как «Мальхотра». В изданиях 1980-х годов фигурирует написание «Малхотра»; при этом в дневниках С. А. Арутюнова встречаются оба варианта.

представителей разных каст и племен, разных эндогамных сообществ, а также в сборе биологического материала с последующим обобщением выводов и обрисовкой картины антропологического облика Индостана. Это позволило бы затем обработать данные с помощью математического аппарата Индийского статистического института. По замыслу, это был один из крупнейших проектов Индии, нацеленный в том числе и на поиск взаимосвязей между физико-антропологическими (и в целом биологическими) и собираемыми попутно социокультурными данными.

Организаторами была поставлена задача понять антропологическую историю населения Индии в целом с «возможно более широким охватом разных по своему характеру систем (программ) на всем пространстве Индии», хотя, конечно, выборочно, с учетом репрезентативности изучаемых групп<sup>11</sup>. Эти программы были следующие: паспортная (фиксация этнической и кастовой принадлежности, круга брачных связей, определение некоторых визуальных и дискретно-варьирующих признаков); антропометрическая и антропоскопическая (измерение головы и лица, определение визуальных признаков пигментации); соматометрическая (определение тела, телосложения, пропорций); дерматоглифическая; одонтологическая; серологическая; генетическая (цветовая слепота и чувствительность к фенилтиокарбониду); этносоциологическая (этнографические сведения о режиме и характере питания, уходе за младенцами, брачных нормах, межэтнических отношениях). Также шла фотосъемка, фотографировались все измеряемые индивиды в фас, профиль и три четверти. В задачи работ входило: изучение основных эндогамных групп народов для создания общей антропологической характеристики современного населения Индии; получение данных, пригодных для сопоставления разного материала (в частности, собранного в Средней Азии, на Кавказе и в Афганистане); изучение соотношения между расовой и кастовой структурой народов, установления морфологической дистанции между кастами разных региональных групп. Столь обширный круг поставленных целей и задач сталкивался с ограничениями: небольшая группа антропологов за короткие полевые сезоны не могла исследовать все историко-культурные ареалы Индии. Неизбежно происходил вы-

<sup>11</sup> Новые материалы к антропологии Западной Индии. Результаты советско-индийских исследований / отв. ред. М. Г. Абдушелишивили, К. Ч. Малхотра. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 4.

бор, на основе полученного материала формировался опыт и делались обобщения.

Полученные выводы были представлены в ряде публикаций 1980–1990-х годов<sup>12</sup>. Но, к сожалению, в силу ряда обстоятельств проект не был выполнен так, как задумывался, да и полученные результаты не были должным образом обработаны и опубликованы. В 2010 году С. А. Арутюнов еще раз обратился к размышлению о той работе и ее результатах в проникнутом печалью эссе «Когда гора рождает мышь»<sup>13</sup>. Дело в том, что сами материалы (а все измерительные данные сохранялись в трех копиях) оказались разрозненны: один экземпляр должен был храниться в Индийском статистическом институте в Калькутте, однако его местонахождение неясно, другие же были разобраны советскими учеными, участниками экспедиции, М. Г. Абдушелишвили, В. П. Алексеевым, И. М. Семашко. Коллекция зубных слепков хранится в архиве Института этнологии и антропологии РАН в Москве, негативы фотопленок пока нами не обнаружены (они были переданы М. Г. Абдушелишвили и ныне находятся, вероятно, где-то в Тбилиси), но в Центре азиатских и тихоокеанских исследований ИЭА РАН, а также в личном архиве С. А. Арутюнова нам удалось найти некоторое количество фотоотпечатков — как профессиональной съемки лиц представителей исследуемых сообществ (их разбирала и классифицировала И. М. Семашко), так и любительских фотографий, сделанных С. А. Арутюновым.

Однако дневниковые заметки и воспоминания С. А. Арутюнова и К. Ч. Малхотры, связанные с наблюдениями, сделанными по ходу работы, не касающиеся непосредственно проводимых измерений, представляют некоторый материал для размышления об индийском обществе в эпоху, предшествующую серьезным пе-

<sup>12</sup> Новые данные к антропологии Северной Индии: результаты советско-индийских исследований 1971 года / отв. ред. М. Г. Абдушелишвили, К. Ч. Малхотра. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1980; Новые материалы антропологии Западной Индии. Результаты советско-индийских исследований / отв. ред. М. Г. Абдушелишвили, К. Ч. Малхотра М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1982; Абдушелишвили М. Г., Алексеев В. П. Антропологические исследования в Западной Индии // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы: ежегодник. М., 1980. Вып. 10. С. 26–41; Истоки формирования современного населения Южной Азии / под ред. С. А. Арутюнова. М.: Наука, 1990; Этногенез и этническая история народов Южной Азии / под ред. С. А. Арутюнова. М.: Наука, 1994.

<sup>13</sup> Арутюнов С. А. Когда гора рождает мышь // Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / отв. ред. Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 160–172.

ременам второй половины 1980-х и начала 1990-х годов, ускорившим экономическое и социальное преобразование страны<sup>14</sup>. Ряд зафиксированных тогда в Индии нашими старшими коллегами этнокультурных процессов идет и поныне, многие подмеченные черты остаются актуальными, ряд традиций сохраняется вопреки проникающим и закрепляющимся модернизационным практикам.

## Понять в целом: феноменологический подход и фрагментарность vs целостность материала

Размышляя над возможностью осмыслиения опыта наших коллег тех лет и нашего собственного, я пришла к выводу, что феноменологический подход — наиболее подходящее методологическое основание, на базе которого можно сформировать адекватную материалу точку зрения.

Феноменология — направление философской мысли<sup>15</sup>, исследующее, как люди воспринимают, получают опыт и осознают социальный и материальный мир, который они наследуют и в котором они обитают; такое определение мы находим в сборнике статей «Феноменология в антропологии» под редакцией Калпана Рам и Кристофера Хустона: «Феноменология — это изучение того, как люди воспринимают, переживают опыт и осознают тот социальный и физически связанный мир, который они наследуют в своем детстве и в котором они живут<sup>16</sup>».

Теория восприятия и опыта как отдельного человека, так и групп людей лежит в основе феноменологического подхода, который сочетает универсальное и конкретное, отдельное. Главным фокусом взгляда при этом оказываются те способы, с помощью которых люди умеют обобщать и выстраивать собственный мир,

<sup>14</sup> Работа с дневниками записями С. А. Арутюнова, а также с опубликованными материалами тех экспедиций позволила уточнить не только ареалы, но и конкретные деревни, в которых велась работа; в феврале-марте 2024-2025 гг. мне удалось посетить ряд мест, в частности деревень разных историко-культурных ареалов Индии, где наши коллеги работали более сорока лет назад. В настоящее время мы готовим эти материалы к публикации.

<sup>15</sup> Феноменология наиболее ярко представлена в работах М. Хайдеггера, П. Бурдье, П. Риккера, М. Мерло-Понти, Д. Морана см.: Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Oxford: Blackwell; Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press; Merleau-Ponty, M. (1986) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge; Moran D. (2000) *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.

<sup>16</sup> Ram, K., Houston, C. (eds) (2015) *Phenomenology in Anthropology*, p. 1. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

при том, что их опыт всегда ограничен, конкретен и определен множеством обстоятельств. Восприятие и опыт индивидуализированы и привязаны к тому или иному каналу, могут быть сенсорными, телесными, интерактивными, распределенными, коллективными, могут культивироваться или подвергаться депривации, оцениваться и наделяться статусом. Образование и социализация играют ключевую роль в их оформлении, хотя их истоки могут быть весьма личными и спонтанными. Так, например, опыт сновидений по-разному оценивается и осмысливается в разных культурах мирах, в разных исторических эпохах и на разных «этажах» общественных укладов; ценность его варьируется от ничтожной до важнейшей. Нужно учесть различие в мировоззрении и практике и высокую роль воображения, о чем историк-индолог Л. Б. Алаев сказал: «Индийская цивилизация во всех своих проявлениях изобретала одну жизнь, а жила в другой»<sup>17</sup>.

Феноменологическая антропология<sup>18</sup>—это направление, основанное на теории представления и опыта, которыми обладает каждый человек и которые формируются в ходе социальных контактов. Она была описана в трудах антрополога Майкла Джексона<sup>19</sup>, хотя ее предчувствие мы можем наблюдать и в работах американского культурного антрополога Пауля Столлера<sup>20</sup> и других. Позднее появился ряд важных работ, подробно анализирующих возможность антропологического применения феноменологического подхода<sup>21</sup>, который наиболее адекватен для осознания того материала, которым мы располагаем: об этом свидетельствуют характер дневниковых заметок С.А. Арутюнова и непосредственно его опыт.

Сбор этнографического материала в рамках тех советско-индийских экспедиций был серьезно ограничен. По словам

<sup>17</sup> Алаев Л. Б. Южная Индия. Общественно-политический строй VI–XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 23.

<sup>18</sup> Jackson, M. (1996) “Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique”, in Jackson M. (ed.) *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, p. 6, Bloomington: Indiana University Press; Ram, K., Houston, C. (eds) *Phenomenology in Anthropology*.

<sup>19</sup> Jackson, M. “Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique”.

<sup>20</sup> Stoller, P. (1989) *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

<sup>21</sup> Desjarlais, R., Troop, C.J. (2011) “Phenomenological Approach in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology* 40: 87–102; Katz, J., Csordas, T. (2003) “Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology”, *Ethnography* 4 (3): 275–288; Ram, K., Houston, C. (eds) *Phenomenology in Anthropology*.

С. А. Арутюнова, в число его задач входила фиксация социальных и культурных данных, однако К. Ч. Мальхотра признается, что, по сути, времени на это отводилось очень мало. Участники экспедиции не жили в деревнях, среди изучаемых сообществ, а только приезжали, проводили измерения и уезжали. Довольно фрагментарные заметки и записи были сделаны С. А. Арутюновым в дневниках, над которыми в настоящее время мы ведем работу, чтобы представить их в отдельной публикации. Но контексты сделанных им заметок лучше всего выстраивались во время наших продолжительных бесед, когда в процессе воспоминаний Сергей Александрович восстанавливал целостную картину того или иного места, дома, семьи, хозяйственной деятельности, повседневного поведения, обычаяв и привычек и т. п. Речь идет о широком «захвате» наблюдаемой действительности, словно фотографической памяти, большом внимании к деталям и контексту; так, например, погода и растения оказываются равноправными с людьми «героями» повествования.

Этнография во многом строится на искусстве наблюдения и описания. Если вдуматься, то между наблюдением и создаваемым текстом располагается некоторое пространство когнитивных процессов, где происходят опознание, анализ, контекстуализация и понимание. Определенную роль в этом играет воспоминание, работа памяти. Ведь даже многие заметки в полевом дневнике делаются вечером, когда рабочий день завершен и нужно успеть его «схватить»: день и его события еще совсем близко, но их уже нужно вспоминать и сформулировать. Такие особенности воспоминания, как избирательность, субъективность, эмоциональная связанность (когда определенные предметы оказываются «склеены» с испытанными эмоциями) во многом формируют создаваемый текст. В изложении часто «крутятся» вокруг нескольких ключевых для данного рассказчика тем. Любое повествование — это стремление «распрямить», раскрыть предмет описания, сформировать «линию жизни» героя своего рассказа (что бы ни понимать под этим «героем»). Но, видимо, когнитивные особенности работают так, что они «скручивают» нашу «пленку жизни», кадрируют воспринимаемый нами мир, сводят все, что мы видим, к категориям и типам, стремятся «закруглить», свести конец с началом, увидеть объект и связанные с ним события целиком. Представление о «фрагментарности» и «целостности» любого этнографического материала, таким образом, можно рассматривать

в контексте феноменологического подхода как два способа представления, имеющие разные цели: собственное понимание или передача опыта другому. Понятие «глубинной Индии», сформулированное С.А. Арутюновым в отношении своего опыта, относится к числу широких обобщений и нацелено на создание целостной картины из заведомо фрагментарного материала.

### Трудности классификации индийского общества

Классификация индийского общества — сложная культурно-антропологическая проблема, связанная с необходимостью учитывать соотношение множества контактирующих групп и «наплывающих» друг на друга категорий и идентичностей. Дополнительную сложность создает контаминация реальных групп — малых и расширенных семей, эндогамных сообществ и их различных обобщений, таких как *джати*, а также и идеальных моделей, таких как сословия — *варны*. Появление португальского слова «каста» и его активное закрепление в эпоху британского управления в таких практиках, породивших изобилие документов, как переписи населения, во многом запутали картину, поскольку «кастой» стали называть социальные категории разного порядка. В частности, ряд сообществ, которые в западной этнографии скорее были бы определены как этнические группы, в Индии нередко оказываются одной из каст (примером тому может служить описанное нами сообщество раджбандси<sup>22</sup>). Индийская кастовая система представляет собой относительно упорядоченный эндогамный круг брачных групп (вместе с линиями экзогамных групп), более или менее артикулируемые жизненные ценности и образцы поведения, а также модель неравного распределения власти и благосостояния и систему разделения труда.

Отдельную проблему представляют классификации каст, и прежде всего — разделение в эпоху британского правления каст на «регулярные» (обычные) и «зарегистрированные», а также укрепление статуса «племени» за конкретными сообществами как постоянного, неизменного и автономного, несмотря на идущее развитие, модернизацию, исчезновение их

<sup>22</sup> См.: Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022. С. 268.

«племенных признаков», их размытие среди других, более обширных сообществ. Основными признаками племени, как известно, стали их определенная, ограниченная область обитания, отличный от окружающих народов язык, более «низкий» социально-экономический уровень развития, практика охоты, рыбной ловли и собирательства, сохраняемые анимистические верования и обряды, изолированность или отдаленность от других групп. Однако народы и группы, считающиеся племенами, серьезно различаются по своей численности и социально-культурному облику. В постколониальный период отношение к понятию «племена» было неоднозначное и отчасти политически негативное, как к наследию британского колониализма. Антрополог Говинд Садашив Гхурье в своих работах<sup>23</sup> показал, как были тесно переплетены и взаимосвязаны между собой «аборигены» и индуистское общество, и эти связи, по его мнению, в целом превосходили всякую автохтонность племен. Одна их часть была практически включена в «низкие» и «средние» касты, другая часть – только с ними связана, еще небольшая часть жила изолированно, на холмах и в джунглях. Нирмал Кумар Бош в знаменитой работе «Индуистский метод включения в себя племен» описал, как отдельные племена становились кастами, джати, и им приписывалась своя профессия<sup>24</sup>. Таким образом, Гхурье и Бош делали акцент на «индусском обществе», «Hindu society», которое вбирало в себя племена, ассимилировало их. Но это бывало не во всех случаях и не со всеми племенами; работа Боша обросла многочисленной критикой, демонстрирующей иные формы взаимоотношений племенных и кастовых сообществ Индии.

Социальная номенклатура в целом в Индии продолжала усложняться: так, в 2012 году в связи с рассмотрением статуса джатов Харьяны появилась новая категория, «особые отсталые классы», «special backward classes», в которую предложили включить также джатов-сикхов, пор, тьяги и бишнои. В 2015 году, однако, Верховный суд Индии отказал включать джатов в список каких бы то ни было «отсталых» групп. Многие сообщества и группы борются за то, чтобы быть включенными в список за-

<sup>23</sup> Ghurye, G.S. (1943) *The Aborigines, So Called, and Their Future*, p. 49. Bombay: Popular Book Depot; Pune: Gokhle Institute of Politics and Economic.

<sup>24</sup> Bose N. K. (1977) “Hindu Method of Tribal Absorption”, in Thapar R. (ed.) *Tribe, Caste and Religion in India*. Meerat: The Macmillan Company.

регистрированных каст или племен, которые имеют множество социальных привилегий.

Идея касты сформировалась и укрепилась как ригидная категория, исключающая исторические перемены и социальную мобильность, зато удобная как политический инструмент<sup>25</sup>. Все группы населения подконтрольных земель разных областей Индии оказались вынуждены самоопределиться в отношении своей касты, и это начало документально фиксироваться в материалах переписей Индии, регулярно проводимых начиная с 1870-х годов, а первая всеобщая прошла в 1891 году. Происходило усиление «чувств касты», или «кастового сознания». При этом каста-джати всегда оставалась инструментом социального взаимодействия. Социальная мобильность каст, и прежде всего посредством так называемой санскритизации, показана во многих работах, начиная с трудов М. Н. Шриниваса<sup>26</sup>.

Кастовая и сословная идентичности практически повсюду соседствуют и причудливо соединяются с классовой, религиозной, профессиональной, локальной, этнической и многими другими идентичностями. Парадоксально, но одновременно с укреплением границ социальных групп шло и развитие иной тенденции — национализма, что было связано с общими мировыми процессами последней трети XIX века, а потом с политической деятельностью Индийского национального конгресса. Примерно в это же время британская власть начинает политику поддержки «низких» групп, в том числе в их противостоянии «высшим». Борьба за повышение статуса не привела к активным экономическим реформам, зато перешла в политическую борьбу, прежде всего за получение квот в образовании и в представительстве во властных органах с 1930-х годов и еще более яростно с 1980-х годов. Почти исключительный фокус внимания на касту во второй половине XX века ослабел. С развитием антропологических исследований, «открывших» в Индии социальные группы, классы, территориальные общности, религиозные, профессиональные, политические и другие сообщества и, наконец, большую или расширенную семью с ее сетью родственных,

<sup>25</sup> См.: Dirks, N. B. ed. (1992). *Colonialism and Culture*. The University of Michigan Press. Ann Arbor.

<sup>26</sup> Srinivas, M.N. (1962) *Caste in Modern India and other essays*. New Delhi: Asia Publishing House; Srinivas, M.N. (1996) *Village, Caste, Gender and Method: Essay in Indian Social Anthropology*. Delhi: Oxford University Press.

квазиродственных и свойственных отношений, общая этнографическая картина в антропологической литературе многократно усложнилась. Однако, по нашему предположению, этническая и религиозная формы идентичности в значительной мере подвержены политическому влиянию, которое не всегда проникает в «глубинную Индию».

### Модусы «глубинной Индии»

Обратимся теперь к концептуальной рамке нашего проекта, предложенной Сергеем Александровичем Арутюновым и затем доработанной в 2023–2025 годах. Речь идет о таком условном обобщающем понятии, которое, тем не менее, имеет определенную эвристическую ценность как «глубинная Индия»; использовать его в качестве основного предмета нашего проекта как раз и предложил Арутюнов. Он отдавал себе отчет в некоторой размытости границ этого понятия, но считал его подходящим; нашей задачей было подыскать подходящий этнографический фокус взгляда, который охватывал бы комплекс увиденного, услышанного, пережитого им в Индии в 1970–1980-е годы.

Под «глубинной Индией», как это сформулировал С.А. Арутюнов, кроется обозначение широких групп, объединенных в разные сообщества (в основном разделенные на касты и племена), прежде всего сельское, но также во многом и городское население, в значительной мере руководствующееся в устройстве своей жизни и повседневности традициями, ценностными нормами и сложившимися представлениями. Существенный признак «глубинной Индии» это стремление к эндогамности, социальной сегментации и выстраиванию социальной иерархии. Консервативные, стабилизирующие тенденции, совокупность «ретрогressивных» практик — это то, что формирует феномен «глубинной Индии», в то время как процессы модернизации (постоянно идущие в любом обществе, но не всегда с одинаковой интенсивностью) связаны с преодолением ограничений, созданием новых технологий и новых социальных отношений. Глубинная же Индия как социокультурный феномен имеет сегментарную структуру; его составные части — это локусы «сельского» (rural) и «деревенского» (village), концепты «народного» (folk), «обычного»

(common), «внутреннего» (interior), а также стоящее особняком понятие «племенного»<sup>27</sup> (tribal, adivasi).

Очень многие сообщества, относящиеся к «глубинной Индии», отражены в публикациях замечательного электронного ресурса, соединяющего функции живого журнала и архива, PARI — «Народного архива сельской Индии» (People's Archive of Rural India)<sup>28</sup>, созданного в 2014 году журналистом Палагумми Сайнатхом, автором известной книги «Всякий любит хорошую засуху» (сборника его 84 статей и зарисовок, опубликованных в 1990–1992 годах на страницах газеты *Times of India*<sup>29</sup>). Речь здесь идет о повседневной жизни обычных людей и в том числе о тех реальных проблемах, с которыми сталкиваются жители глубинной, сельской Индии: бедность, а иногда и нищета, коррупция и разворовывание средств, выделяемых на проекты развития (development projects), безработица, проблемы социального неравенства, семейное насилие и т. п. Отдельное внимание обращено на языковое разнообразие Индии, на существующие, но не получающие государственную поддержку языки малых народов и групп. Такие традиционные ремесла, как горшечное, кузнечное дело, ткачество также находятся под угрозой исчезновения: они не выдерживают конкуренции с более дешевыми (хотя зачастую и менее качественными) продуктами промышленного производства, нередко импортируемыми из других стран Азии. Общеиндийский государственный проект *Made in India* нацелен на поддержку отечественного производителя, но он ориентирован главным образом на крупный бизнес. Малые сельские мастерские остаются незащищенными. Богатый фольклор, во многом все еще сохраняется в глубинной Индии, ситуация с рядом традиционных промыслов и ремесел, современное творчество среди сельских жителей также представлены на сайте PARI.

<sup>27</sup> С последним понятием, с одной стороны, связано представление об изначальном, корневом индийском, но, с другой стороны, эта категория отсылает к области «особых миров» Индии, специфического этнографического пространства, которое иногда вливается в «индийское», но подчас ему противостоит; примером тому может быть тенденция к формированию «новых старых» религиозных деноминаций, особых религий, отличных от индуизма — санамахизм, батхуизм, сарнаизм и др. (Рыжакова 2023: 5–22). Но во многих случаях племенные народы Индии воспроизводят ряд признаков, характерных для кастовой организации, — это прежде всего профессиональная специализация, иерархия и наследственное закрепление сложившихся взаимоотношений между разными группами.

<sup>28</sup> People's Archive of Rural India [<https://ruralindiaonline.org/>], accessed on 12.05.2025].

<sup>29</sup> Sainath, P. (1996) *Everybody Loves a Good Drought*. New Delhi: Penguin India.

«Глубинная Индия» — прежде всего общество, рассеченное множеством разделяющих социальных границ, но при этом наполненное огромным количеством связей, определяющих профессиональную сферу, доступ к ресурсам и социальные нормы выстраивания жизненных ценностей и повседневной культуры. Эти границы и связи находятся в подвижном, динамичном состоянии, в хрупком равновесии, очень часто проявляются в конфликтах, периодически усиливающихся или снижающихся в результате достижения консенсуса. Примечательно, что большинство религиозных направлений и течений Южной Азии содержательно также несут в себе универсальное послание и стремятся к преодолению социальных барьеров, в то время как форма организации религиозных сообществ отличается большой консервативностью. В целом же «глубинная Индия» — это такой ракурс индийского общества, который ориентирован на сохранение порядка вещей, *status quo*, и может быть описан фразой В. С. Найполя, которой он однажды охарактеризовал огромную массу пассажиров в аэропорту Санта-Круз в Бомбее, скопившуюся в результате длительных технических задержек рейсов: «Шум людей, которые никуда не идут» (*noise of people going nowhere*)<sup>30</sup>.

### **Деревенская Индия: меняющееся постоянство**

Сельская Индия, в особенности то, что можно назвать «сельской глубинкой», является главным локусом и основной моделью глубинной Индии. Правда, само понятие «сельского» в русском языке наполнено конкретными специфическими коннотациями и не вполне отвечает индийской реальности; здесь более адекватны английские термины *rural*, *indigenous*, *interior*, каждый из которых, впрочем, тоже имеет свои коннотации и ограничения и только отчасти охватывает исследуемый нами предмет.

Нужно отметить высокое разнообразие типов поселений, которые подчас скрываются за единым термином «деревни» в Индии. Наряду с «образцовыми» деревнями, имеющими все классические деревенские признаки (такие как глинобитная стена, окружающая деревню; деревенское святилище, где обитают деревенские божества, *grama-devata*; деревенский сторож, обхо-

<sup>30</sup> Naipaul, V.S. (1998) *India. A Million Mutinies Now*, p. 136. London: Vintage.

дящий по ночам с колотушкой окрестности; *панчаят*, деревенский властный орган самоуправления), существует множество поселений иного вида, которые подчас тоже приходится называть деревнями, но которые имеют свой облик, структуру и особенности. Например, *амсамы* и *десамы* в Керале – это череда домохозяйств, имеющих некоторую землю вокруг, а также нередко и земельные участки поодаль. Здесь нет четкого, единого организующего центра, длина же таких деревень может составлять десятки километров и простираясь от окраины одного города до другого так, что жители одного конца имеют больше контактов и связей допустим с Эрнакуламом, а другого – с Триччуром. А совсем недалеко, в округе Сулия южной Карнатаки, есть деревни, состоящие всего из десятка домохозяйств, и где живут люди всего одной касты, *воккалига*<sup>31</sup>. Существуют деревни, ставшие своеобразными «капсулами» в окружающем их городском пространстве (например, так называемые *гаотханы* Мумбая).

Само определение «деревни» и ее идентификация в отношении Южной Азии представляет отдельную этнологическую проблему. Так, проделанный Л. Б. Алаевым анализ макрообщин такого типа, как *наду* и *ур* в Южной Индии, показал многозначность этих терминов: в целом они могут быть соотнесены с понятием «сельского», хотя в ряде случаев означать и широкую территорию в случае с *наду* (Тамилнаду, «страна тамилов», ср. Тулунаду, «страна тулува»), и городское поселение (которое все же имеет собственное обозначение, санскритское *нагарам*), или почти любое селение в случае с *ур*<sup>32</sup>. В еще большей мере это показано в работах Суриндра С. Джодки, критически проанализировавшего историю представлений об «индийской деревне»<sup>33</sup>.

Деревенские исследования (*village studies*) – огромная область в истории индийской антропологии, в рамках которой была создана обширная литература, посвященная многим аспектам социальной, экономической и культурной жизни де-

<sup>31</sup> ПМА, деревня Куттукунджя около Панджи, февраль 2024 г.

<sup>32</sup> См.: Алаев Л. Б. Южная Индия. Общественно-политический строй VI–XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 92–100, 130–134.

<sup>33</sup> Jodhka, S.S. (ed.). (2022) *Village Society* (reprint, first published in 2012). Hyderabad: Orient Blackswan Private Ltd.; Jodhka, S.S. (2023) *The Indian Village. Rural Lives in the 21<sup>st</sup> Century*. New Delhi: Aleph.

ревень по всей Южной Азии; так, в 1955 году вышло несколько фундаментальных трудов на эту тему<sup>34</sup>. Одна из первых важных книг в этом направлении была написана Уильямом и Шарлоттой Уайзер, создателями Индийской деревенской службы, которая выработала ключевые модели, использованные в будущем государственном развитии села Индии в целом (так называемая *Block Development Programs*). В 1925–1930-х годах они жили и работали в деревне Каримпур в Северной Индии. Антрополог Сьюзан Уодли продолжила это исследование, дополнила данные 1920-х годов материалами 1960–1980-х годов и полевыми исследованиями 2000 года, выявляя преемственность и перемены, и опубликовала результаты этого комплексного обновленного исследования<sup>35</sup>.

Однако нужно учесть, что «индийская деревня» стала одним из важнейших концептов, в связи с которым формировалась идеология управления страной в целом, будь то Британский Радж или позднее Республика Индия. Деревня выступает как национальная идея, как совокупность и средоточие общеиндийских ценностей. Андре Бетей отметил:

Деревня стала не просто местом, она была создана как нечто, отражающее основные ценности индийской цивилизации<sup>36</sup>.

Постоянство, стабильность и кажущаяся отстраненность от хода истории индийской деревни — общее место во всех ее классических описаниях в XIX веке и позднее; по-видимому, первое яркое свидетельство тому — фрагмент текста «Пятого отчета Избранного комитета по делам Ост-Индской компании» Томаса Мунро, 1809 год:

<sup>34</sup> Srinivas, M.N. (ed.) (1955) *India's Villages*. London: Asia Publishing House; Dube, S.C. (1955) *Indian Village*. London: Routledge and Kegan Paul; Marriott, M. (ed.) (1955) *Village India: Studies in the Little Community*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>35</sup> См.: Wiser, W.H., Wiser C. (1932) *Behind Mud Walls in India*. London: George Allen and Unwin; Wiser, W.H., Wiser, C. (2001) *Behind Mud Walls. Seventy-five Years in a North Indian Village, Updated and Expanded Edition. Foreword by D.G. Mandelbaum, with chapters by Susan S. Wadley*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

<sup>36</sup> Béteille, A. (1980) *The Idea of Natural Inequality*, p. 108. London: London School of Economics and Political Science.

Обитатели не утружают себя, если вдруг царства надламываются и распадаются; в то время как деревня остается цельной, она не заботится о том, какая власть куда передается или какому суверену они принадлежат, внутренняя экономика остается неизменной<sup>37</sup>.

Но наиболее знаменитым и многократно процитированным стало, конечно, высказывание, сделанное в начале 1830-х годов сэром Чарльзом Меткафом, одним из создателей британской системы управления в Индии:

Индийские сельские общины — это маленькие республики, имеющие почти все, что они хотели, внутри себя и почти независимые от внешних связей. Они, кажется, существуют там, где ничто другое не существует. Династия за династией рушились, революция следовала за революцией, но сельская община оставалась прежней<sup>38</sup>.

По-разному, но эту идею повторяли в своих работах и Карл Маркс, и Махатма Ганди (с позитивной интенцией, верой в сохранение всего лучшего — «для меня Индия начинается и заканчивается в деревнях», писал он), и Б. Р. Амбедкар (для которого деревни Индии были местом дискриминации личности, «комутом локализма», средоточием всего самого худшего, косного и консервативного). Эти модели, как и отличающаяся от них модель, которой придерживался Джавахарлал Неру, подробно описаны и проанализированы социологом, специалистом по аграрной экономике Индии Суриндером С. Джодкой<sup>39</sup>.

Деревенская идентичность, чувство сопричастности всех жителей своей деревни во многом «рассекается» параллельно существующей кастовой идентичностью; это подробно проанализировано в ряде работ<sup>40</sup>. Внутридеревенские и внутрисемейные конфликты тоже исследуются антропологами; еще извест-

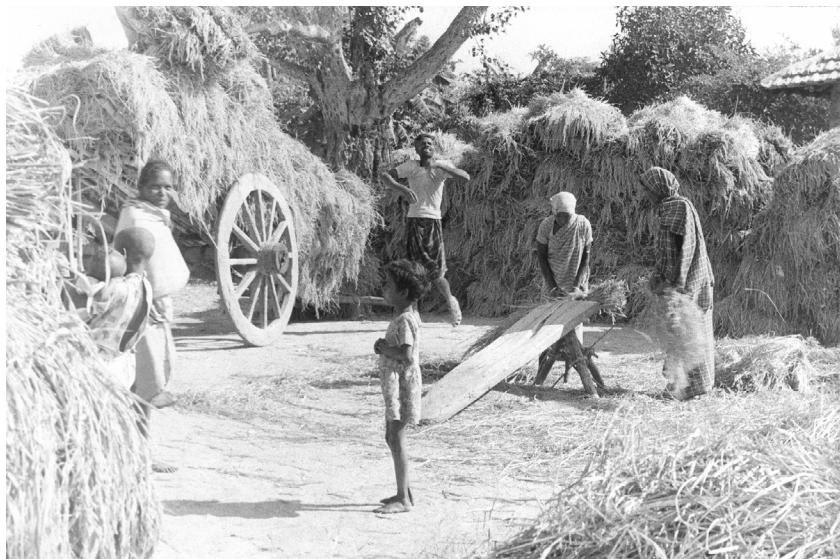
<sup>37</sup> Цит. по: Jodhka, S. S. *The Indian Village. Rural Lives in the 21st Century*, p. 32.

<sup>38</sup> “The Indian village communities are little republics, having nearly everything they wanted within themselves, and almost independent of foreign relations. They seem to last where nothing else lasts. Dynasty after dynasty tumbled down, revolution succeeded revolution but the village community remained the same”. (Metcalfe, C.T. (1931–1932) “Minutes”, *Report from the Select Committee, Revenue III, Parliament Papers XI*: 331–332.

<sup>39</sup> Jodhka, S. S. (ed.) *Village Society*, pp. 44–63; Cohn, B.S. (1987) *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Delhi: Oxford University Press.

<sup>40</sup> Lewis, O. (1958) *Village Life in Northern India: Studies in a Delhi Village*, p. 314. Urbana: University of Illinois Press.

ный антрополог и социолог Дэвид С. Мандельбаум писал, что, живя в деревне, видишь споры и конфликты в большей мере, чем осознаешь согласие и связанность жителей деревни; однако рядом же существует такой фактор, как деревенская солидарность<sup>41</sup>. Однако хорошо известна тенденция скрывать проблемы от внешнего наблюдателя, не выносить их на обсуждение властей, а также стремление к тому, чтобы большинство нужд могли быть удовлетворены внутри деревни, поэтому в рамках одной деревни — хотя и в разных ее частях — могут проживать люди разных каст, числом до двадцати пяти, выполняющие разную работу: деревенский староста, счетовод, школьные учителя, сторожа, уборщики, брадобреи.



Ил. 2. Сельские работы в деревне бхилов дистрикта Дхулия.

Махараштра. 6–7 декабря 1974 года. Фото С.А. Арутюнова

Узловым компонентом деревенской жизни, предопределяющим распределение ресурсов и власти, является земля, ее владение, использование и передача по наследству (а также продажа и т. д.). Известна триада главных ценностей и ресурсов, отчетливо актуализирующихся именно в условиях сельской жизни: *джамиин* (земля возделываемая, пастбища и т. п.),

<sup>41</sup> Mandelbaum, D.G. (1970) *Society in India. Vol. 1. Continuity and Change*, p. 329. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

джангал (лес в разных модусах), джал (вода, водоемы и колодцы). Деревня сосредоточена вокруг земли, ее обработки, получения урожая, прежде всего зернобобовых культур, которые составляют собственно пищу, еду, которая обозначается санскритским термином *анна*; все прочее (овощи, фрукты, рыба, мясо и т. д.) оказывается, как правило, дополнением к основной еде, то есть рису или зерновым лепешкам. В основе сельского поселения лежит возделываемая земля как великая ценность и труд земледельца на ней.

Важнейшая составляющая сельского труда Индии связана с обработкой земли, полей риса, пшеницы, проса, сорго, бобовых и других культур, а также и разного рода плантаций: каучука, индиго, чайных, арековой пальмы, кофе, разных пряностей. Кому принадлежит земля и как организована работа на ней (аренда, наем рабочей силы), из чего состоят и как осуществляются труд и обязанности — ключевые вопросы для понимания реальной картины сельской жизни. Примат пищи в ценностном пространстве ведет к примату землевладения в социальном.

Представители разных сообществ и каст выстроены вокруг землевладельцев, предлагают им свои услуги. При этом любопытны многие аспекты темы «труда», тесно соприкасающиеся с понятием «обязанностей», кастовых (учитывается социальная принадлежность труда: какие сообщества что должны / могут делать), гендерных (каковы в данном обществе представления о том, что может делать женщина, как физически, так и морально). Для глубинной Индии в целом существенно четкое разделение труда, как социальное, так и гендерное. Общим правилом является закрытие женщин высоких каст в доме, при том что женщины «низких» каст в большей степени присутствуют в открытом публичном пространстве, в том числе на заработках. Но в любом случае женские задачи — это приготовление пищи, уход за детьми, повседневный уход за домом, подметание и окропление водой с навозом двора, нанесение на землю или пол декоративно-магических рисунков *ранголи* (*альпона*, *колам*), зажжение вечером светильников на домашнем алтаре. При том, что, как правило, основным добытчиком должен быть мужчина, деревенские женщины тоже могут получать доход, например от продажи яиц и масла.

В рамках деревни формируются статусы, и им приписывается то или иное место в иерархии. Например, прачки в одной де-

ревне могут считаться «чистыми» кастами, в соседней — «неприкасаемыми». Когда ходят в гости, следуют заведенному принципу у хозяев, но с оговорками, особенно это касается обычаем принятия пищи и воды. В своей деревне крестьянин и раджпут вместе не будут есть, а в гостях в другой деревне — да, это обычай той деревни. То есть важнее, что эти два человека — из одной деревни, а не то, что они принадлежат разным кастам. В ситуации гостевания видим, что деревня формирует свои самобытные модели социальной иерархии и обычаев. На рынках зачастую спрашивают не о касте, а из какой ты деревни. Провинившегося человека могут изгнать из деревни, а прощение он должен просить перед всеми деревенскими людьми. В отношении деревень складывается определенная репутация, которая может распространяться на всех жителей, что проявляется в конфликтных ситуациях.



Ил. 3. Деревенские жители. В деревне бхилов дистрикта Дхулия.

Махараштра. 6–7 декабря 1974 года. Фото С. А. Арутюнова

Не всегда деревня выступает как единый организм, но иногда связанность и сплоченность ее жителей проявляются; главный орган местной власти, деревенский панчаят, структурирует деревню как отдельную общность. Известно представление о родстве всех жителей одной деревни (отсюда происходит практика деревенской экзогамии, особенно распространенная в Северной Индии, но иногда и в Южной). В отдельных случаях брак воспринимается как в высокой степени коллективное дело всей де-

ревни и как победа в соревновании между деревнями. Ярчайшим примером объединения всей деревни оказываются обряды, нацеленные на лечение скота в случае эпизоотий<sup>42</sup>. Объединяют всех деревенских жителей деревенские праздники (*джатры*), спортивные состязания, боевые практики и искусства, почитание деревенских божеств (*грама-девата*), хотя и здесь немало исключений: почти всегда существуют сообщества, не включенные в эти действия, это могут быть люди, принадлежащие определенным сектам и направлениям, следующие особым обетам, или особо «низкие», «неприкасаемые», а также мусульмане.

Деревню составляет как физический план (ландшафт, домохозяйства, домашний скот, поля, транспорт и т. п.), так и пространство социальных связей, закрепленных и длящихся на протяжении долгого времени, обычно в нескольких поколениях, и выражющихся в системе прав и обязанностей, в институтах обмена услугами, распределения ресурсов, покровительства, ритуала. Высокий уровень социального контроля в деревнях проявляется в социальной взаимопомощи, а также в низком уровне приватности. Все действия жителей замечаются и обсуждаются, контроль за каждым человеком очень высок, особенно в случае совместного проживания больших семей, каждый находится почти постоянно на виду у других, чаще всего здесь нет отдельных комнат и закрытых дверей. Существенной оказывается проблема чести, сохранения лица перед соседями.

Важной социокультурной практикой внутри семьи оказывается распределение ресурсов, которое всегда отмечено некоторой возрастной и гендерной асимметрией, в том числе и эмоций, внимания, которое должно делиться на всех. Так, антрополог М. Н. Шринивас отмечал в отношении нравов деревни Рампуры, что зачастую муж с женой крайне мало общаются, особенно находясь в своем доме, где живет большая семья, родственники мужа: он должен уделять свое внимание всем, зачастую пренебрегая женой. Особый статус в больших семьях имеет свекровь, нередко

<sup>42</sup> Дэвид Мандельбаум приводит в качестве примера обряд *акхта*, когда деревню на какое-то время, например на 42 часа, закрывают, не позволяют никому входить и выходить, не пропускают транспорт. Все жители соблюдают определенные табу, например не дотрагиваются до железа, пшеницы, соли, соблюдают ряд ограничений. Весь скот собирают вместе и проводят обряд его очищения воскурениями и чтением мантр (Mandelbaum, D. G. *Society in India. Vol.1. Continuity and Change*).

контролирующая всех домочадцев<sup>43</sup>. Подчинение индивидуумов, лишение их свободной воли, связывание — важнейший инструмент формирования большой семьи, и индийские этнографические наблюдения дают большой материал для подтверждения этому. Семейные и родственные роли («мать», «отец», «сестра», «брать», «невестка», «свекровь» и многие другие) становятся важнейшими формами идентичности. Город в Индии, как и повсюду, несет с собой значительную свободу для человека, хотя ситуация для представителей разных классов, имущественных слоев и социальных групп весьма сильно различается. Трудовая миграция в город людей из сельской местности, лишенных жесткого социального контроля, подчас ведет к столкновениям и несет за собой всплески насилия, часто становящиеся печально известными и широко обсуждаемыми.

Индийская деревня не остается неизменной. Значительные перемены здесь были зафиксированы в работах антропологов конца 1940-х годов, следующий скачок был связан с экономическими преобразованиями конца 1980-х — начала 1990-х годов, а в последние полтора десятилетия мы наблюдаем еще одну волну модернизации, связанную с распространением мобильной связи и интернета и с усилением коммуникации и передвижения деревенских жителей. По-разному оценивают перемены представители разных каст и сообществ: согласно нашему материалу, собранному в 2023–2025 годах в деревнях Раджастхана и Карнатаки (что полностью согласуется с данными Суриндера С. Джодки), представители «низких» социальных страт в целом говорят о явном улучшении своей жизни (в настоящее время они едят два или три раза в день, больше представлены во властных органах), высшие же нередко жалуются на ухудшение своего положения, прежде всего экономического: все труднее и труднее в деревнях наять дешевую рабочую силу, в ряде случаев снижены их престиж и влияние. Особую проблему составляют идущая индустриализация страны, часто в рамках так называемых программ развития (development programs), которые имеют как ряд позитивных, так и множество «теневых», негативных, сторон, в частности отня-

<sup>43</sup> Примером тому может быть сюжет рассказа Булбуль Шармы в сборнике «Женщины едят и рассказывают истории», где свекровь поставила себе задачу подчинить кажущуюся ей строптивой юной невестку и отвозит ее к некоему «святому человеку», который, используя магию и умелую манипуляцию, оказывает столь сильное воздействие на психику той, что она сходит с ума (Sharma, B. (2009) *Eating Women Telling Tales*. New Delhi: Zubaan).

тие земли<sup>44</sup>, вырубание лесов, передел собственности, вытеснение племенного населения на пустоши, превращение их в плантационных рабочих, рабочих угольных шахт и т. п.

Четкого и однозначного разделения города и деревни в Индии, по-видимому, не было, особенно до появления колониальных городов, таких как Калькутта; в настоящее время все больше жителей деревень оказываются в городах — часто на временном пребывании, которое постепенно переходит в постоянное жительство. Тем не менее деревня — и реальное сельское поселение, и деревня как идея — остается важным локусом, где консервативные механизмы работают куда как сильнее, чем в городе. Любопытно, что «деревня» и «родина» оказываются синонимами в речи многих наших собеседников. «Апка гаон какан хе?» (хинди) — «Где ваша деревня?» — такой частый вопрос случайного попутчика в поезде означает на самом деле вопрос о «родине» и может звучать как «Апка гхар какан хе?» — «Где ваш дом?» И этот вопрос не только о месте, но и о тесно связанном с ним коллективе, сообществе и семье, к которым ты принадлежишь. Это вопрос о твоих корнях, которые задают тебе социальные координаты существования, определяют и формируют тебя, и это и является важнейшим проявлением той самой «глубинности» и ее постоянства.

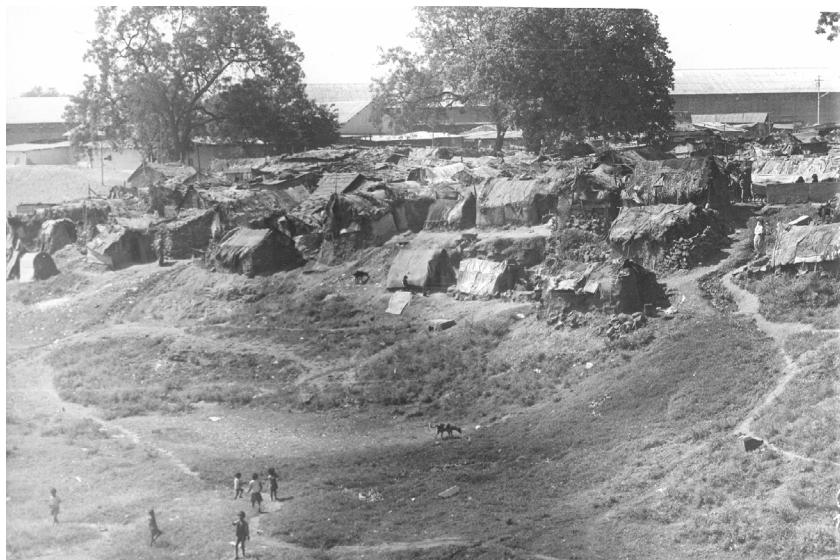
### **«Глубинность» в городе: социальные ниши и пространства обитания**

Сельские жители приходят в города и в ряде случаев встраиваются в число горожан несколькими способами, но прежде всего посредством поденных и сезонных рабочих. Значительная масса населения Индии перемещается между деревнями и городами, они заняты в сфере обслуживания (в том числе как прислуга в домах), их нанимают для строительства зданий, дорожных работ, для работы на разных предприятиях, где нужна неквалифицированная рабочая сила, ручной труд. Ситуация весны и лета 2020 года, когда был объявлен локдаун с связи с эпидемией Covid-19, продемонстрировала массовый исход временных трудовых мигрантов из многих городов Индии, когда эти люди

<sup>44</sup> См.: Guha, A. (2022) *Encountering Land Grab: An Ethnographic Journey*. New Delhi: Routledge.

внезапно лишились источника дохода и возможности оставаться в городах.

Нужно обратить внимание на такое явление, известное в практике Бомбея (ныне Мумбаи) как *гаотхан*, «городские деревни»; так, в Мумбаи таковых некогда насчитывалось до 189, ныне их менее 100: прочие уже совершенно слились с городскими кварталами<sup>45</sup>. Документы земельного налогообложения выделяют гаотханы среди других типов поселения, среди растущих рядом городских кварталов. Быстрая урбанизация оказывала сильное давление на земельные ресурсы; миграция людей из других деревень в такие «городские» деревни вела к их перенаселению, их трансформации в трущобы, ухудшению инфраструктуры и качества жизни.



Ил. 4. Поселок в пригороде Бомбея (ныне Мумбаи). 19 ноября 1974 года.

Фото С.А. Арутюнова

Особый и чрезвычайно малоисследованный этнографами и антропологами объект представляют жители трущоб (*басти*), особенно в таких мегаполисах, как Мумбай (Бомбей) и Колката (Калькутта); это тоже отчасти можно отнести к глубинной, хотя

<sup>45</sup> ПМА, из беседы с Алфи д'Сузой, главой Мобаи Гаотхан Панчаят, жителем деревни Вакола.

и весьма специфической Индии, на которую обращают внимание социальные работники и активисты, а также писатели и кинематографисты (пожалуй, самым популярным стал фильм Дэниэл Бойла и Лавлина Тандана «Миллионер из трущоб», 2008). Наибольшую известность получили романы-бестселлеры Доминика Лапьера «Город радости» (1985)<sup>46</sup> и Грегори Дэвида Робертса «Шантарам» (2003). Специфика описанной ими «Индии» заключается в том, что в то время как одни процессы здесь идут чрезвычайно медленно, другие весьма динамичны; здесь оказываются нерелевантными и сняты некоторые условности, столь типичные для «средних индийцев». Однако какие нормы и как здесь сохраняются и действуют — чрезвычайно интересный предмет этнографического исследования. Отсутствие уверенности в будущем, стабильности, хотя бы теоретически постоянного источника дохода делают такие группы социально «ускользающими»; до сих пор существует крайне мало их этнографических описаний и исследований.

Глубинная Индия присутствует и в городах, прежде всего среди масс населения, представляющего определенные профессиональные сообщества (например, *рикша-вала*; прачки; ремесленники; поденные рабочие, нанимаемые в дома более состоятельных жителей), в особенности если те еще сохраняют традиционные связи со своими патронами, с семьями, которые они обслуживают. Средние касты и классы индийского населения тоже во многих случаях сохраняют традиционные модели устройства жизни и быта. Однако особенно интересны небольшие сообщества, ныне нередко крайне маргинализованные, оказывающиеся словно бы «осколками» минувших времен. Это группы из тех, кто до сих пор занимается уходящими в прошлое профессиями: водоноши, повитухи, плакальщицы на похоронах, носильщики паланкинов, сказители мифологических историй, знатоки историй семейных родов, писцы, водители ручных обезьян, уличные акробаты и т. п. Сохранение ряда таких профессий, характерных для предыдущих исторических эпох и социальных формаций, или чей круг пользователей в настоящее время сильно сужен, или занятий, с трудом находящих себе место в современном мире, оказывается ярким образцом консервативных тенденций в области технологий, экономических связей и социального

<sup>46</sup> Lapierre, D. (2013) *The City of Joy*. New Delhi: Full Circle publishing.

устройства. Как ни странно, они все еще крайне мало представлены в антропологической литературе в качестве главных «героев повествования», хотя, разумеется, то и дело фигурируют в публицистике (хороший пример тому — книга журналистки Нидхи Дугар Кундалии «Потерянное поколение»<sup>47</sup>) и художественных сочинениях. Одно из недавно вышедших исследований известного антрополога Субхадры Митры Чханна всецело посвящено дхоби Дели, сообществу традиционных прачек, особенностям их жизни и их представлениям<sup>48</sup>. При этом в последние годы появилось много хороших документальных фильмов, в которых освещаются проблемы самых разных социальных слоев Индии, в том числе и перечисленных выше<sup>49</sup>.



Ил. 5. Берег реки у моста, где прачки стирают одежду.  
Предположительно, в Бомбее. 19 ноября 1974 года. Фото С. А. Арутюнова

<sup>47</sup> Kundalia, N. D. (2015) *The Lost Generation. Chronicling India's Dying Professions*. Gurgaon: Random House India.

<sup>48</sup> Mitra Channa, S. (2024) *Dhobis of Delhi: An Urban Ethnography from the Margins, 1974–2023*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>49</sup> См., в частности, фильмы Анджали Монтеiro и К. П. Джаяшанкара и других кинодокументалистов. School of Media and Cultural Studies, Tata Institute of Social Sciences (TISS), Mumbai. [<http://smcs.tiss.edu/films/>, accessed on 12.05.2025].



Ил. 6. Рикша-вала, везущий пассажира. Калькутта, декабрь 1974 года.

Фото С.А. Арутюнова

Города Индии мультиэтничны, но, как правило, включают кварталы, в которых селятся те или иные сообщества; формирование небольших «своих миров» — чрезвычайно сильная общеиндийская тенденция. Социальная мобильность в отдельных случаях работает и несколько «размывает» закрытость сообществ; представители племен и каст, входящих в списочные категории, могут получать образование, занимать рабочие места, они имеют ряд социальных привилегий, а в ряде случаев и занимают высокие должности, становятся министрами, главными министрами штатов (например, Маявати, бывшая в 2007–2012 годы главным министром штата Уттар-Прадеш) и даже президентом Индии (Драупади Мурму). Однако все это не рушит общую систему, где сообщества (разные, и главным образом кастовые) продолжают существовать, четко осознают свои границы и жизненные стратегии. Проблема социального неравенства остается в Индии актуальной, несмотря ни на что и она касается как сельского, так и городского населения. Так, в новых кварталах Дели, Гургаона и многих других крупных и вполне современных городов нередко не только практикуется разделение пространства и ресурсов между жильцами и обслуживающим персоналом, но и создается картина неравенства между вроде бы экономически равными семьями. Эта тема еще ждет своего исследования.



Ил. 7. Жители из числа «неприкасаемых» у водокачки около сельской лавки. Махараштра. 1975 год. Фото С.А. Арутюнова

### Другая руральность: номады Южной Азии

Деревня — не единственный локус сельской Индии, да и в целом Южной Азии. Разнообразие типов поселения связано с все еще существующим (хотя и неуклонно снижающимся) разнообразием типов сообществ. Здесь все еще существуют отдельные небольшие племенные группы, ведущие неоседлый образ жизни, такие как лесные собиратели и охотники ченчу, чала-янади, кадары, малайя-пандарам, чоланаикан, среди андаманцев — онге, сентинельцы, джарава. До недавнего времени в значительной степени лесное собирательство было характерно для бирхоров, джену-курумба и многих других малых сообществ. В настоящее время практически все они обрели постоянные дома (часто созданные в рамках государственных программ), традиционный для них бродячий образ жизни и лесное собирательство комбинируется с жизнью в недавно созданных для них деревнях. Они в разной степени сохраняют свои навыки неоседлой жизни, промыслы и связь с лесом и в целом с природой.

Принятые еще в 1920-е годы законы о защите леса серьезно ограничивали права тех сообществ, которые занимались сбором разной лесной продукции; Акт о лесных правах (Forest Rights Act, FRA), принятый в 2006 году, был призван восстановить их и признавал право лесных обитателей на беспрепятственное пользова-

ние благами леса. Однако, по словам моих информантов, в частности в Карнатаке в 2024 и 2025 годах, проблемы не исчезли, и они во многом ограничены в своих возможностях.

Пастушеские группы Индии — особый тип сообществ Индии, у которых сформировалась иная социально-культурная модель, чем у оседлого населения, но которые на протяжении долгого времени находились в постоянных и тесных контактах с земледельцами и тоже представляют собой разновидность «глубинной Индии».

Пристальное внимание на них (в частности, на дхангаров Махараштры) обратила известный антрополог Иравати Карве, которая инициировала проект по их исследованию в 1968 году<sup>50</sup>. Значительное исследование сообществ Индии, занимающихся скотоводством и животноводством, было опубликовано под редакцией Л. С. Лешник и Г.-Д. Зонтхаймера<sup>51</sup>. При том что отдельные народы, специализированно занимающиеся разведением скота, описаны в индийских этнографических исследованиях весьма хорошо (например, обширная литература существует о тода, буйволахах Нилгири), в целом южноазиатские пастушеские сообщества редко представлялись в работах по этнографии или обществу Индии в своей совокупности как разнообразный, но единый социальный тип.



Ил. 8. Воловьи повозки и С. А. Арутюнов на дорогах Декана. Махараштра. 1974–1975 годы. Фото из личного архива С. А. Арутюнова

<sup>50</sup> Deshpande, U., Barbosa, T. P. Iru. *The Remarkable Life of Irawati Karve*, pp. 135–140.

<sup>51</sup> Leshnik, L.S., Sontheimer, G.-D. (ed.) (1975) *Pastoralists and Nomads in South Asia*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

В настоящее время появился ряд проектов, цель которых — как содействовать академическим исследованиям, так и привлечь внимание широкой публики к этим этническим группам, их образу жизни, фольклору, ремеслам, да и в целом показать, что все пространство субконтинента пересекается точками продажи и обмена скотом, линиями сезонных миграций домашнего скота и связанных с ним людей. Так, главный общеиндийский национальный исследовательский проект, в 2023–2025 годах проводимый Индийской антропологической службой, был связан с изучением рынков скота — как их экономической, так и социальной и культурной составляющих<sup>52</sup>.

Мир скотоводческих и животноводческих народов Индии,nomadov, прекрасно представлен на регулярно проводимой выставке, устраиваемой в разных городах Индии начиная с 2016 года и называемой *Living Lightly: Journeys with Pastoralists*<sup>53</sup>, что можно перевести как «Живи легко» и «Живи светлее»: путешествия с пастушескими народами. Кроме выставления этнографических предметов и фотографий с большим количеством информации, в ее рамках проходят показы фильмов, живые концерты, семинары, дискуссии, продается домотканая одежда, можно приобрести традиционную для пастушеских народов еду. Это комплексный проект, из которого вырос Центр пастушества<sup>54</sup> с центром в Каччском Ранне (Гуджарат), где традиционно проживает много скотоводческих народов. Создатели этой выставки и этого центра стремятся комплексно исследовать феномен мобильности в условиях южноазиатского субконтинента. Сезонные миграции оказываются связанными с религиозными практиками и мифологическими представлениями; устройство временных жилищ, лагерей кочевников (*вада, лаанг, дханг, деря*) переплетаются с принципами расселения и с архитектурными традициями соседних оседлых народов. Огромная рельефная карта полуострова Индостан, сделанная из ткани, на которой фигурками показаны области распространения пастушеских областей (особенно густы они на Декане и в Гималайском ареале, хотя отдельные зоны есть практически повсюду), наглядно демонстрирует ши-

<sup>52</sup> Rural Livestock Markets in India: an Anthropological Exploration [<https://ansi.gov.in/wp-content/uploads/2024/03/Rural-Livestocks-01-01-2024.pdf>, accessed on 12.05.2025].

<sup>53</sup> Living Lightly [<https://www.livinglightly.org/>, accessed on 12.05.2025].

<sup>54</sup> Centre for Pastoralism [<https://centreforpastoralism.org/>, доступ от 12.05.2025].

роту и многообразие мира скотоводов. Рабари Западной Индии, брокпа Аруначала, ерукула Андхра-Прадеш, курума Теленганы, куруба и ханди-джоги северной Карнатаки, дхангары и нандгавли Махараштры — эти и многие другие пастушеские сообщества все еще сохраняют свои традиции, свой хозяйственно-культурный тип, свои практики, хотя они сталкиваются с трудностями в связи с ростом индустриализации и изменениями рынка труда и занятости Индии в целом. Выпас овец, коз, крупного рогатого скота, буйволов, верблюдов, а в ряде случаев крупных стад свиней (южная Карнатака) и уток (от восточной Годавари до северного Тамилнада с передвижением по 1200 км в год), формирует особые экологические стратегии, создает свои модели отношения между людьми и животными, а также между соседними сообществами.

Ряд предметов соединяет пастушеские сообщества с ведущими оседлый образ жизни и занимающимися сельским хозяйством жителями деревень. Так, на выставке *Living Lightly: Journeys with Pastoralists* в Бангалоре в 2025 году отдельное внимание было уделено навозу — особенностям его использования в сельском хозяйстве, способам сбора, хранению и передачи, а также и мифологическим представлениям и практикам, в которых навоз фигурирует, и, среди прочего, обычая изготавления из навоза фигурок богини — покровительницы скота и семьи. Другими важными продуктами являются молоко и масло; способы их хранения и передачи от одного сообщества к другому — весьма специфическая область этнографического исследования. Другая категория предметов — то, что в основном циркулирует внутри конкретного пастушьего сообщества, что используется и в повседневности, и в обрядах. Примером тому могут служить *гонгади* — пледы из овечьей шерсти, важнейший предмет быта деканских овцеводов курума и куруба. Они имеют внешние различия (орнаментальные детали), маркирующие статус людей, которые носят такие пледы на плечах, и всегда используются в обрядах жизненного цикла.

Социальное положение представителей пастушеских сообществ в индийском обществе неоднозначное. С одной стороны, сам факт неоседлости относит их к категории «низких» и маргинальных групп. Большинство скотоводов не являются вегетарианцами, что тоже понижает их положение на шкале брахманской иерархии социальной чистоты. С другой стороны, многие пастушеские группы давно и тесно связаны с соседними земледельцами (в их

отношениях есть и конфликтные, и взаимовыгодные аспекты), их объединяют общие священные культуры, в частности куль Кришны: пастушье сообщество ахиров, или ядавов, считает Кришну своим. Ряд скотоводов настаивают на своем благородном и древнем происхождении и называют себя кшатриями. Некоторые из них входят в число регулярных кастовых групп (например, дхангары), другие приписаны к числу зарегистрированных племен (например, тода), отдельные сообщества стали мусульманами, иные исполняют индуистские культуры, хотя нередко весьма своеобразно. Как и у всехnomадов, общим свойством у них оказывается особенное, гибкое и мобильное отношение к пространству и предметам. Так, Гавти Гхора, представитель одного пастушьего народа Махараштры, выразился в том духе, что дом находится там, где лошадь и собака, а алемари-куруба северной Карнатаки констатируют, что они каждый день возводят дом и каждый день его разрушают<sup>55</sup>. Современный городской посетитель выставки о скотоводческих группах Индии может «вчитаться» в их образ жизни ряд философских мыслей, в частности, что «с большой легкостью несут они истину непостоянства».

## Заключение

Вернемся к вопросу о возможности категоризации и обобщения этнографически многообразных сообществ полуострова Индостан, большая территория которого входит ныне в Республику Индия. Антропологические, этнографические и социологические исследования, институциональное начало которым в Индии было положено в начале 1920-х годов<sup>56</sup>, но которые фактически существовали уже и до этого, первоначально как часть административной системы управления колониями, и прежде всего колониями Великобритании в так называемую эпоху Британского Раджа, были во многом нацелены на фиксацию четкой социальной идентичности и категоризацию населения подвластных областей. Отнесение тех или иных групп к кастам или племенам существует и поныне, и, хотя сепарация людей на основе каст в Индии за-

<sup>55</sup> Полевые материалы автора, интервью, Бангалор, 16 февраля 2025 г.

<sup>56</sup> Речь идет о создании факультетов антропологии в университетах Британской Индии, и прежде всего в Университете Калькутты. Именно в это время были заложены основы регулярного академического образования в области антропологии.

конодательно запрещена, практика так называемой позитивной дискриминации, точнее, поддержка групп, отнесенных к определенным списочным категориям, закрепляет консервативную социальную стратегию разграничения общества.

Категоризация различных этнических групп Южной Азии практиковалась уже в древности, это зафиксировано в ведийских текстах, в частности само выделение категории *арья* как группы сообществ со сходной культурой, общественной организацией, возможно, происхождением и ритуальной практикой и за названием которых закрепился комплекс смыслов, связанных с представлением о «высоком» и «благородном», радикально противопоставленной категории *млеччха* — «варвары», «иные». Важнейшей для всего южноазиатского общества категорией стали *варны*, сословия, первое упоминание которых, как известно, содержится в одном из гимнов Ригведы; изначально определяемые по исполняемым функциям, со временем они «закостенели» и стали наследуемыми. При этом примечательно, что, строго говоря, варну и касту можно «потерять» в результате долгого и систематического неисполнения своего долга. В древнеиндийских эпических текстах тоже есть обобщения, в основном связанные с линиями происхождения, с династиями и с принадлежностью того или иного героя к определенной семье и клану. Примечательно, что фокус на приключениях и трансформации героев повествования нередко показывает условность социальных обобщений, то, что границы их проницаемы. Нередко в одной семье оказываются представители разных социальных категорий, брачные правила нарушаются. Межкастовые контакты сформировали ряд профессиональных и культовых союзов, таких как, например, *бирарадари* Северной Индии — «братьства», в которые могли входить и индуисты, и мусульмане.

Нужно признать, что всякое социальное обобщение основывается на конкретных показателях и функциях и только отчасти соответствует реальности, которая гораздо объемнее и сложнее. Кастовая идентичность в Индии продолжает выполнять роль главного фактора, обеспечивающего существование эндогамных сообществ и в определенной мере сохранения своей системы ценностей, образа жизни и профессиональной направленности, хотя модернизационные процессы и нередко вмешиваются и размывают эту связанность. Во многом остается актуальной и локальная идентичность, связующая жителей данной деревни, данного

города, данного ареала (например, браджа-vasi, жители территории Браджа (ныне на территории штата Уттар-Прадеш), связанного с культом Кришны — в его детстве и юношестве — и Радхи). Наконец, складываются этнонации, крупные сообщества, еще более социально и конфессионально разнородные: гуджаратцы, панджабцы, бенгальцы, малаяли объединены прежде всего языком, историей (при всей своей сложности и конфликтности в интерпретациях) и рядом культурных черт (например, кухней), хотя внутри они рассечены на разные касты, классы, исповедуют разные культуры и религии, имеют локальное своеобразие.

Понятие «глубинная Индия» может служить одной из разновидностей этнографического обобщения; это такой общественный сегмент любого индийского сообщества отдельно и в целом индийского общества, где максимально работают сложившиеся нормы, образцы и обычаи. Это ситуация предсказуемости, развития по определенным выработанным правилам. Противоположность этому — яркие личности, которые преодолевают обычность, нормативность и замкнутость. Они могут нести в себе культурное наследие своей семьи и кастовых норм, но сами они — вырываются, в том числе и физически, создают дистанцию для внешнего взгляда; таковы были Рабинранат Тагор с его мировым культурным посланием и универсализмом и М. К. Ганди с его ориентацией на самоуправление и стремлением сформировать единую индийскую нацию.

Несмотря на работающие консервативные силы, сегодня социальная картина Индии даже в самых отдаленных, «глубинных» (как с точки зрения локации, так и консервативного уклада) уголках меняется. Для антропологического исследования этих изменений, с нашей точки зрения, существенны следующие четыре фактора. Во-первых, это усиления роли денег и связанных с ними долгов сельского населения. Денежная зависимость оказывается в Индии повсеместно распространенной новой формой привязанности и укрепления неравенства. Невозможность отдать долг нередко оказывается причиной самоубийств сельского крестьянского населения. Во-вторых, это государство и его присутствие. Государство в Индии выступает как фактор страха и пощечин, подчас внушает нечто вроде «священного ужаса»: его боятся, уважают, в определенных случаях стараются избегать, но и ищут в нем защиту. Стать государственным служащим — это счастье, благословение для «среднего индийца», фактор надеж-

ности, стабильности, обеспеченности, хотя бы минимумом. При этом государственные школы котируются значительно ниже, чем частные. Отдельная сложная проблема — отношения государства и неоседлых сообществ, которые и во время Британского Раджа, и ныне представляют собой значительную трудность для сложившейся системы управления. В-третьих, это проблема продолжающейся модернизации. «Агентами» модернизации в сельской местности стали медленно, но все же постепенно улучшающиеся коммуникации, дороги, проведение электричества, но особенно мобильные телефоны с выходом в интернет: все это меняет сознание, расширяет осведомленность и кругозор широких масс населения Индии. Примечательны попытки панчаятов некоторых деревень в Раджастхане и Харьяне запретить девушкам пользоваться мобильными телефонами. Модернизация, тем не менее, идет в том числе посредством множества проектов развития, хотя соседствует с растущими экологическими проблемами, ряд которых связан с антропогенным фактором. Наконец, в-четвертых, это политизация сельской Индии, нарастающая с 1990-х годов, отчасти связанная с движениемdalитов, отчасти со стратегиями крупных политических партий.

Индия меняется экономически, политически, культурно и социально; особенно значительный этап этих перемен, как известно, фиксируется в начале 1990-х годов, что совпало со временем распада СССР. Планируемое сотрудниками Индийского статистического института и советскими антропологами продолжение экспедиции в 1988 году, которое должно было бы охватить население Восточной Индии, не состоялось. Прошедшая первая четверть XXI века принесла все нарастающий технический прогресс и рост многих проблем, способствующих усилению социального беспокойства. Многие этнические сообщества Индии резко сокращаются в численности, под угрозой находятся десятки малых языков, курс на промышленное развитие страны отражается на ухудшении среды обитания многих сельских сообществ и экологии в целом. Социальному оптимизму, основанному на многих очевидных достижениях последнего времени и актуальному для определенных классов общества, противопоставлены артикулированные в протестных движениях, в публицистике, литературе<sup>57</sup>,

<sup>57</sup> Особенno ярким примером стала нашумевшая книга «Адиваси не будут плясать», собрание рассказов, основанных на реальных событиях Соувердры Шекхара

документальных фильмах беспокойства других. Восприятие же происходящих перемен чрезвычайно сильно зависит от позиции того, кого спрашивают; так, в одной и той же деревне в южной Карнатаке одни люди говорили мне, что за последние годы поменялось все, другие говорили, что не поменялось ничего<sup>58</sup>. Опыт и пояснения, почему они так считают, достойны внимания этнографа.

## Библиография / References

### Полевые материалы

Полевые материалы С. А. Арутюнова. Индийский полевой дневник. 1978–1979 годы (личный архив С. А. Арутюнова).

Полевые материалы С. И. Рыжаковой, собранные в городах Колката, Мумбаи, Бангалор; в деревнях Панджи, Куттукундж (штат Карнатака, Индия), 2024, 2025 годы.

### Литература

Абдушелишвили М. Г., Алексеев В. П. Антропологические исследования в Западной Индии // Расы и народы. 1980. Вып. 10. С. 26–41.

Алаев Л. Б. Южная Индия. Общественно-политический строй VI–XIII веков. М.: Институт востоковедения РАН, 2011.

Арутюнов С. А. Когда гора рождает мышь // Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / отв. ред. Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 160–172.

Истоки формирования современного населения Южной Азии / под ред. С. А. Арутюнова. М.: Наука, 1990.

Новые данные к антропологии Северной Индии: Результаты советско-индийских исследований 1971 года / отв. ред. М. Г. Абдушелишвили, К. Ч. Малхотра. М.: Наука, 1980.

Новые материалы к антропологии Западной Индии. Результаты советско-индийских исследований / отв. ред. М. Г. Абдушелишвили, К. Ч. Малхотра. М.: Наука, 1982 EDN: QMMQGI.

Хансда, человека из племени санталов: Hansda, S. S. (2015) *The Adivasi Will Not Dance: Stories*. New Delhi: Speaking Tiger.

<sup>58</sup> Полевые материалы автора. Деревня Панджи, южная Карнатака. Октябрь 2024 года.

Рыжакова С.И. Северная Бенгалия: этнический профиль и этнографическая картина восточно-пригималайских областей Индии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022.

Этногенез и этническая история народов Южной Азии / под ред. С.А. Арутюнова. М.: Наука, 1994.

Beteille, A. (1980) *The Idea of Natural Inequality*. London: London School of Economics and Political Science.

Bose, N.K. (1977) “Hindu Method of Tribal Absorption”, in Thapar, R. (ed.) *Tribe, Caste and Religion in India*. Meerut: The Macmillan Company.

Deshpande, U., Barbosa, T.P. (2024) *Iru. The Remarkable Life of Irawati Karve*. New Delhi: Speaking Tiger.

Desjarlais, R., Troop, C.J. (2011) “Phenomenological Approach in Anthropology”, *Annual Review of Anthropology* 40: 87–102.

Dirks, N.B. (ed.) (1992) *Colonialism and Culture*. The University of Michigan Press. Ann Arbor, 1992.

Ghurye, G.S. (1943) *The Aborigines, So Called, and Their Future*. Bombay: Popular Book Depot.

Gould, W. (2023) “Measuring Race, Space and the Citizen: Anthropology and Statistics in Early Post-Independence India”, *South Asia: Journal of South Asian Studies* 46 (6): 1184–1203 DOI: 10.1080/00856401.2024.2306567, EDN: WBQFDW.

Guha, A. (2022) *Encountering Land Grab: An Ethnographic Journey*. New Delhi: Routledge.

Hansda, S.S. (2015) *The Adivasi Will Not Dance: Stories*. New Delhi: Speaking Tiger.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*. Oxford: Blackwell.

Jackson, M. (1996) “Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique”, in *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, p. 6. Bloomington: Indiana University Press.

Karve, I. (1953) *Kinship Organisation of India*. Poona: Deccan College.

Karve, I. (1968) *Hindu Society: An Interpretation*. Poona: Deshmukh Prakashan.

Katz, J., Csordas, T. (2003) “Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology”, *Ethnography* 4 (3): 275–288.

Kundalia, N.D. (2015) *The Lost Generation: Chronicling India's Dying Professions*. Gurgaon: Random House India.

Lapierre, D. (2013) *The City of Joy*. New Delhi: Full Circle Publishing.

Leshnik, L.S., Sontheimer, G.-D. (eds.) (1975) *Pastoralists and Nomads in South Asia*. Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Mandelbaum, D.G. (1970) *Society in India. Vol. 1: Continuity and Change*. Berkeley: University of California Press.

- Menon, N. (2022) *Planning Democracy: Modern India's Quest for Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1986) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mitra Channa, S. (2024) *Dhobis of Delhi: An Urban Ethnography from the Margins, 1974–2023*. Oxford: Oxford University Press.
- Naipaul, V.S. (1998) *India: A Million Mutinies Now*. London: Vintage.
- Ram, K., Houston, C. (eds) (2015) *Phenomenology in Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rural Livestock Markets in India: An Anthropological Exploration [<https://ansi.gov.in/wp-content/uploads/2024/03/Rural-Livestocks-01-01-2024.pdf>, доступ от 12.05.2025].
- Sainath, P. (1996) *Everybody Loves a Good Drought*. New Delhi: Penguin India.
- School of Media and Cultural Studies, TISS [<http://smcs.tiss.edu/films/>, доступ от 12.05.2025].
- Sharma, B. (2009) *Eating Women Telling Tales*. New Delhi: Zubaan.
- Siegel, B.R. (2018) *Hungry Nation: Food, Famine, and the Making of Modern India*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Srinivas, M.N. (1962) *Caste in Modern India and Other Essays*. New Delhi: Asia Publishing House.
- Srinivas, M.N. (1996) *Village, Caste, Gender and Method: Essays in Indian Social Anthropology*. Delhi: Oxford University Press.
- Stoller, P. (1989) *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.