ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ

ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

(СПбГУ)

*Мешезников Артем Владимирович*

***Специфические особенности образной системы в жанре далитской автобиографии***

Направление 41.03.03 «Востоковедение и африканистика»

Выпускная квалификационная работа

(Профиль: *Индоарийская филология*)

Научный руководитель: доц., к. ф. н. Челнокова А. В.

Рецензент: к. ф. н. Донченко С. С.

Санкт-Петербург

2017

Оглавление

[Введение 3](#_Toc484290457)

[Глава 1. Феномен неприкасаемости в Индии: история и современность 7](#_Toc484290458)

[1.1 Далиты и их место в социальной структуре общества 7](#_Toc484290459)

[1.2 Статус неприкасаемого: формирование и развитие 8](#_Toc484290460)

[1.2.1 Корни и история развития неприкасаемости. 8](#_Toc484290461)

[1.2.2 Протестные движения далитов: начальный этап. 9](#_Toc484290462)

[1.2.3 Протестные движения далитов: новое время. 11](#_Toc484290463)

[1.2.4 Идеология и религия далитов. 13](#_Toc484290464)

[1.2.5 Далиты в политической жизни Индии. 16](#_Toc484290465)

[1.2.6 Современное положение далитов: позитивные тенденции. 17](#_Toc484290466)

[Глава 2. Литература далитов и ее основные представители 20](#_Toc484290467)

[2.1 Dalit sāhitya: возникновение и предпосылки 20](#_Toc484290468)

[2.2 Идеологическая основа литературы далитов. 21](#_Toc484290469)

[2.3 Dalit sāhitya как всеиндийское литературное явление. 23](#_Toc484290470)

[2.4 Основные течения в литературе хинди 28](#_Toc484290471)

[Глава 3. Далитский автобиографический роман как особый жанр в литературе хинди 29](#_Toc484290472)

[3.1 Ом Пракаш Вальмики. Жизнь и творчество. 29](#_Toc484290473)

[3.2 Автобиографический роман «Jūṭhan»: структура и содержание. 30](#_Toc484290474)

[3.3 Образная система в романе «Jūṭhan». 34](#_Toc484290475)

[3.4 Особенности языка и повествования в автобиографическом романе «Jūṭhan». 38](#_Toc484290476)

[3.4.1 Особенности композиции романа. 38](#_Toc484290477)

[3.4.2 Языковые особенности. 42](#_Toc484290478)

[3.5 Тулси Рам: жизнь и творчество. 43](#_Toc484290479)

[3.6 Автобиографический роман «Murdahiyā». Структура и содержание. 45](#_Toc484290480)

[3.7 Специфические особенности романа «Murdahiyā»: мотивы и образы. 48](#_Toc484290481)

[3.8 Сопоставление романов Ом Пракаша Вальмики «Jūṭhan» и Тулси Рама «Murdahiya». 53](#_Toc484290482)

[Заключение 54](#_Toc484290483)

[Список литературы 58](#_Toc484290484)

[Список источников 61](#_Toc484290485)

[Приложение 1. «Объедки» 62](#_Toc484290486)

[Приложение 2. «Жизнь на месте кремации» 84](#_Toc484290487)

# Введение

Литературное направление *«Dalit sāhitya»* (литература далитов) является одним из основных в современной литературе хинди. Оно зародилось в начале 1960-х годов в Махараштре. Появление повестей, рассказов, стихов, написанных неприкасаемыми – людьми, стоящими так низко в индийской кастовой иерархии, что даже их тень оскверняет человека, на которого она упала, – о жизни таких же, как они, – убедительное доказательство необратимости социальных перемен новой Индии. Впервые за тысячелетия представители неприкасаемых каст обрели голос и заявили о себе [Современная индийская новелла 1976, с. 7]. Литература далитов не является узко специфической, характерной лишь для литературы хинди. Это всеиндийское литературное явление, популярное в литературах маратхи, каннада, телугу и др. Это сравнительно молодое литературное направление, неизменно отражая мысли и чаяния неприкасаемых, на протяжении своего существования заметно меняется и модернизируется в соответствии с изменениями в реальной жизни далитов, что будет отражено в данной работе.

 Представители неприкасаемых каст предпочитают называть себя далитами, что означает «угнетенный» или «отверженный». Впервые это наименование использовал выдающийся политик и ученый, «отец» индийской Конституции доктор Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891-1956), считая, что именно этот термин точно отражает суть явления. Далиты занимают самое низкое место в индийском обществе и находятся в ущемленном положении как с социальной точки зрения, так и с экономической. Собственно литература далитов посвящена, как правило, социально-политическим проблемам, проистекающим из многовекового угнетения. Отчетливей всего в произведениях звучит ненависть к варновой системе, сделавшей далитов изгоями, и требование радикальных перемен в структуре индийского общества. Литература далитов обладает рядом специфических особенностей как в тематике, так и в языке. Ее основными жанрами являются короткая художественная и повествовательная проза (рассказ, новелла, эссе), документальные произведения (прежде всего, автобиографического толка), а также стихи и песни, часто носящие псевдофольклорный характер [Очерки истории литератур Индии, с. 162].

В этом свете вполне закономерно, что тематика далитских произведений весьма ограничена – это судьбы низкокастовых мужчин и женщин, эксплуатация, запрет на посещение индуистских храмов и иные ограничения общечеловеческих прав и свобод.

Данная работа представляет собой попытку выделить характерные особенности литературы далитов и набирающего популярность жанра далитской автобиографии. Наиболее показательными в этом контексте являются автобиографические романы «Jūṭhan» («Объедки», 1993 г.) Ом Пракаша Вальмики (1950-2013) и «Murdahiya» («Жизнь на месте кремации», 2010 г.) Тулси Рама (1949-2015). Именно они наряду с другими произведениями писателей-далитов на хинди выступают в данной работе в качестве основного **объекта исследования**.

В приложении к работе представлен перевод с хинди на русский язык начальных глав романов «Jūṭhan» и «Murdahiya». **Предметом исследования** выступают специфические особенности данных произведений, делающие их яркими образцами особого литературного жанра далитской автобиографии.

**Цели данной работы** можно обозначить следующим образом: определить, какое место занимает *Dalit sāhitya* в новейшей литературе хинди и выделить основные черты жанра автобиографии в литературе далитов. Для достижения данных целей требуется решить следующие **задачи**: изложить основные моменты, связанные с историей возникновения литературного направления *Dalit sāhitya*, рассказать о его крупнейших представителях, описать основные черты жанра автобиографии далитов, перевести и прокомментировать главы из автобиографических романов «Jūṭhan» и «Murdahiya», используемых в качестве иллюстративного материала исследования.

Для выполнения этих задач был произведен анализ исследовательской литературы, написанной авторами, ранее работавшими над данной проблемой. Рассмотрение вопросов, связанных с литературным явлением *Dalit sāhitya* происходит на стыке литературоведения и социологии. Здесь нельзя не отметить неоценимый вклад в изучение проблематики касты, который внесли своими исследованиями такие отечественные антропологи и обществоведы, как Е.Н. Успенская и Е.С. Юрлова. Их работы составили **теоретико-методологическую основу** исследования.

Данная работа также опирается на труды Ф.Н. Юрлова, внесшего большой вклад в исследование индийской истории ХХ века и являющегося одним из авторов многотомной «Истории Востока», и автора «Краткой истории литератур Индии» В.И. Балина.

Кроме того при исследовании была задействована зарубежная литература, касающаяся проблематики нового литературного направления. Существует ряд научных работ, посвященных изучению *Dalit sāhitya*, рассматривающих и интерпретирующих данное литературное явление с всевозможных сторон. Работы литературоведов и обществоведов по данному вопросу предоставляют изобилие тщательных наблюдений и интересных выводов. В работе также использованы статьи и материалы индийских, английских и американских авторов. Значительную научную ценность имеют труды таких исследователей, как Ким Кнотт, Лакшман Мане, Канча Илайа и др.

Среди произведений *Dalit sāhitya* – образцов жанра *«ātmakathā»* («автобиография») – наибольший научный интерес представляют автобиографические труды вышеупомянутых писателей-далитов – Ом Пракаша Вальмики и доктора Тулси Рама.

**Актуальность выбранной темы** дипломной работы обусловлена малой изученностью вопросов, связанных с *Dalit sāhitya*, в отечественной индологии. **Научная значимость** данного исследования состоит в том, что автор попытался изучить молодое направление в индийской литературе в целом и в литературе хинди в частности. **Научная новизна** работы состоит в привлечении сравнительно недавно опубликованных произведений далитских писателей, а также в использовании малоизвестных материалов, ранее не переводившихся на русский язык.

Данная работа состоит из вступления, трех глав, поделенных на параграфы, заключения, приложений и библиографии.

Глава первая «Феномен неприкасаемости в Индии: история и современность» содержит краткие сведения об основных моментах истории неприкасаемых. В главе представлена характеристика социального статуса и места данной группы населения в структуре индийского общества.

Глава вторая «Литература далитов и ее основные представители» посвящена истории становления и формирования литературного направления *Dalit sāhitya*.

В третьей главе «Далитский автобиографический роман как особый жанр в литературе хинди» на основе образцов жанра *ātmakathā* раскрываются особенности автобиографии далитов.

 В заключении приводятся основные выводы, сделанные автором в результате произведенного исследования.

# Глава 1. Феномен неприкасаемости в Индии: история и современность

#  1.1 Далиты и их место в социальной структуре общества. В индуистской социальной системе существует ряд каст, занимающих самое низкое место в кастовой иерархии и фактически вынесенных за пределы варновой системы. Прикосновение к ним или даже нахождение в одном помещении с их представителями может осквернить любого индуиста «чистых» каст четырех варн – брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Речь идет об угнетенных кастах или, как их еще называют, неприкасаемых [Мохиндер Сингх 1953, с. 2]. Представители данного социального слоя составляют наиболее обездоленную часть индийского населения. На данный момент в Индии неприкасаемые составляют 16-17% населения [Census of India 2011(http://www.censusindia.gov.in/)]. Хотя социальная дискриминация этих каст запрещена законом, она в той или иной форме продолжает сохраняться.

Неприкасаемые традиционно занимаются обслуживанием представителей других каст, а также различными оскверняющими с точки зрения ритуальной чистоты варновых индуистов работами. Хотя неприкасаемые не могут иметь близкого контакта с людьми высших каст, в различных социальных условиях, скажем, находясь в поезде, неприкасаемый может иметь физический контакт c членами высших каст и не осквернять их этим (т.е. в ситуациях, когда контакта действительно не избежать) [Балин 1973, с. 140]. Наследственным занятием неприкасаемых каст является выполнение грязных и тяжелых физических работ (в соответствии с каноном индуизма оскверняющими считаются все виды занятий, связанных с кожей, мясом, кровью животных и т. п.) [Юрлова 2002, с. 35]. За ними традиция также закрепила уборку павших животных, свежевание туш, обработку кожи и выделку изделий из нее, сапожное дело, свиноводство, прядение, плетение корзин, циновок и веревок, крашение тканей, обработку строительного камня, добычу известняка, заготовку топлива и фуража, обслуживание мест кремации, уборку дворов, улиц, а также пахоту и убой скота [Юрлова 2002, с. 35].

Неприкасаемые касты социально и политически ущемлены и составляют беднейшую часть сельского населения Индии [Успенская 2009]. Для них ограничен доступ к источникам воды и в храмы, в которых находятся изображения индуистских божеств. Многие неприкасаемые, особенно в сельской местности, по-прежнему подвергаются социальной дискриминации, а нередко и прямому насилию со стороны более зажиточных высоких каст. С ними зачастую обращаются хуже, чем с животными. Начиная с XIX века, неприкасаемые пытаются противостоять этому политическими и иными средствами, которые будут описаны в соответствующих разделах данной работы. На протяжении последних 10 лет важным средством борьбы стала также литература.

# 1.2 Статус неприкасаемого: формирование и развитие

1.2.1 Корни и история развития неприкасаемости. Современные исследователи (Е.Н. Успенская, Е.С. Юрлова) считают, что касты в Индии возникли более 4 тысяч лет назад. Четыре первоначальные сословные группы – варны – появились в результате стихийного общественного разделения труда. Общество было поделено на 4 сословия: 1) *брахманы*, то есть жрецы, наставники и учителя, чиновники; 2) *кшатрии* или *раджанья* – правители и воины, владельцы колесниц; 3) *вайшья* – торговцы и земледельцы; 4) *шудры* – ремесленники и иные, обслуживающие общество, группы [Успенская 2010, с. 75]. В это же время сформировалась еще одна категория населения – *неприкасаемые* – те, кто не вошел в состав 4 варн. В эту группу изначально входили представители некоторых племен и малых народностей, завоеванных ариями [Майкл Эдвардс 2005, с. 49].

 Составленные главным образом в интересах сообщества брахманов «Законы Ману»[[1]](#footnote-2) упоминают слой населения за пределами системы варн, представителей которого называют *чандалами*. Подчеркивая их низкий статус и нечистоплотность, Ману называл их «собакоедами» [Ким Кнотт 2001, с. 123]. Им запрещалось слушать чтение Вед и иметь собственность. Они были вынуждены жить за пределами поселений и выполнять самую унизительную работу. Контакт такого человека с членом более высокой касты осквернял последнего и требовал его ритуального очищения [Ким Кнотт 2001, с. 123].Брахманы как самая чистая каста особенно боялись присутствия чандалов, но в то же время от них зависели, так как именно чандалы делали для них грязную работу. Чандалы рассматривались как необходимые, но маргинальные элементы в социальной и религиозной жизни общества [Ким Кнотт 2001, с. 123].

В конце XIX века стало назревать недовольство неприкасаемых кастовой системой и своим положением в кастовой иерархии, и некоторые представители низших каст пытались бунтовать против своей участи [Юрлова 2002, с. 36].

1.2.2 Протестные движения далитов: начальный этап. Идеологическую основу всех протестных движений неприкасаемых составлял антибрахманизм [Юрлова 2002, с. 36]. Неприкасаемый из Махараштры махатма Джйотиб Пхуле (1827-1890) стал идеологом первого крупного антибрахманского движения. Примечательно, что сам Пхуле был варновым индуистом, хотя и самого низкого толка – выходцем из касты шудр (садовников-*мали*). Он стал подлинным тpибуном pемесленников и мелких тоpговцев, а также сельскохозяйственных pаботников-непpикасаемых [Юрлов 2010, с. 26]. Пхуле заявлял, что четыpехваpновая система с момента своего зарождения была рассчитана на эксплуатацию низших каст высшими. Он выступал за равенство людей не только перед богом, но и в жизни, требовал отказа от дискриминации неприкасаемых, свободного общения между представителями всех каст и религиозных общин, равноправия для всех, в том числе женщин [Юрлов 2010, с. 26]. Свои усилия Пхуле сосредоточил на создании универсальной для всех индийцев религии, новых свадебных и погребальных ритуалов, для отправления которых не нужно было бы обращаться к брахманам, он также воспевал самобытность и равноправие крестьянской общины «неариев» в литературе [Юрлов 2010, с. 26]. В книге «Sārvajanik satya dharm» (Всеобщая религия истины, 1889 г.) Пхуле предлагал принять новый моральный кодекс, основанный на принципах гуманности, терпимости и равенства между людьми [Юрлов 2010, с. 26].

Тамильский реформатор Е.В. Рамасвами Найкер (1879-1973) более известный под псевдонимом Перияр стал лидером движения неприкасаемых в первой половине XX века. Он выдвигал требования предоставить гражданские права неприкасаемым, настаивал на полном отказе от практики неприкасаемости, добиваясь в первую очередь доступа представителей низших каст к общественным источникам воды и в индуистские храмы [Юрлова 2002, с. 37].

Антибрахманские движения последней трети XIX – начала XX века, деятельность организаций религиозных реформаторов-просветителей и христианских миссионеров стали той основой, на которой развивались самостоятельные выступления далитов [Юрлова 2002, с. 37]. Крупный социальный реформатор из Кералы Нараяна Гурусвами (1854–1928) – представитель самой многочисленной касты неприкасаемых *ижава[[2]](#footnote-3)* в своем подходе к проблеме ликвидации кастовой дискриминации исходил из принципа – единая каста, единый бог и единая религия для всех. Он осуждал кастовую иерархию и настаивал на социальном равенстве всех индуистов. В начальный период своей деятельности он сосредоточил внимание на строительстве на юге Индии храмов, в которых в качестве жрецов выступали не брахманы, а ижава [Юрлова 2002, с. 37]. Эти храмы были открыты для всех каст, включая бывших сельских рабов, низших из неприкасаемых – *пулая*. Таким образом, была нарушена многовековая традиция, в соответствии с которой жрецом мог быть только брахман, а неприкасаемых и близко не подпускали к индуистскому храму [Юрлов 2010, с. 27].

Айянкали (1863–1941) – ещё один керальский реформатор из касты *пулая* начал более активную борьбу за права неприкасаемых. В результате *пулая* смогли получить доступ к общественным дорогам, хотя многие частные дороги и улицы были для них закрыты еще долгое время [Юрлова 2002, с. 37]. В начале XX века Айянкали организовал забастовку сельскохозяйственных работников, чтобы добиться права для их детей учиться в государственных школах. Он создал в 1905 году «Sādhu jaka paripālpana saṅgaṁ» (Союз благосостояния бедняков), который добился введения шестидневной рабочей недели для сельскохозяйственных работников, ранее трудившихся без выходных [Юрлов 2010, с. 27].

1.2.3 Протестные движения далитов: новое время. Во время национально-освободительного движения неприкасаемые выдвинули требование полной ликвидации социальной дискриминации в качестве главного условия своего участия в этом движении на стороне Индийского национального конгресса [Юрлова 2002, с. 36]. Борьба за гражданские и политические права среди неприкасаемых заметно обострилась в 1930-е годы. Тогда же англичане начали политику позитивной кастовой дискриминации, установив процент той части населения, которая принадлежит к социально-отсталым слоям общества, и ввели для неприкасаемых резервированные места в создаваемых в Индии представительных органах [Зыков 2016].

В начале 1930-х годов духовный лидер национально-освободительной борьбы махатма Ганди (1869-1948) проводил масштабную кампанию за допуск неприкасаемых в храмы. В результате он добился того, что представители низших каст получили доступ во все храмы страны. По настоянию Ганди с 1933 года для обозначения членов низших каст был введен термин *«хариджан»* или *«дети бога»*. Ганди верил, что всем без исключения людям от рождения присуща божественная природа. В 1936 году в соответствии с Конституцией неприкасаемые стали называться «зарегистрированными кастами» («scheduled castes»), поскольку английскими колониальными властями был окончательно утвержден список подобных каст. Однако же сами неприкасаемые с некоторых пор предпочитают именовать себя *далитами*. Как уже было упомянуто во введении, такое определение появилось сравнительно недавно, и связано с именем политического деятеля и лидера неприкасаемых – Бхимрао Рамджи Амбедкара (1891-1956). Неприкасаемый по рождению, доктор Амбедкар был известным индийским политиком, юристом и автором проекта Конституции Индии 1949 года. Он стал первым представителем неприкасаемых из касты *махаров*[[3]](#footnote-4) в Махараштре, получившим высшее образование в США, Англии и Германии, а также степень доктора наук. Большая часть многогранной деятельности этого выдающегося политика и ученого была посвящена борьбе за социальное и религиозное реформирование кастовой системы с целью духовного и экономического раскрепощения далитов и создания условий для продвижения Индии к эгалитарному обществу на основе демократии [Юрлова 2002, с. 37]. Именно по настоянию Амбедкара для обозначения неприкасаемых начали использовать термин *«далит»*. Примерно в одно время с Ганди Амбедкар организовал несколько сатьяграх – ненасильственных кампаний за допуск неприкасаемых в индуистские храмы.

В первые годы после достижения Индией независимости и принятия Конституции положение далитов не претерпело особых изменений к лучшему. Своей главной целью Амбедкар поставил реформирование сознания далитов, выработку у них нового мировоззрения и нового взгляда на себя и свое предназначение. Он критиковал индуизм как религию, оправдывающую неприкасаемость [Юрлова 2002, с. 38]. Амбедкар пришел к выводу, что кастовое деление нельзя ликвидировать. Он видел причину этого в том, что каста для индуистов – это естественное состояние ума. Они привыкли расценивать соблюдение неприкасаемости как акт религиозного достоинства, а несоблюдение – как грех. Амбедкар разуверился в возможности радикальных перемен в жизни неприкасаемых и принял решение отвергнуть индуизм как религию и принять буддизм. 14 октября 1956 года на массовом митинге в городе Нагпур в торжественной обстановке около 300 тысяч представителей неприкасаемых каст *махаров* приняли буддизм. Вместе с Амбедкаром они дали клятву верности этой религии и заявили, что отвергают индуизм. С тех пор практика принятия далитами буддизма была продолжена последователями Амбедкара [Юрлова 2002, с. 38]. В настоящее время абсолютное большинство выходцев из далитских каст считают себя буддистами.

1.2.4 Идеология и религия далитов. На настоящий момент подавляющее большинство адептов буддизма в Индии – это так называемые необуддисты, принадлежащие к далитской касте *махаров*, которые, как уже было сказано выше, массово приняли буддизм в середине XX века в качестве протестной акции против угнетенного положения неприкасаемых в традиционном индуистском обществе [Горохов 2016, с. 57]. Необуддисты проживают по большей части в штате Махараштра. По данным на 2011 г. они составляют 5,8% от общей численности населения Махараштры (от 122 млн. человек) [Census of India 2011(http://www.censusindia.gov.in/)].

Важной стратегией далитов стало обращение к новой религии, которая предлагает равенство и освобождение, а также отвергает все старое со свойственной ему несправедливостью. Одни последовали примеру Амбедкара и приняли буддизм, другие стали сикхами. Однако новые религии не всегда предлагали адекватные ответы на волнующие далитов вопросы. Людей, обращенных в сикхизм, называли сикхами *мазхби*, что определенно отличало сикхов-далитов от сикхов из более высоких каст [Ким Кнотт 2001, с. 136]. Далиты стали создавать собственные религиозные общины, связывая себя с теми религиозными деятелями и символами, которые, по их мнению, могли освободить их от угнетения [Ким Кнотт 2001, с. 136]. Некоторые группы далитов почитали Вальмики[[4]](#footnote-5) и Равидаса[[5]](#footnote-6).

По своей принадлежности к религиозным конфессиям далиты – самая разъединенная община в стране. Сегодня они принадлежат к самым разным религиям, таким, как ислам, христианство, буддизм, сикхизм [Юрлова 2002, с. 36].

Многие представители движений далитов, борясь за равенство и справедливость, сегодня отходят от религиозной ортодоксии [Ким Кнотт 2001, с. 135]. Но за несколько веков до того, как появилась такая возможность, члены низших каст реализовывали чувство собственного достоинства и стремление к освобождению через поддержку религиозно-реформаторского движения *бхакти[[6]](#footnote-7)*. Движение бхакти дало некоторым из них существенную возможность для самовыражения. Например, поэты-бхакты Кабир (1440-1518), выходец из низкой касты, и Равидас (1450-1520), дубильщик кожи, показали, что любовь к Богу открыта для всех людей, независимо от касты, и что ее можно свободно выражать на своем родном языке. Лишенные возможности слушать санскритские Веды, они обрели свой собственный духовный путь, глубоко личную и прямую связь со своим богом [Ким Кнотт 2001, с. 130].

Определенной притягательностью для представителей низших каст обладали также религии неместного происхождения. Так, например, семья поэта Кабира приняла ислам. Кабир жил на севере Индии в то время, когда страна находилась под господством Моголов, и религией правителей был ислам. Его семья, принадлежавшая к касте ткачей, приняла эту веру, хотя, скорее всего, совершенно формально [Ким Кнотт 2001, с. 104]. Сам поэт был приверженцем *ниргуна-бхакти* (nirguṇa-bhakti) – направления, постулировавшего о неперсонифицированном, абстрактном божестве. Кабир верил в то, что бог, у которого нет ни формы, ни обличья, проявляет себя в сердцах своих почитателей, и считал, что в религиозных ритуалах, образах, символах и храмах нет необходимости [Ким Кнотт 2001, с. 104]. Он, подобно многим другим индийским поэтам-мистикам, осуждал социальную несправедливость и религиозные догмы.

В XIX веке некоторые неприкасаемые под влиянием миссионеров обратились в христианство, чем вызвали резкую реакцию со стороны ряда движений за возрождение индуизма, проводивших кампании по оказанию помощи низшим кастам. Даже в сегодняшней Индии около 80% христиан происходит из общин неприкасаемых [Ким Кнотт 2001, с. 136]. Данные о численности адептов христианства часто разнятся, поскольку во время проведения переписи населения при ответе на вопросы переписного листа далиты, перешедшие в христианство, иногда предпочитают не афишировать факт конверсии, понимая, что в этом случае они, согласно национальному законодательству, потеряют некоторые привилегии, полагающиеся им как представителям наиболее социально приниженной группы индийского населения [Горохов 2016, с. 57].

Тем не менее, многие далиты продолжают придерживаться своих традиционных религиозных верований и, как правило, поклоняются богам своего древнего племенного прошлого [Юрлова 2002, с. 36]. Их рассматривают как составную часть общеиндуистской традиции.

В различные эпохи религиозный протест далитов принимал самые разные формы – от поисков альтернатив религиозного характера до корректировки символики, структуры и традиций индуизма [Ким Кнотт 2001, с. 137]. Далиты сознательно искажали индуистские символы и традиции. Примером такого искажения является дравидийский вариант «Рамаяны», где Равана изображался героем, а Рама, который для жителей Северной Индии олицетворяет брахманское мировоззрение, – злодеем. В особенности в Южной Индии население придерживалось собственных вариантов «Рамаяны», которые противоречили ее ортодоксальным версиям [Ким Кнотт 2001, с. 137].

1.2.5 Далиты в политической жизни Индии. Первой политической организацией далитов в годы независимости стала Республиканская партия Индии (The Republican Party of India), которая впоследствии раскололась на множество фракций, на основе которых образовывались другие далитские партии. Организованная борьба далитов в 1960-70-е годы нанесла удар по многовековой идеологии неравенства. Ключевую роль в этом сыграло движение, образовавшееся на основе далитской литературы протеста – «Пантеры далитов» (Dalit Panthers) [Юрлова 2002, с. 39].

Неприкасаемые не являются однородной группой населения. Они формируют собственную иерархическую статусную подсистему, в которой также подразделяются на касты и говорят на разных языках. И это затрудняло их объединение, однако к 1970-м годам, благодаря активной деятельности ряда писателей и множества небольших инициативных групп на всей территории Индии, неприкасаемые начали осознавать себя как единое сообщество с одинаковыми целями и задачами. Через литературные произведения, акции протеста, газеты и журналы, такие, как «Голос далитов» («Dalit voice»), сопротивление местным властям и выступления в политических дебатах далитов – членов парламента неприкасаемые начали совместную борьбу и заставили власти услышать их голоса [Ким Кнотт 2001, с. 134].

После достижения независимости далиты принимали активное участие в политической жизни страны. Они доказали свою способность к организованным действиям и развеяли миф о далитах как о немой и беспомощной массе, заставив общественность считаться с реальностью меняющихся традиционных отношений [Юрлова 2002, с. 40]. В 1980-х годах начала действовать «Bahujan samāj pārtī» (Партия большинства народа, БСП). Лозунги, направленные против брахманизма и засилья высших каст на государственной службе, в полиции и т.п., сумели привлечь на сторону партии не только избирателей из числа далитов, но и из других низов общества [Юрлова 2002, с. 40]. БСП смогла распространить свое влияние на Уттар-Прадеш, штат с самым большим электоратом, а также на Пенджаб и Мадхья-Прадеш.

1.2.6 Современное положение далитов: позитивные тенденции. В последние полвека в положении далитов произошли определенные позитивные изменения [Юрлова 2002, с. 35]. Для них было предусмотрено резервирование рабочих мест и квоты в учебных заведениях (индийское правительство составило кастовые списки низших каст и социальных групп, по которым резервируются места в  органах власти, на  госпредприятиях, в государственных вузах и т.п.) [Пахомов 2016]. Сегодня в  список на федеральном уровне внесено около 1100 каст. Так, в парламенте страны из 543 мест 84 (15,47%) зарезервированы за списочными кастами [Пахомов 2016]. Резервируются места и на уровне штатов (процент зарезервированных мест здесь варьируется в зависимости от числа членов таких каст, проживающих в регионе).

Далиты начали принимать непосредственное участие в политической, общественной и культурной жизни Индии. Их избирали на самые высокие государственные должности – неприкасаемыми по происхождению были президент Индии Кочерил Раман Нараянан (1920-2005), спикер нижней палаты парламента Г.М. Балайоги (1951-2002), лидер БСП Майявати Прабху Дас (род. в 1956 г.), известная также как Железная леди Майявати, занимавшая пост главного министра штата Уттар-Прадеш на протяжении в общей сложности восьми лет [Куприянов 2016].

Варновые индуисты выступают против политики позитивной дискриминации, а именно против системы квот и резервирования мест, поскольку подобная политика порождает особую далитскую элиту, которая прекрасно освоила эти самые квоты и теперь расставляет на хорошие места и направляет в хорошие вузы членов своих каст [Пахомов 2016]. В стране нередко в последнее время на этой почве происходят кастовые бунты, так как та же молодежь из чистых каст в отличие от далитов не располагает никакими привилегиями.

Первые направленные против далитов кастовые бунты произошли в 2014 году, когда в августе начались волнения в штате Гуджарат. Толпы представителей влиятельной брахманской касты *патель* вышли на  улицы, требуя полностью отменить практику резервирования [Пахомов 2016]. В первых рядах протестующих шли молодые люди, крайне недовольные тем, что менее подготовленная и грамотная, по их мнению, молодежь из списочных каст занимает места в вузах и на предприятиях [Пахомов 2016]. В отличие от  пателей *джаты[[7]](#footnote-8)* не требуют отмены квот, а, наоборот, добиваются, чтобы в список льготников включили их самих.

Разумеется, кастовая разобщенность по-прежнему проявляется в общественной жизни Индии. Сейчас недовольство демонстрируют кастовые группы, которые исторически занимали высокое положение, но в последнее время оказались потеснены из-за политики позитивной кастовой дискриминации [Пахомов 2016]. Государство выступает в роли опекуна далитов и пытается решить проблему интеграции этого обширного слоя в основное русло развития общества [Юрлова 2002, с. 35].

# Глава 2. Литература далитов и ее основные представители

# 2.1 Dalit sāhitya: возникновение и предпосылки. Литературное направление под названием *«Dalit sāhitya»* (литература далитов) зародилось в литературе маратхи в начале 1960-х годов, а уже позднее появилось на других индийских языках, в том числе и на хинди.

Как уже было сказано, в 1950-х годах многие шудры и неприкасаемые по призыву доктора Амбедкара вышли из притеснявшей их индуистской общины и приняли буддизм. Таким образом они смогли поднять свой социальный уровень и оказались включенными в религиозную жизнь страны [Очерки истории литератур Индии, с. 162]. Это же обстоятельство послужило важным толчком для развития литературы далитов.

После смерти Амбедкара наибольший вклад в развитие его идейного наследия и идеологическое обоснование борьбы далитов за равноправие внесли поэты, писатели и журналисты из числа далитов, которые, начиная с 1960-х годов, стали появляться на культурной и политической арене Индии [Юрлова 2002, с. 38].

Основным мотивом нового направления в индийской литературе стали гнев и протест против вековой дискриминации и изолированности далитов от всего остального общества, ненависть к кастовой системе, допускающей отверженность людей и невозможность индивидуального развития личности и свободы самовыражения [Ким Кнотт 2001, с. 133].

Литераторы-далиты весьма активны, они сформировали многочисленные ассоциации и объединения, наиболее авторитетным из которых является базирующееся в городе Вардха (штат Махараштра) Литературное объединение им. Амбедкара (Ambedkari Sāhitya Pariśād) [Очерки истории литератур Индии, с. 162].

В настоящее время это литературное направление является одним из ведущих в ряде региональных индийских литератур и, в частности, в литературе хинди.

2.2 Идеологическая основа литературы далитов. Литература далитов обладает некоторыми особенностями, которые дифференцируют ее от большинства других литературных направлений в современной Индии [S. Bharathiraja, p. 6]. На первый план в ней выходит социальный посыл. Далиты призывают к кардинальным переменам в вопросах, касающихся взаимоотношений между людьми, социальной организации и кастовой дискриминации. В качестве основного и самого популярного жанра в литературе далитов выступает *далитская автобиография*. Это собственные истории далитов, так называемые *ātmakathā* (букв. *«рассказ о себе»*). В них далиты изображают реальную картину окружающей их действительности. Отличительной чертой их произведений являются, прежде всего, достоверность и убедительность.

Важно, что в основе произведений этого жанра лежит не эстетическая, а эмпирическая категория «*anubhav*» (личный опыт писателя). Произведения основаны на личном опыте унижений, оскорблений и страданий, через которые проходили писатели-далиты и их семьи [Юрлова 2002, с. 38].

Для далитов автобиография – это не демонстрация своих жизненных достижений и качеств. Когда далит пишет *ātmakathā*, речь идет отнюдь не о прославлении себя. Как правило, это повествование носит репрезентативный характер. Главный герой автобиографии, конечно же, сам писатель, но его личный опыт не вполне уникален и индивидуален, а отражает типичные для всей общины далитов ситуации. Далитская автобиография – это не в полной мере личная история, а скорее история типичного представителя низшей касты [Челнокова 2015, с. 424]. В далитских автобиографиях изображаются не столько страдания одного отдельно взятого человека, сколько всего сообщества далитов. Читателями-далитами главный герой воспринимается не как личность, а как точно такой же неприкасаемый, как они сами [Челнокова 2015, с. 424]. *Dalit ātmakathā* основана на общинной идентичности неприкасаемых. Герой повествования предстает перед нами в тесной связи со своей общиной. Главный герой воспринимает боль и переживания других ее членов как свои собственные, а его личные успехи интерпретируются как успехи всего сообщества далитов [Dr. Smriti Singh]. Ом Пракаш Вальмики в своей автобиографии «Jūṭhan» размышляет о важных проблемах, связанных с кастовой принадлежностью. Он рассуждает о том, почему каста – самый важный маркер идентичности? Подлинные истории из его автобиографии показывают, как кастовая принадлежность вносит в жизни людей неисчислимые препятствия. Вальмики говорит про несправедливость кастовой системы:

Нищету и лишения можно как-то преодолеть, но уйти от кастовых предрассудков практически невозможно [Om Prakash Valmiki 1997, p. 28].

 Вальмики подчеркивает, что из-за принадлежности к низкой касте люди обречены существовать в атмосфере социально-экономического угнетения. Ему лично приходилось сталкиваться с постоянным притеснением со стороны варновых одноклассников и учителей:

Мальчики били меня. <...> Что только они [учителя] не делали для того, чтобы я ушел из школы и занялся той работой, для которой был рожден. Для них моя учеба была напрасным старанием [Om Prakash Valmiki 1997, p. 13].

Цель писателя-далита не ограничивается тем, чтобы вызвать сострадание к угнетенным. Автор приглашает читателя к размышлению над некоторыми важными вопросами. Почему концепт кастовой принадлежности является определяющим в индийском обществе? Почему идентичность по касте имеет решающее значение во взаимоотношениях между людьми?

В Индии каста и сегодня определяет социально-политическое развитие страны. Будь то дискуссия о политике резервирования рабочих мест или помощь социально и экономически отсталым классам – во всех подобных вопросах каста имеет существенное значение. В крайне политизированной общественной жизни Индии недостаточно просто быть индийцем, чтобы обладать основными правами человека. Каста существенна как способ самоидентификации, и во многих вопросах кастовое самосознание оказывается решающим. Автобиографии далитов служат в какой-то мере диссидентским пространством в литературной жизни Индии, где писатель-далит может выступить против неприкасаемости и притеснения по кастовому признаку [Dr. Smriti Singh].

Автобиография для писателей-далитов служит в роли средства, с помощью которого члены неприкасаемых каст могут говорить за самих себя и репрезентировать себя самостоятельно. В то время как ранее представители индийской элиты изображали далитов «немыми», сами далиты с появлением *Dalit sāhitya* смогли развеять это представление и заставили индийское общество услышать себя. Автобиографии помогли далитам влиться в литературную жизнь Индии, а также предоставили писателям из неприкасаемых каст возможность вернуть себе контроль над формированием образа далита в литературе и реформированием далитского сознания [Dr. Smriti Singh].

2.3 Dalit sāhitya как всеиндийское литературное явление. Как уже говорилось выше, *Dalit sāhitya* зародилась в литературе маратхи. Одним из пионеров далитской литературы стал маратхский писатель и поэт Бабурао Багул (Bāburāva Bāgul, 1930 –2008). На его творчество, впрочем, как и на творчество многих других писателей-далитов, в значительной мере повлияли идеи Карла Маркса, Бхимрао Рамджи Амбедкара и Джйотиба Пхуле. В 1963 году был выпущен его сборник рассказов под названием «Когда я скрывал свою касту»(«Jevha mi jat chorali») [Nalini Natarajan 1996, с. 368].

Маратхская писательница Шантабаи Крушнаджи Камбле (Śāntābāi Kr̥ṣṇājī Kāmbḷe, род. в 1923 г.) стала автором первой женской далитской автобиографии –**«**Калейдоскоп моей жизни»(«Mājhyā jalmācī cittarakathā») [Sharmila Rege 2006, p. 156].

Описание жизни и быта далитов-*махаров* – обряды и традиции, характерные для неприкасаемых в Махараштре – можно встретить в автобиографиях Васанта Муна (Vasant Mūn, 1932 –2002) «Индийские неприкасаемые: хроники взросления» (Growing up Untouchable in India) и Баби Камбле (Bābī Kāmbḷe, род. в 1929 г.) «Оковы, которые мы сломали» («Jinā Amucā»).

Отдельного упоминания заслуживает Лакшман Бапу Мане (Lakṣmaṇ Bāpū Māne, род. в 1949 г.). – маратхский писатель и общественный деятель. Он родился в городе Пхалтан (Махараштра) в кочевом племени. Его автобиография «Аутсайдер» («Uparā») считается одним из лучших произведений в маратхской далитской литературе. В 1981 году Лакшман Мане был даже удостоен премии Sāhitya Akademi Award (Премия Индийской Национальной Академии литературы) [Ramesh Landage, 2014].

Из представителей литераторов-далитов, писавших на тамильском языке, следует отметить Гунасекарана (Guṇacēkaraṇ) и писательницу Баму (Bāmā, род. в 1958 г.). Гунасекаран известен своим автобиографическим романом «Шрам» («Vaṭu»), а автобиография Бамы под названием «Лезвие» («Kārukku») является одним из самых популярных далитских произведений, написанных на тамильском языке [S. Bharathiraja, p. 9].

Сиддалингайах (род. в 1954 г.) – далитский поэт и писатель на языке каннада. Родился в городе Магади, расположенном в штате Карнатака. Он является основателем Комитета борьбы угнетенных и эксплуатируемых (Dalita Saṅgharṣ Samitī). Сиддалингайах известен своей автобиографией «Поселение» («Ūru kēri»). В ней он изображает бедственное положение далитов в Карнатаке [S. Bharathiraja, p. 9].

В литературе телугу одним из первых, кто писал о проблемах низкокастового населения, был Уннава Лакшминараяна (Unnāvā Lakṣmīnārāyaṇa, 1877 – 1958). Он стал известен благодаря своему роману «Деревня неприкасаемых» («Mālapalli»). Тема далитов начинает преобладать в литературе телугу в 1990-е годы. К числу наиболее известных произведений относятся сборник рассказов Ендлури Судхакара (Eṇḍlūri Sudhākar, род. в 1959 г.) «Жасминовый зонтик» («Mallemoggala Goḍugu»), произведения Нагаппагари Сундара Радзу (Nāgappagāru Sundar Rādzu, 1968-2000) – «Неприкасаемые заявляют о себе» («Caṃḍāla Tzāṭiṃpu») и «Неприкасаемые-мадига» («Mādigōḍu»). Роман писателя телугу Кальяна Рао (Kalyāṇa Rāo) «Весна неприкасаемых» («Aṃtarāni Vasaṃtam»), вышедший в начале XXI века, стал знаковым в литературе далитов [Очерки истории литератур Индии, с. 273]. Кальян Рао отходит от привычной для далитов пессимистической литературы. Он показывает, что, несмотря на свое бедственное положение, неприкасаемые не только могут, но и обязательно должны быть счастливы [Очерки истории литератур Индии, с. 273].

Целый ряд литераторов-далитов, писавших на хинди, прославился своими автобиографическими романами. К их числу относятся Мохандас Намишрай (Mohandās Namiśray, род. в 1949 г.), Каушалья Басантри (Kauśalya Basantrī, род. в 1930 г.), Сураджпал Чаухан (Surajpāl Cauhān, род. в 1955 г.), Тулси Рам (Tulsī Rām, 1949-2015), Ом Пракаш Вальмики (Om Prakāś Vālmikī, 1950-2013) и другие.

Из недалитских писателей тему дискриминации людей по касте в своих произведениях поднимали такие выдающиеся писатели Индии, как Рабиндранат Тагор (Rabīndranāth Thākur, 1861-1941), Премчанд (Prēmcand, 1880-1936), Пханишвар Натх Рену (Phaṇīśvar Nāth Reṇū, 1921-1977), Кришан Чандар (Kriśan Chāndār, 1913-1977) и другие. Бесправная жизнь низших каст показана в небезызвестных рассказах Премчанда «Достойная смерть» («Sadgati»), «Колодец Тхакура» («Ṭhākur kā kuām̐»), «Цена молока» («Dūdh kā ḍām̐»), «Саван» («Kafan») и др.

Парадоксально, что стремление далитов отказаться от того, чтобы их репрезентировали недалиты, во многом привело к созданию далитской литературы. Целью *Dalit sāhitya* было дать "немым" угнетенным голос, в то время как писатели недалитского происхождения, по мнению далитов, не способны озвучить то, чего не переживали на собственном опыте.

Далиты мгновенно вызвали к себе немалый интерес литературных кругов. И дело здесь, прежде всего, не в художественных достоинствах их произведений, а в новизне их взгляда на индийскую действительность [Современная индийская новелла 1976, с. 8]. Неприкасаемые видят ее изнутри, но их отстраненность от основного русла индийской культуры дает им возможность иного восприятия. Находясь в особом положении, они видят явления в отличной от других людей перспективе. Они по-другому соотносят себя с древними священными книгами, с мифологией, с классической поэзией [Современная индийская новелла 1976, с. 8]. Далиты чувствуют, что они по-иному воспринимают жизнь, по-своему понимают ее сокровенный смысл и боль [Современная индийская новелла 1976, с. 8].

В связи с этим в середине XX века в литературных кругах Индии возникают вполне резонные вопросы – может ли недалит понять далита, и могут ли писатели из недалитских каст писать о далитах?

С точки зрения самих далитов варновые писатели не могут должным образом создать в литературе образ далита. В их понимании далитская литература – это произведения не просто о далитах. Она – не столько творчество самих далитов, сколько их реальная, подлинная жизненная история [Sarah Beth Hunt, с. 217].

Существует большая разница между тем, как пишут о далитах писатели из недалитских каст, и тем, как это делают сами далиты. Если в первом случае произведение является результатом авторского воображения, то во втором писатель изображает свои реальные жизненные переживания, руководствуясь личным опытом. Писатели-недалиты способны писать о далитах лишь при помощи силы своего воображения. Как утверждают их оппоненты далиты, их произведения не могут получиться достоверными. Поэтому далитские писатели и критики выступают против включения произведений, написанных представителями высших каст, в рамки далитской литературы. По их мнению, чтобы писать о далитах, нужно прочувствовать боль и унижения, испытываемые членами угнетенных каст [Om Prakash Valmiki 2003, p. 34]. В свою очередь, варновые писатели не могут согласиться с тем, что их произведения выходят за рамки *Dalit sāhitya*. В ходе одной литературной дискуссии писатель хинди Кашинатх Сингх как-то заявил: «Необязательно нужно быть лошадью, чтобы писать про лошадей». На эти слова Ом Пракаш Вальмики отреагировал в том же ключе: «Только лошадь может знать, каково это быть привязанной в стойле, будучи изнуренной тяжелыми работами, а отнюдь не ее хозяин» [Om Prakash Valmiki 2003, p. 34].

# 2.4 Основные течения в литературе хинди. Наряду с *Dalit sāhitya* в современной прозе хинди развиваются различные тематические течения. Помимо литературы далитов, индийские литературоведы выделяют в качестве основных литературных течений современности: «женское письмо» (mahilā lekhan) и «литературу племен» (traibal sāhitya) [Очерки истории литератур Индии, с. 159].

Женское письмо – относительно новое понятие, возникшее в середине XX века. К так называемой «женской литературе» («женскому письму») относятся произведения любого (реалистического, модернистского либо иного) толка, посвященные жизни женщин, их проблемам и чаяниям. [Очерки истории литератур Индии, с. 159].

Среди представительниц второй половины XX века, ставших основоположницами «женской прозы» в литературе хинди наиболее известны Мридула Гарг (род. в 1938 г.), Майтрейи Пушпа (род. в 1944 г.), Чандра Канта (род. в 1938 г.), Гитанджали Шри (род. в 1957 г.). Видная представительница старшего поколения Кришна Собти (род. в 1925 г.) сделала «женскую» тему центральной для своего творчества. Столкновение нового и старого, традиционного и новаторского в рамках конкретных женских судеб – главная тема творчества К. Собти, равно как и большинства индийских писательниц новейшего времени [Очерки истории литератур Индии, с. 160]. К. Собти получила особое признание благодаря своей повести «Чертова Митро» («Mitro marjānī»), в которой писательница раскрывает «женскую» тему через яркий образ героини, женщины, живущей в традиционной семье и отстаивающей свободу нравов. Наиболее известны такие произведения К. Собти, как роман «Подсолнухи в темноте» («Sūrajmukhī andhere ke»), автобиографическая повесть «Эй, девушка» («Ai laṛkī»), исторический роман «Эта жизнь» («Zindaginama»).

# Глава 3. Далитский автобиографический роман как особый жанр в литературе хинди

# 3.1 Ом Пракаш Вальмики. Жизнь и творчество. Ом Пракаш Вальмики (1950-2013) – выдающийся индийский далитский писатель, один из авторов, заложивших основы далитской литературы на хинди. К самым известным трудам Вальмики относятся «Sadiyōṁ kā santāp» («Столетия страданий», 1989 г.), «Bas! Bahut hō cukā» («Довольно! Многое случилось! », сборник стихотворений, 1997 г.), «Salām» («Привет» сборник рассказов, 2000 г.) и автобиография «Jūṭhan» («Объедки»), которая была опубликована в 1993 году. Именно благодаря своей автобиографии Вальмики снискал признание и славу в литературе хинди. По мнению многих исследователей, «Jūṭhan» – наиболее характерный пример далитской автобиографии [Anjaly Mohan 2014, p. 65].

Ом Пракаш Вальмики родился 30 июня 1950 года в деревне Барла, в округе Музаффарнагар штата Уттар-Прадеш. Будучи родом из далитской касты *чухра*[[8]](#footnote-9) он уже в детстве подвергался оскорблениям и жестокому обращению со стороны представителей более высоких каст [Bharat-Darshan].

Вальмики считал, что далитские мучения никто лучше далита понять не может. Он полагал, что наиболее достоверно их способен передать лишь сам угнетенный. В предисловии к «Jūṭhan» Вальмики высказался насчет того, что побудило его к написанию автобиографии. По его словам далитская жизнь полна боли и познается на личном горьком опыте, который невозможно вместить ни в какое литературное произведение, но можно попытаться отразить через творчество [S. Bharathiraja p. 7].

Кастовые писатели, изображающие далитов, делают их жалкими и «немыми», не способными говорить о своем угнетении. Своей автобиографией Вальмики доказывает, что у далитов есть голос, и они могут репрезентировать себя сами.

В 1993 году Вальмики стал лауреатом государственной премии имени Амбедкара, а в 1995 году ему была вручена литературная премия института хинди в штате Уттар-Прадеш (Sāhitya Bhushan Award) [Bharat-Darshan].

Вальмики сыграл ключевую роль в развитии далитской литературы на языке хинди. В своих произведениях он ярко описал кастовую систему как источник бед и унижений миллионов людей, представил на суд читателя некоторые незатрагиваемые никем ранее аспекты индийского общества.

3.2 Автобиографический роман «Jūṭhan»: структура и содержание. «Jūṭhan» («Объедки») начинается с подробного описания места, где проживает главный герой со своей семьей. Община *чухра* (каста Вальмики) живет в жутких условиях, в нищете, без каких-либо удобств. Везде разбросан мусор, свиньи и собаки бегают по узким улочкам, повсюду стоит сильная вонь. В такой ужасающей атмосфере проходит детство писателя.

Вальмики сталкивается с кастовыми предрассудками уже в раннем детстве. Представители касты *чухра* работают на людей из более высокой касты – *тьяги*. Вальмики видит, что с неприкасаемыми обращаются хуже, чем со скотом. Он говорит:

Неприкасаемость была столь весомым фактором, что когда кто-то из варновых соседей трогал собак, кошек, коров и буйволов, это было в порядке вещей, но если человеку случалось дотронуться до чухры, он тут же считался оскверненным [Om Prakash Valmiki 1997, p. 12].

Вальмики описывает трудности, с которыми ему приходилось сталкиваться в школе. Дети из высших каст всячески дразнили его. Учителя и директор школы также притесняли Вальмики и его одноклассников-далитов и наказывали их по любому поводу. Побои для них были обычным делом.

Наследственным занятием чухра была уборка в домах и общественных местах. Однажды директор школы Калирам (из касты тьяги) вызвал Вальмики к себе в кабинет, приказал взять веник и мести школьный двор, в то время как другие дети продолжали учиться. Люди из высших каст считали обучение далитов пустой тратой времени, полагая, что они должны заниматься тем, для чего были рождены.

Вальмики был прилежным учеником и лучшим в своем классе по успеваемости, много читал, подолгу задерживаясь в школьной библиотеке:

К моменту, когда я доучился до восьмого класса, мне уже удалось почитать Шоротчондро[[9]](#footnote-10), Премчанда[[10]](#footnote-11) и Рабиндраната Тагора. Герои Шоротчондро глубоко затронули мое детское сердце. Я просто заболел чтением, и даже слегка отгородился из-за этого от внешнего мира [Om Prakash Valmiki 1997, p. 27].

Несмотря на то, что Вальмики успешнее других писал школьные тесты и сдавал экзамены, учителя все же относились к нему весьма недружелюбно.

Несмотря на все трудности, он успешно сдает итоговые экзамены в средней школе. Он становится первым членом касты *чухра*, достигшим такого успеха.

В старшей школе Вальмики предстояло столкнуться с еще большими бедами. Учитель химии по имени Браджпал похоронил его надежды на успешное завершение экзаменационной сессии. Браджпал был ревностным индуистом и не мог вынести самой идеи того, что в его школе учится неприкасаемый. Он всячески препятствовал обучению далитов, не допускал их до лабораторных занятий. Вальмики получил хорошие оценки по всем предметам, но провалился на экзамене по химии. Неудачу он переживал крайне болезненно. На какое-то время он потерял всякое желание продолжать свое обучение. Но как раз в этот тяжелый для него момент на помощь к нему пришел его старший брат Джасбир. Он посоветовал Вальмики продолжить учебу в городе Дехрадун, где сам жил и работал.

Вальмики поступает в колледж в Дехрадуне, и его дела постепенно налаживаются, несмотря на конфликты с местными кастовыми индийцами. Именно в Дехрадуне он знакомится с работами Бхимрао Рамджи Амбедкара. Его идеи в значительной степени влияют на мировоззрение Вальмики.

Вскоре Вальмики бросает учебу в колледже. Его принимают в качестве помощника на оружейную фабрику. Даже в такое время Вальмики не перестает испытывать пристрастия к чтению. Он пишет:

Книги были и остаются моими величайшими друзьями. Они всегда поддерживают мой моральный дух [Om Prakash Valmiki 2003, p. 79].

После годичного обучения на фабрике, Вальмики успешно сдает конкурсный экзамен. Во время своей стажировки он отправляется в город Джабалпур. Эта поездка становится ценным опытом для него, приносит яркие впечатления и встречи, новые знания и открытия. Именно там он впервые знакомится с марксизмом. Вальмики привлекает марксистская литература и идеи марксизма. Как он сам пишет о своем пребывании в Джабалпуре:

Джабалпур изменил меня. <...> Здесь я обрел новые знакомства. Я посещал семинары и культурные мероприятия, стал участвовать в литературной жизни Джабалпура и формировать собственные взгляды на литературу и искусство [Om Prakash Valmiki 2003, p. 84].

В это время Бомбейский институт подготовки кадров объявляет о приеме на обучение по специальности «чертежник-конструктор». Вальмики подает заявку на поступление и его приглашают для прохождения собеседования. Во время своего пребывания в Бомбее он знакомится с произведениями литераторов-далитов, таких как Намдео Дхасал, Бабурао Багул, Дайя Павар и др. Вальмики был явно вдохновлен идеями, заложенными в ранних образцах литературы далитов.

Ему пришлось покинуть Бомбей, когда его перевели на работу в город Чандрапур, где он окончательно попал под влияние идей движения далитов. Примерно в это же время Вальмики женился, несмотря на возражения отца. Ему и его супруге Чанде в первые дни брака пришлось нелегко без родительской поддержки. Но вскоре они смогли справиться с трудностями и начали счастливую семейную жизнь.

Вальмики принимал активное участие в деятельности движения далитов. Он стал членом движения «Пантеры далитов», которое боролось за равноправие и участвовало в распространении идейного наследия доктора Амбедкара.

Вальмики завершает автобиографию рассуждением о деморализующей роли касты в индийском обществе. Он пишет, что каста остается неотъемлемой частью индийской действительности. Для кого-то это вопрос привилегий. Но подчас это клеймо, которое будет преследовать человека всю его жизнь, и ничто не может этому помешать. Вальмики пишет:

Каста определяет судьбу человека. Но рождение не контролируется человеком. Если бы это было подконтрольно, то с чего бы мне тогда рождаться в касте *бханги[[11]](#footnote-12)*? Разве те, кто называет себя знаменосцами
великого культурного наследия, решали, в каких домах они будут рождены?
Они обращаются к древним писаниям с целью оправдать свое положение вместо того, чтобы содействовать равенству и свободе [Om Prakash Valmiki 2003, p. 134].

В автобиографии Вальмики все строится строго хронологически. В романе можно наблюдать довольно простую «линейную» композицию, которая в целом характерна для далиткой автобиографии на раннем этапе становления жанра.

3.3 Образная система в романе «Jūṭhan». Вальмики большое внимание уделяет изображению деревенской жизни и местного уклада и на этом фоне показывает ужасающее положение своей касты в обществе. Социальные проблемы, с которыми сталкиваются *чухра*, терзают Вальмики на протяжении всего повествования. Он отмечает, что не только кастовые индийцы соблюдали неприкасаемость в отношении *чухра*. В связи с этим он вспоминает такой случай, когда ему нужно было погладить скаутскую форму, а отец его одноклассника из касты *дхоби* (к слову, тоже далит) ответил ему отказом:

Я взял свою форму и пришел к нему (к однокласснику). Как только его отец увидел меня, так тут же закричал: «Эй, чухра, чего приперся?» <...> «Мы не стираем одежду чамаров и чухра и, тем более, не гладим ее». <...> «Если я поглажу твою форму, то тьяги перестанут пользоваться моими услугами и нам будет не на что жить» [Om Prakash Valmiki 1997, p. 27].

Вальмики недоумевает от того, что судьба человека зависит не от его способностей и личных качеств, а исключительно от касты, в которой он родился. Большинство далитских семей даже и не помышляют отдавать своих детей в школы, понимая, чем это может обернуться. В свою очередь Вальмики очень рано осознает для себя важность
получения образования. Он верит, что образование может стать его путевкой в лучшую жизнь, поможет вырваться за пределы того маленького мирка неприкасаемых, в котором он был заперт с самого рождения. Таким образом, по вопросу борьбы с угнетением существует несколько позиций. Некоторые далиты согласны со своим положением в обществе и не стремятся его изменить. Есть в числе далитов однако и те, кто понимает, что их положение несправедливо, но сделать для себя они ничего не могут. Поэтому, осознав, что бороться с угнетением предстоит уже не им, они всячески помогают Вальмики в преодолении препятствий на пути к свободе и способствуют тому, чтобы он сумел вырваться из тисков унижения и притеснения со стороны варнового общества. Как раз к таким людям можно отнести невестку Вальмики. Семья автора переживает смерть старшего сына и, по сути, главного кормильца и не может обеспечить обучение Вальмики. И здесь проявляется самоотверженность его невестки. Несмотря на все горе, которое пришлось на ее долю со смертью мужа, она помогает Вальмики воплотить его мечту в реальность:

У нее [невестки] было украшение – серебряный ножной браслет, который она всегда бережно хранила в своем свадебном наряде. <...> Невестка открыла свою оловянную шкатулку и, достав из нее браслет, вложила его в руку моей матери. «Продай его, чтобы малыш смог поступить» [Om Prakash Valmiki 1997, p. 25].

Вальмики стремится показать далитов как трудолюбивых, справедливых и смелых людей. В одном из эпизодов, старший брат автора готов пожертвовать собой ради всеобщего блага:

Однажды в деревню забрел дикий бык. Своими острыми рогами он покалечил нескольких человек. <...> Ни у одного тьяги не хватило смелости прогнать быка из деревни. Он [брат Сукхбир] услышал крики и, узнав у забравшихся на крышу тьягов про дикого быка, выпроводил его из деревни при помощи палки. Своей отвагой и силой брат прославился на всю деревню. [Om Prakash Valmiki 1997, p. 22].

Характерной, отличительной особенностью автобиографии Вальмики является то, что индуистская мифология воспринимается далитами как брахманистская и антидалитская. Вальмики лишь однажды использует образ индуистского божества в своем повествовании при описании своей матери.

Тогда глаза моей матери засверкали, точно Дурга[[12]](#footnote-13) вселилась в нее. [Om Prakash Valmiki 1997, p. 21].

С помощью этого образа автор показывает непокорность матери перед нанесшим ей оскорбление заминдаром[[13]](#footnote-14). Это важный композиционный момент – мать героя сравнивается с тем, чем ни в коей мере быть не может. Так автор передает то, как она себя чувствует внутри.

У далитов достаточно сильно проявляются суеверия. В их религиозных обычаях преобладает боязнь злых духов. Если в поселении кто-то болел, люди при помощи обрядов и различных заклинаний пытались избавиться от злого духа, который считался причиной заболевания. Когда состояние больного ухудшалось, далиты приглашали в дом *бхагатов[[14]](#footnote-15)*, которые совершали соответствующие процедуры и произносили заговорно-заклинательные тексты для того, чтобы освободить человека от власти злых духов и изгнать тем самым болезнь. Вальмики писал, что когда он заболел во время летних каникул в Дехрадуне, и ему пришлось вернуться назад в свою деревню, его отец решил позвать бхагата. Тот осмотрел Вальмики и сказал отцу: «На что вам врачи и лекарства, они не помогут. В него же вселился злой дух» [Om Prakash Valmiki 1997, p. 49]. И бхагат начал совершать свою пуджу и читать мантры. Затем он взял кнут и начал сечь Вальмики по спине. Это было невыносимо, и он закричал, зовя на помощь отца: «Он убьет меня, если ты его не остановишь. Во мне нет никакого духа!» [Om Prakash Valmiki 2003, p. 49].

Далитские боги отличаются от индуистских, и их имена не упоминаются ни в пуранических, ни в эпических текстах. В далитской среде почитаются духи Калва и Хари Синх Налва, богиня Маи Мадаран и другие божества. Кришна-джанмаштами – один из основных праздников в индуизме, во время которого празднуется рождение Кришны. Однако далиты вместо Кришны поклоняются своему богу – Джахирпиру. Дивали – индуистский праздник, по случаю которого индуисты совершают подношения богине Лакшми. У далитов в этой роли выступает богиня Мадаран.

Рассказывая о своей жизни в Бомбее, Вальмики упомянул брахманскую семью Кулкарни. Он близко общался с этой семьей. Они хорошо относились к нему, поскольку из-за фамилии Вальмики у этих людей создалось впечатление, что он тоже брахман. Юная брахманка Савита Кулкарни влюбилась в него, но позже, когда выяснилось, что Вальмики далит, отношение к нему кардинально поменялось, и молодые люди расстались навсегда. Эта часть прошлого, очевидно, вызывает у него болезненные воспоминания и по сей день, ведь тогда он понял, что любовь и уважение легко обретаются, только если человек родился в «правильной» касте. Все кастовое общество рассматривает далитов как людей второго сорта, в чем Вальмики еще раз убедился после случая с Савитой. Как оказалось, она полюбила его за мнимое высокое происхождение, а не из-за его личных качеств.

Хотя этимология фамилии далеко не всегда отражает социальный статус человека, фамилия *«Вальмики»* выдает низкое происхождение своего владельца. Большинство далитов предпочитало скрывать свою фамилию и касту, беря псевдоним. Вальмики писал о том, как его фамилия произвела свой эффект в литературных и общественных кругах. Были случаи, когда некоторые издатели отказывались печатать произведения Вальмики из-за его фамилии. Однако писатель все же отважился оставить ее и решил не брать себе никакого псевдонима.

Мое имя не существует в отрыве от фамилии. Без фамилии «Ом Пракаш» утрачивает свою идентичность. <...> Доктор Амбедкар родился в семье далитов. Но само имя «Амбедкар» указывает на принадлежность к касте брахманов. Изначально это был псевдоним, который ему дал его учитель-брахман. Впоследствии псевдоним «Амбедкар» стал неотъемлемой частью имени выдающегося политика и общественного деятеля и явился ключевым символом его идентичности, качественно поменяв свой начальный смысл [Om Prakash Valmiki 2003, p. 132].

В автобиографии Вальмики встречается очень мало женских персонажей. Это в целом характерно для произведений далитов. На севере Индии литераторы-далиты – это преимущественно мужчины. Они мало и неохотно пишут об историях женщин. Это связано с тем, что у неприкасаемых очень развита социальная стратификация, и женщина в ней стоит намного ниже мужчины [Челнокова 2015, с. 424].

3.4 Особенности языка и повествования в автобиографическом романе «Jūṭhan»

3.4.1 Особенности композиции романа. При рассмотрении художественных и иных особенностей автобиографического романа Ом Пракаша Вальмики необходимо, прежде всего, остановиться на названии его автобиографии. В переводе с хинди слово «Jūṭhan» обозначает «объедки», «остатки пищи». В индийском понимании «Jūṭhan» – это еда, которая остается после того, как закончена трапеза всеми, включая домашних слуг, то есть то, что традиционно принято отдавать далитам в качестве платы за их труды. Именно с объедками связан ключевой эпизод романа. Мать главного героя, собрав в корзину положенные ей объедки, просит у заминдара[[15]](#footnote-16) для своих детей еды, оставшейся после пира, обслуживая который, она бесплатно работала несколько дней. На что получает грубый отказ: «Знай свое место, чухра! Бери корзину и проваливай отсюда» [Om Prakash Valmiki 2003]. Тогда, бросив ему под ноги корзину с объедками, женщина заявляет: «Забирай эту кучу объедков к себе домой и накорми этим завтра своих гостей» [Om Prakash Valmiki 2003]. Здесь мы наблюдаем важнейший мотив борьбы женщины низкой касты против реальности традиционных отношений, ее готовность занять новое место в традиционной системе общественных отношений. Мать Вальмики проявляет неслыханное для женщины низкой касты мужество.

Характерной особенностью творческого метода Вальмики является то, что писатель воплощает проблемы далитской действительности во всех ее противоречиях, изображает суровую правду своей жизни, нисколько не сглаживая остроту конфликтов. Большинство неприкасаемых проживают в сельской местности и являются безземельными батраками или находятся, по сути дела, в крепостной зависимости от более высоких каст [Ким Кнотт 2001, с. 131]. Члены касты Вальмики (*чухра*) вынуждены работать на высококастовых тьяги, которые нагло используют преимущества своего происхождения, заставляя их трудиться бесплатно:

Чухра не считали людьми, ими просто пользовались, словно вещами. Об их существовании забывали сразу, едва все поручения оказывались выполнены. Попользуйся и выброси. <...> Нередко мы трудились ночами. За это нам в основном не платили: ни деньгами, ни зерном. Ни у кого из нас не хватало смелости отказаться от этого бесплатного труда. Вместо платы на нас сыпались ругательства и оскорбления [Om Prakash Valmiki 1997, p. 12].

Вальмики в подробностях описывает мрачную картину рабского труда неприкасаемых во время сбора урожая и уборки сараев тьяги:

Срезать пшеницу под полуденным солнцем – тяжелое и мучительное занятие. Сверху в голову бьют лучи солнца, снизу под ногами раскаленная земля. В стопы вонзаются, словно шипы, срезанные корни растений [Om Prakash Valmiki 1997, p. 18].

 Далиты часто становятся жертвами насилия, их конституционные права постоянно нарушаются, и ежегодно происходит свыше 10 тысяч случаев преступлений против неприкасаемых [Ким Кнотт 2001, с. 131]. С точки зрения содержательной наполненности в произведениях *Dalit sāhitya*, разумеется, такие жизненные обстоятельства обязательно находят свое отражение. Одним из главных мотивов произведения Вальмики является мотив жестокости. Автор рассказывает, как далитские дети подвергаются насилию физически и публично, и никто не приходит к ним на помощь:

У Сукхана на животе над ребрами был нарыв, из которого все время сочился гной. <...> Однажды учитель бил Сукхана и ударил кулаком прямо по нарыву. Сукхан взвыл от боли, и нарыв прорвался. Я заплакал, поняв, как ему больно. А учитель даже не перестал осыпать нас ругательствами [Om Prakash Valmiki 1997, p. 14].

Для большей реалистичности повествования автор делает акцент на неприятных физиологических подробностях.

В содержании любого произведения писателей-далитов проявляются особенности их восприятия мира, ценностные ориентиры, эмоции и чувства и, конечно же, опыт. Отраженные в литературных произведениях представления, впечатления и образы находят почву непосредственно в окружающей реальности. Накопленный далитами жизненный опыт выступает в качестве основного механизма, запускающего процесс творческого освоения действительности. В произведениях далитов наблюдается искреннее стремление к достоверному изображению фактов. Писатели отображают социальную действительность, описывают реальные жизненные ситуации, приводят фактические данные для характеристики того или иного героя. К специфическим особенностям творческого метода построения композиции у далитов можно отнести документальное отображение действительности. Они, оглядываясь на конкретные жизненные факты и отталкиваясь от них, наиболее полно и зримо изображают картину своего мира и добиваются объективного и достоверного звучания своего произведения. У Вальмики по ходу повествования встречаются очень точные локализованные описания. В самом начале романа автор дает подробное описание места, где жил он и его семья.

Наш дом находился по соседству с жилищем Чандрабхана Тага[[16]](#footnote-17), чуть дальше за ним проживало несколько семей мусульман-джулаха[[17]](#footnote-18). Прямо перед домом Чандрабхана Тага был небольшой пруд, который все называли Даббовали, резервуар. Он отделял жилища чухра от деревни. <...> На берегу пруда находились дома чухра, а сразу за ними тьяги обустроили свое отхожее место. Женщины, юные девушки, старухи и даже девушки на выданье ходили туда справлять нужду [Om Prakash Valmiki 1997, p. 11].

Как это видно из описания, Вальмики, стремясь сделать свое произведение более достоверным и убедительным, не стесняется изображать картину быта в мельчайших, зачастую неприглядных подробностях. Он в простой и доступной форме представляет своим читателям жизнь далитов, как она есть.

Писатели-далиты ставят перед собой задачу вызвать в читателе определенное отношение к отраженным в произведении явлениям. Они зачастую личным примером призывают неприкасаемых улучшить свое социальное положение. В центре романа читатель, как правило, находит изображение бед и страданий героев. Далитские авторы раскрывают реальное содержание жизни неприкасаемых. Они подбирают средства выражения, вызывающие симпатию к главным героям, гордость за чьи-то поступки или отвращение, обиду, жалость к человеку, к его жизни.

Один из ключевых мотивов всего романа – мотив получения образования. Вальмики считает, что обучение является единственным путем преодоления кастового угнетения. Лишь немногие избирают такой путь. Автор пишет, что из 30 далитских семей, которые жили в деревне, лишь три мальчика учились в школе. Тем не менее, хотя кастовые предрассудки и преследуют детей-далитов буквально на каждом шагу, в стремлении получать знания им не откажешь. В классе Вальмики и его далитские одноклассники всегда были успешнее остальных:

Семестровый экзамен в своем классе я сдал лучше всех. <...> Все трое [Вальмики и два друга-далита] в учебе были всегда лучше остальных [Om Prakash Valmiki 1997, p. 26].

Конечно, художественные особенности в литературе далитов стоят не на первом месте из-за приоритетности в ней социальных мотивов, но они, безусловно, есть. В романе Вальмики «Jūṭhan» можно выделить некоторые черты, которые оказываются характерны для далитских произведений в целом.

3.4.2 Языковые особенности. Язык романа прост для восприятия и, как правило, не изобилует тропами и другими стилистическими приемами. Далитские литераторы сознательно отказываются от украшения текста, стремясь к сжатости слога, кратко и ясно выражая свои мысли. Язык должен быть максимально понятным, поскольку произведения *Dalit sāhitya* рассчитаны главным образом на далитскую аудиторию, а уровень образованности среди далитов крайне низкий.

В повествовании язык романа нормативен, но в прямой речи встречаются бранная лексика и слова, взятые из местных говоров. При этом от кастовых индийцев ненормативные слова и выражения можно услышать даже чаще, чем от далитов:

Учитель не переставал осыпать нас ругательствами. Он говорил такие слова, что повторив их, я запятнаю величие хинди [Om Prakash Valmiki 1997, p. 14].

Если в данном эпизоде Вальмики не приводит непосредственно ругательств, то в других он пишет прямо, что сказал тот или иной персонаж. Несмотря на возражения со стороны писателей хинди относительно употребления обсценной лексики, автор все же использует ее для того, чтобы произвести максимальное впечатление на читателя. В этом смысле показательна речь директора школы Калирама.

Спустя пару минут раздался рёв директора: «Эй, чухра, твою мать, куда ты подевался?!» <...> Директор выволок меня из класса, швырнул на веранду и крикнул: «Убери всю площадку, а не то я затолкаю перец тебе в задницу и выкину тебя из школы!» [Om Prakash Valmiki 1997, p. 15].

В прямой речи героев помимо бранной лексики можно встретить большое количество диалектизмов. Встречаются диалектные варианты послелогов (kū – в литературном языке ko – оформляет прямое дополнение); местоимений (притяжательное местоимение «мой» mhārā – в литературном языке mērā); вопросительных слов (kiṅghe – в литературном языке kyōṁ «почему»). Когда же дело касается повествования, то, напротив, видно, как автор нарочито старается писать грамотно. Местами речь даже чересчур грамматически выверена [Челнокова 2015, с. 424]. Соблюдается стандартный порядок слов (с глаголом на последнем месте). Предложения, как правило, не содержат сложных причастных конструкций: Rāma Sinha, Sukhana Sinha dūsare sekśana meṁ thā. Merā rōla nambara sabase ākhirī thā. Isaliye maiṁ sabase pīche baiṭhatā thā (Рам Сингх и Сукхан Сингх оказались в другой группе. В списке класса я значился последним, поэтому сидел позади остальных) [Om Prakash Valmiki 1997, p. 25].

3.5 Тулси Рам: жизнь и творчество. Доктор Тулси Рам также является одним из ярчайших представителей далитской литературы на хинди. Тулси Рам был не только профессиональным писателем, но и специалистом по вопросам международной политики, вел активную редакторскую и преподавательскую работу в Университете имени Джавахарлала Неру (Jawaharlal Nehru University, JNU), в Центре исследования стран Центральной Азии и России.

Тулси Рам родился 1 июля 1949 г. в деревне Дхарампур, в округе Азамгарх (штат Уттар-Прадеш). Родители отправили его учиться в общую начальную школу неподалеку от их деревни. Получив аттестат об окончании школы, он поступил в колледж в городе Азамгархе – административном центре округа.

Для получения высшего образования Тулси Рам отправляется в Варанаси, где позже поступает в один из самых известных индийских вузов – Бенаресский индуистский университет (Banaras Hindu University, BHU).

Во время своего обучения в Варанаси Тулси Рам стал левым активистом, примкнув к левому движению Всеиндийской студенческой федерации (TheAll India Students Federation) и Коммунистической партии Индии (Communist Party of India) [http://cpiml.org]. Позже он перебрался в университет в Нью-Дели. Тулси Рам получил степень доктора философии в Школе международных исследований Университета имени Джавахарлала Неру. Он был приглашенным научным сотрудником в Институте востоковедения в Москве и Санкт-Петербурге. Тулси Рам занимался исследовательской деятельностью в области марксизма, амбедкаризма (так называемого необуддизма), международной политики. Корпус сочинений Тулси Рама огромен. Наиболее известны «ЦРУ как американское оружие свержения политических режимов» («CIA – Rājanaitik vidhvaṅs ka amerikī hathiyār»), «История коммунистического движения в Иране» («The History of Communist Movement in Iran»), «Освободительная борьба в Анголе» («Angola kā mukti sangharṣ») [http://cpiml.org]. Наиболее значительным литературным произведением Тулси Рама на хинди стала его автобиография, состоящая из двух частей («Murdahiyā» и «Maṇikarṇikā»). Первая часть была опубликована в 2010 г., а вторая – четыре года спустя.

Тулси Рам работал редактором журнала «Ашвагхош», был президентом Ассоциации писателей далитов. Своей литературной деятельностью Тулси Рам внес значительный вклад в *Dalit sāhitya* на хинди [http://cpiml.org].

13 февраля 2015 года в больнице Рокленд в Фаридабаде Тулси Рама не стало. У него остались жена Прабха и дочь Ангира [http://bharatdiscovery.org].

3.6 Автобиографический роман «Murdahiyā». Структура и содержание. «Murdahiyā» состоит из 7 глав. В первой главе «Моя семья и ее демоническое окружение» Тулси Рам описывает ту обстановку, в которой он провел свое детство. Он рос в большой семье (около 50 человек) в деревне Дхарампур. Как Тулси Рам сам пишет буквально в первых строках, в детстве он оказался под властью невежества и предрассудков. Деревенская жизнь была полна всевозможных суеверий, страхов, жестокости, тягот и лишений.

Когда Тулси Раму было три года, в деревню пришла эпидемия оспы, что серьезным образом сказалось на его здоровье. Долгое время он находился в очень тяжелом состоянии. Когда болезнь отступила, его родственники решили, что это произошло исключительно благодаря знахарским заговорам и жертвоприношениям далитским божествам и духам. Оспа оставила глубокие рубцы по всему его телу и на лице, а правый глаз стал мутно-серым, что в далитской среде, где преобладают предрассудки, воспринималось как дурная примета.

Поскольку все далиты в деревне были неграмотны, они не могли читать письма родственников, уехавших на заработки в другие города. Им приходилось обращаться к брахманам, так как в деревне только они владели грамотой. Однако брахманы зачастую отказывались читать эти письма, всячески оскорбляли далитов и придумывали отговорки, лишь бы не помогать им. Тогда семья Тулси Рама приняла решение отправить его в школу, где бы он смог научиться читать и писать, и не было бы больше нужды унижаться перед кастовыми обидчиками.

Вторую главу Тулси Рам начинает с описания «Murdahiyā» – места кремации, расположенного на окраине деревни. На это место приносят мертвые тела (причем, как людей, так и животных) для сожжения на погребальном костре. Оно является средоточием оккультной жизни далитов. Считается, что на месте кремации обитают злые духи и свирепые божества.

Кремационная площадка в нашей деревне Дхарампур выступала в роли универсального места, которое затрагивало различные стороны общественной жизни. Идешь ли ты в школу, на рынок или в храм, нельзя не пройти мимо нее – все дороги в буквальном смысле вели туда. <...> С геополитической точки зрения кремационную площадку можно было рассматривать как стратегически важный центр далитов. Многие приходили сюда в надежде избавиться от печалей и страданий, уйти от своей скорби [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 5].

В этой же главе автор вспоминает свои школьные годы, полные обид и оскорблений, наносимых варновыми сверстниками и учителями. Подавляющее большинство учащихся происходило из касты кшатриев. Представители высоких каст активно чинили препятствия получению далитами образования, что порой принимало форму физического насилия.

В следующих нескольких главах Тулси Рам рассказывает о странных обычаях и представлениях далитов. Их мир полон суеверий – древних и невежественных, даже самые наивные суеверные представления не отмирают у далитов и по сей день. Далиты пользуются причудливыми приметами, всерьез относятся к древним поверьям. Так, например, брахман, не имевший детей, мог сулить несчастную судьбу тем, на кого он взглянет (особенно это касалось молодых девушек, которые могли навсегда остаться бездетными). В далитских поверьях существенную роль играли злые духи. Подобные верования, связанные с демоническими силами, восходят к древнему племенному прошлому далитов. Когда Тулси Рам был болен, его родители приходили на определенное место и совершали подношения демону (считалось, что он живет на старом фикусе далеко за пределами деревни).

В шестой главе в жизни Тулси Рама происходит поворотный момент, связанный с его знакомством с буддизмом. Учась в девятом классе, он узнал о жизни Будды и глубоко проникся его философскими идеями. Тулси Рам был настолько впечатлен философией буддизма, что у него возникла безумная идея – подобно тому, как поступали великие подвижники, он решил покинуть свой дом, чтобы найти духовное озарение.

Видя огромное количество больных пожилого и старческого возраста, глядя на то, как жители деревни доставляют мертвые тела на место сожжения, я ощущал некое чувство отчужденности и все сильнее погружался в мысли о том, чтобы сбежать из дома. Это отчуждение проявляло себя с каждым днем все больше и больше. Я уже был в девятом классе и понимал, что после окончания десяти классов мое обучение прекратится, поскольку в нашем округе не было колледжей среднего образования. <...> Я хотел продолжать учиться и после окончания средней школы, и к тому же меня всё более привлекало учение Будды. Я решил, что сбегу в ближайшем будущем. <...> У меня в голове теперь крутилась лишь одна мысль о том, как я покину свой родной дом, прямо как когда-то это сделал Будда [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 145].

Однако позже обстоятельства сложились так, что ему пришлось отказаться от этой затеи и вернуться домой. Тем не менее, идеи буддизма, а впоследствии и наваяны[[18]](#footnote-19) Амбедкара, а также марксизма, существенным образом повлияли на его жизнь.

Наконец, в последней главе Тулси Рам рассказывает о времени, когда он учился в колледже в Азамгархе и о том, как он совершил первую свою поездку в город Варанаси.

# 3.7 Специфические особенности романа «Murdahiyā»: мотивы и образы. Как уже неоднократно говорилось выше, в жизни далитов особое место занимает вера в сверхъестественные потусторонние силы. Неотъемлемой частью народных суеверий являются злые духи. Далиты считают, что от демонических сил можно найти защиту или достичь с ними приемлемого компромисса посредством совершения жертвоприношений или исполнения соответствующих обрядов для выражения своего почтения. Тулси Рам начинает повествование с истории, приключившейся с его дедом, и описывает удивительные обстоятельства, приведшие к его трагической гибели:

Если начинать рассказ с моего деда, то несмотря на то, что его до смерти забили палками, отец считал, что деда убил некий демон. <...> В свете луны на гороховом поле он [дед Тулси Рама] заметил дикобраза, жадно поглощавшего стручки гороха. Дед набросился на животное с дубинкой. Как только его удар обрушился на дикобраза, тот, приняв свирепый вид, выпустил длинные, колючие иглы и скрылся. Родственники говорили, что то был вовсе не дикобраз, а злой дух того поля. <...> Все судачили, что демон, во что бы то ни стало, отомстит. И он отомстил. Однажды когда дед уснул на гумне, демон в облике дикобраза, схватив ту дубинку, с которой дед напал на него, заколотил его до смерти. [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 9].

Атмосфера мрачной тайны будоражила умы деревенских жителей. Тулси Рам уже с первых строк романа отмечает, что вековое невежество и необразованность людей породили множество предрассудков, в том числе, связанных с боязнью демонов (неслучайно и название самой главы выглядит так – «Моя семья и ее демоническое окружение»). Тулси Рам с самого начала придает повествованию оттенок таинственности и легкого безумия, но затем сам же объясняет читателю, как он видит произошедшее.

Я никогда не видел своего деда, поскольку это демоническое убийство произошло за несколько лет до моего рождения. Подробности его сверхъестественной смерти для меня и сегодня остаются тайной. Логичным объяснением случившемуся, вероятно, было бы то, что в деревне наверняка был такой человек, который питал к деду враждебность, и этот человек, должно быть, воспользовавшись историей про демона-дикобраза, убил его [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 10].

Тулси Рам в отличие от подавляющего большинства местных жителей видит в предрассудках тяжкое бремя. Они мешают людям раздвинуть границы знаний и возможностей. В корне ошибочные и наивные представления далитов влекут за собой ужасные последствия. Так, предрассудки чуть было не стоили Тулси Раму жизни:

Я так тяжело болел оспой, что родные почти потеряли надежду на мое выздоровление. Они не могли прибегнуть ни к чему другому, кроме как молиться вышеупомянутым божествам, а пройти лечение в больнице не представлялось возможным, поскольку из-за сильных предубеждений мои родственники упорно отказывались от применения лекарственных средств [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 11].

Были случаи, когда из-за примитивных представлений люди и вовсе гибли:

Руководствуясь суеверными приметами, люди считали, что вылечить больного ребенка можно, принудив птицу (в частности утку) сесть на него. Они верили, что таким образом изгонят из его тела нечистую силу. Многие больные дети, не получив необходимых лекарств, умирали [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 74].

Подчеркнуто отрицательное отношение Тулси Рама ко всякого рода предрассудкам и стереотипам было вызвано еще и неприятными последствиями оспы, отразившимися на его внешности. Из-за своего внешнего вида, он уже в раннем детстве стал изгоем, предметом насмешек некоторых родственников и «дурной приметой» для всех остальных.

Из-за перенесенной оспы, мой правый глаз навсегда потерял свой цвет. В Индии, в обществе, где преобладают предрассудки, таких людей определяют в разряд «приносящих беды». И я получил туда пропуск уже в возрасте трех лет. Для всех вокруг я сделался дурной приметой [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 12].

Данные обстоятельства не могли не отразиться на душевном состоянии Тулси Рама, о чем он прямо говорит:

Все мое детство было омрачено этими страданиями, и уже в раннем возрасте я стал очень чувствительным и ранимым. <...> Постепенно царившая в деревне обстановка и постоянное демоническое окружение начали влиять на мою психику [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 12].

Большинство далитов не поклоняется индуистским божествам. В среде неприкасаемых существуют свои собственные формы поклонения и божества.

В деревнях в то время для далитов существовали отдельные боги и богини, которым варновые индуисты не поклонялись. В нашей деревне такими божествами являлись Чамария Маи и Дих Баба, их почитали только далиты. Их задабривали, принося в жертву кабанов и козлов. Кроме того им совершали подношения в виде сдобных лепёшек, сладкого риса и другой ритуальной пищи. В чашу с водой добавляли мускатный орех, рис, цветки гвоздичного дерева, и получался сладкий рис *дхар*. Также готовили особый порошок из толченых семян ячменя, называемый *пуджоура* [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 11].

Местные божества у далитов образуют достаточно обширную группу, и лишь немногие из их числа входят в индуистский пантеон. Подавляющее большинство далитских божеств не рассматривают в рамках общеиндуистской традиции.

Неприкасаемых использовали для работы в сельском хозяйстве. Они находились в положении закабалённых рабочих, выполняли трудовые повинности в форме принудительных отработок. Некоторые члены семьи Тулси Рама были сельскохозяйственными рабочими.

Мои дед и прадед выполняли тяжелую работу на полях деревенских брахманов-заминдаров. Эти заминдары распределили между ними участки своей земли для пахоты. Другие далиты из деревни также были пахарями на их полях. Это было нашей традиционной наследственной обязанностью. <...> У моего отца не было возможности избежать работы в поле. Он часто говорил, что если откажется работать, это будет таким же тяжким грехом, как убийство брахмана[[19]](#footnote-20). <...> Мать также работала вместе с ним [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 14].

У отца Тулси Рама было четверо братьев. Самый старший из них был важным человеком в деревне и занимал высокую по далитским меркам должность. Рассказывая о нем, Тулси Рам также отмечал некоторые особенности политико-территориальной организации деревень в штате Уттар-Прадеш. Автор дал описание органов местного управления в деревнях, их полномочия и функции.

Самого старшего из братьев отца звали Соммар. Чамары из двенадцати деревень избрали его старостой. В Индии с давних пор в некоторых областях на востоке Уттар-Прадеш у чамаров еще до обретения независимости существовал свой традиционный совещательный орган – Панчаят – единый для двенадцати деревень. В нем один человек единогласно избирался на должность старосты. Традиционно староста получал право исполнять обязанности судьи. Чамары из двенадцати деревень приходили к старосте для разрешения споров [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 15].

В произведениях далитских писателей редко можно встретить яркие женские образы. Стереотипы мужской логики и менталитета, господствующие в *Dalit sāhitya*, утверждают главенствующую роль мужской идентичности [Shivani Kapoor 2015]. Мужское доминирование в общественной и культурной жизни отражается в литературе и языке. Однако в романе Тулси Рама наблюдается некоторый отход от мужской гегемонии. В «Murdahiyā» Тулси Рам включает в «мужское» автобиографическое повествование изображение опыта и привычек женщин. Отступая тем самым от традиционных (сугубо мужских) идейно-эстетических принципов, он поднимает важные методологические вопросы – произойдет ли эволюция образа женщины в автобиографиях далитов? Появится ли новый принцип в изображении героев, реализующийся через обращение к образу женщины как героини писателей-мужчин?

В романе «Murdahiyā» перед читателем предстает несколько женских персонажей, в числе которых мать Тулси Рама – Дхираджа, Мусария – его бабушка и Натиния – близкая подруга Тулси Рама.

С особенной теплотой Тулси Рам рассказывает о своей бабушке:

Мои отношения с бабушкой крепли с каждым днем. По вечерам бабушка укладывала меня рядом с собой и, поглаживая меня по лицу, как всегда произносила молитву Чамария Маи. <...> Моя старенькая бабушка, укладывая меня спать, часто рассказывала мне интересные и удивительные истории из своей молодости [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 15].

Несмотря на то, что в романе кастовые персонажи изображены в негативном свете, есть среди них и те, кто проявляет себя с положительной стороны. К таким можно отнести отшельника Баба Харихар Даса.

Мама говорила, что и до меня у неё рождались дети, но вырастая, они все умирали. Поэтому, когда родился я, отец, прижав меня к груди, понес в храм Шивы, который назывался Шерпур Кути[[20]](#footnote-21) и был расположен где-то в полутора километрах от деревни. Придя туда, отец склонился перед мудрецом по имени Баба Харихар Дас, прося у него благословения. Баба Харихар Дас был великодушным человеком. Он благословил меня на долгую жизнь и дал мне имя Тулси Рам [Dr. Tulsi Ram 2010, p. 10].

Баба Харихар Дас проявил милосердие и пустил их в индуистский храм. Родители Тулси Рама верили, что благодаря этому их ребенок выжил.

Рассказывая о своем обучении в школе, Тулси Рам вспоминает другой пример великодушия к нему со стороны варнового индуиста. Учитель хинди Сугрив Сингх всячески поддерживает его интерес к получению образованию. Для сдачи экзамена Тулси Раму нужно было заполнить специальную форму и внести платеж в размере тридцати рупий, но семья не смогла предоставить ему деньги, и тогда его выручает Сугрив Сингх. Он дает Тулси Раму необходимую сумму и говорит, что если ему понадобится помощь или совет, он может смело обращаться к нему.

# 3.8 Сопоставление романов Ом Пракаша Вальмики «Jūṭhan» и Тулси Рама «Murdahiya». Роман Вальмики «Jūṭhan» представляет собой эталон жанра *Dalit ātmakathā*, наметивший пути развития далитского автобиографического романа, в том числе и романа Тулси Рама «Murdahiya». Далитская автобиография как жанр позволяет в художественной форме воплотить стремление романистов представить в произведении широкую и всестороннюю картину бытия далитов, преломленную в судьбах отдельных героев и их семей, ответить на сложные вопросы о закономерностях явлений жизни представителей угнетенных каст. Сопоставление этих двух произведений позволяет выявить как характерные особенности жанра *Dalit ātmakathā*, так и неповторимое своеобразие самих романов.

Общим в романах оказывается признание определяющей роли касты в индийском обществе, хотя делается это по-разному. Поскольку между датами выхода в свет «Jūṭhan» и «Murdahiya» разница порядка 15 лет, видны отличия в подходах двух авторов. Вальмики больше нацелен на борьбу с угнетением, нежели Тулси Рам, который акцентирует свое внимание на формировании позитивного образа далитов. Наблюдается постепенное изменение ориентиров, сдвиг к преимущественному отображению позитивных жизнеутверждающих начал – Тулси Рам показывает, что у далитов тоже может быть человеческая жизнь. Таким образом, в последние годы в литературе далитов происходит переориентация – отход от критики брахманизма и индуизма к созданию позитивной альтернативы.

Выше был рассмотрен ряд особенностей, связанных с повествовательной структурой романов. Одним из ключевых мотивов у обоих авторов является мотив получения образования. Они считают, что образование – это единственный путь к улучшению социального положения для далитов, шанс вырваться из их ограниченного мирка. В свою очередь и Вальмики, и Тулси Рам, получив школьное образование, смогли выбраться за пределы родной деревни и уехать в крупные города. Тем самым они перестали быть неприкасаемыми в рамках небольшого мирка, а в городской среде их кастовая принадлежность играла уже не столь существенную роль.

Следует сказать несколько слов о системах персонажей в двух романах. Практически полное отсутствие женщин в повествовании продиктовано преобладанием в далитской литературе мужчин-авторов, а также бытующими в связи с этим стереотипами мужской языковой картины мира, в которой женщинам отводится второстепенная роль. Тем не менее, у Тулси Рама в повествовании уже ощущается пусть и малочисленное, но серьезное «женское присутствие».

Важнейший элемент в жизни далитов составляют религиозные верования, что в полной мере проявляется в обоих романах. Вальмики и Тулси Рам показывают, что далиты полностью доверяют народным поверьям и используют их в своей жизни. В то же время позиция авторов по отношению к суевериям далитов представляется как резко негативная. Они пишут, что далиты обращаются к сверхъестественным силам в затруднительных ситуациях, что влечет за собой ужасные последствия. Принимая во внимание различные приметы, далиты пренебрегают научной истинностью и ставят под угрозу жизнь и здоровье людей. К тому же суеверия являются существенным препятствием на пути получения образования, так как далиты под влиянием суеверных представлений не принимают научные знания. Вальмики и Тулси Рам подробно рассказывают о собственно далитских божествах, религиозных обычаях и формах поклонения, являющихся аналогами индуистских ритуалов.

#

#

# Заключение

В первой главе работы освещены основные моменты истории далитов, представлена характеристика их социального положения и выявлены основные современные тенденции социокультурного развития неприкасаемых каст. В результате исследования можно сделать вывод о том, что за последние полвека в положении далитов произошли заметные перемены. Возросло влияние представителей «зарегистрированных каст» в общественной и политической жизни страны. Политика позитивной кастовой дискриминации способствовала формированию социальной элиты далитов.

Среди негативных тенденций следует отметить социально-экономическое неравенство и отсталость основной массы неприкасаемых. Государственная политика, направленная на предоставление льгот и стимулирование развития далитов, привела к кастовым бунтам варновых индуистов и росту насилия в отношении представителей угнетенных каст.

Тем не менее, социокультурная трансформация и эволюция в рамках традиционной системы общественных отношений открывают широкие возможности для дальнейшего улучшения положения далитов в индийском обществе.

Во второй главе описаны условия зарождения и причины возникновения *Dalit sāhitya*, представлены основные труды известных далитских писателей и выявлены некоторые характерные особенности этого литературного направления.

Литература далитов – это относительно новое литературное явление. *Dalit sāhitya* зародилась в середине ХХ века в литературе маратхи. В настоящее время данное литературное направление является одним из основных как в литературе хинди, так и в ряде других региональных индийских литератур.

Функция литературы далитов отнюдь не эстетическая. В ней заложен ощутимый социальный посыл. Изначально *Dalit sāhitya* являлась опорой движения далитов за равноправие, была рупором для продвижения идей в борьбе против кастовой дискриминации. Литература способствовала укреплению далитского самосознания и призывала далитов к борьбе с социальной несправедливостью.

*Dalit sāhitya* – это литературная форма социального протеста далитов, которая возникла в результате их стремления «забрать свой голос» у кастовых индийцев и начать репрезентировать себя самим.

В третьей главе работы выявлены основные особенности жанра далитской автобиографии.

В процессе анализа автобиографических романов Ом Пракаша Вальмики «Jūṭhan» («Объедки») и Тулси Рама «Murdahiya» («Жизнь на месте кремации») был выявлен ряд особенностей, связанных с языком, повествовательной структурой и образной системой.

В литературе далитов в большей степени проявляются социальные мотивы. Среди мотивов, встречаемых в рассмотренных автобиографических романах, ключевыми являются мотив получения образования и мотив кастовой угнетенности. Оба автора считают, что обучение является единственным путем преодоления кастового угнетения.

*Dalit ātmakathā* не служит средством демонстрации каких-то индивидуальных достижений и не является всецело личной историей. Автобиография основывается на опыте автора, но этот опыт не уникален. В *ātmakathā* отражены жизненные ситуации, типичные для всех далитов. Повествование строится на основе сходства участи и проблем представителей угнетенных слоев общества.

Одна из особенностей повествования, которая сразу бросается читателю в глаза, заключается в том, что в автобиографии встречается мало ярких женских персонажей, и им отводится второстепенная роль. Это обусловлено гендерными аспектами литературного творчества далитов. В связи с преобладанием авторов-мужчин в далитской литературе на хинди природа письма в значительной степени подчинена мужской психологии. К тому же в соответствии с социальной стратификацией внутри каст женщины традиционно занимают подчиненное положение. Поэтому многие далитские писатели из-за гендерных стереотипов не готовы видеть в центре сюжета женские персонажи.

В образной системе автобиографии есть несколько основных образов персонажей. Их можно разделить на три группы. Первая группа включает в себя тех далитов, которые не противятся своему унизительному положению. Ко второй группе относятся люди, которые считают свое положение несправедливым, но понимают, что бороться с кастовой системой предстоит не им. В третью группу входят те далиты, которые способны преодолеть угнетение и улучшить свое положение в обществе. Получив образование, они могут бороться с социальной несправедливостью. Как раз к третьей группе можно отнести самих авторов. И Вальмики, и Тулси Рам стремятся показать путь к улучшению социального положения далитов. Именно благодаря образованию они получают возможность вырваться из маленького мирка неприкасаемых и выбиться в люди.

Язык *Dalit ātmakathā* прост и грамматически выверен. Как правило, отсутствуют тропы, что придает тексту бо́льшую прозрачность и ясность. Язык должен быть максимально понятным, поскольку произведения *Dalit sāhitya* рассчитаны, прежде всего, на далитскую аудиторию, а уровень образования среди далитов крайне низок. Если в повествовании язык нормативен, то в прямой речи насыщен диалектизмами и бранной лексикой.

Далитская автобиографии является наиболее популярным жанром в литературе далитов. Посредством автобиографии писатели показывают реальную картину далитского мира. Однако *Dalit ātmakathā* – это не только нарратив боли, объединяющей всех далитов и способствующей их солидарности в борьбе против социальной дискриминации. Автобиография – это еще и средство формирования позитивного образа далита. В последние годы в творчестве далитских писателей наблюдается изменение ориентиров, что выражается в отходе от привычной пессимистической литературы. Все больше авторов предпочитает делать акцент на жизнеутверждающие начала.

# Список литературы

1. Балин В. И. – Краткая история литератур Индии / В. И. Балин. – Л.: Издательство ЛГУ, 1974. – 146 с.
2. Горохов С. А., Дмитриев Р. В. – Особенности демографии религиозных общин Индии в начале XXI в. / С. А. Горохов, Р. В. Дмитриев // Вестник Томского государственного университета, 2016, № 406, 56-63 с.
3. Кнотт Ким – Индуизм / Ким Кнотт; Пер. с англ. Н. В. Кузнецовой – М.: Издательство «Весь Мир», 2001. – 192 с.
4. Современная индийская новелла / Сост. В. Макаренко, В. Чернышева; предисл. М. Салганик: – М.: Издательство «Прогресс», 1976. – 368 с.
5. Сингх Мохиндер – Угнетенные касты Индии / Мохиндер Сингх; Сокр. пер. с англ. О. Л. Орестова. – М.: Издательство иностранной литературы, 1953. – 252 с.
6. Очерки истории литератур Индии (Х-ХХ вв.) / отв. ред. С. О. Цветкова – СПб.: Издательство СПбГУ, 2014. – 320 с.
7. Пахомов Е. – Почему в Индии начались кастовые бунты // Московский Центр Карнеги: URL: http://carnegie.ru/commentary/2016/03/24/ru-63103/ivu0%20%20 (24.04.2017)
8. Успенская Е. Н. – Антропология индийской касты / Е. Н. Успенская. – СПб.: Наука, 2010. – 558 с.
9. Успенская Е. Н. – К вопросу о природе индийской касты / Е. Н. Успенская // Журнал социологии и социальной антропологии, 2009. – №3
10. Челнокова А. В. – Литература далитов: ее герой и специфические особенности / Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22-24 апреля 2015 г.: Тезисы докладов / Отв. ред.: Н. Н. Дьяков, А. С. Матвеев. – СПб.: ВФ СПбГУ, 2015. – 556 с.
11. Эдвардс Майкл – Древняя Индия. Быт, религия, культура / Пер. с англ. С.К. Меркулова. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – 224 с.
12. Юрлов Ф. Н. – История Индии. ХХ век / Ф. Н. Юрлов – М.: Институт востоковедения РАН, 2010 г. – 920 с.
13. Юрлова Е. С. – Тяжкое наследие "неприкасаемых" / Е. С. Юрлова // Азия и Африка сегодня, 2002. – № 4
14. Anjaly Mohan – Joothan: A Dalit's Life: The Magical Transformation of Muteness into Voice: URL: http://ijellh.com/papers/2014/August/6-62-79-August-2014.pdf (18.05.2017)
15. Bharathiraja S. – A Study of Social Realism in the Select Indian Dalit Autobiographies:URL:https://archive.org/stream/DalitAutobiographies/thesis\_submitted\_29-02-2012\_djvu.txt (18.05.2017)
16. Census of India 2011: URL: http://www.censusindia.gov.in/ (15.05.2017)
17. Hunt Sarah Beth – Hindi Dalit Literature and the Politics of Representation / Sarah Beth Hunt – New Delhi: Routledge, 2014. – 264 p.
18. Kapoor Shivrani – The Female Contours of a Dalit Male Autobiography // Writing, Analysing, Translating Dalit Literature: URL: https://dalitliterature.wordpress.com/ (17.05.2017)
19. Landage Ramesh – A cultural studies of dalit autobiographies in India // Shodhganga:URL:http://shodhganga.inflibnet.ac.in/bitstream/10603/18646/5/05\_chapter%201.pdf (17.05.2017)
20. Nalini Natarajan – Handbook of twentieth-century literatures of India / Nalini Natarajan – Westport.: Greenwood Publishing Group, 1996. – 440 p.
21. Obituary: Prof. Tulsi Ram // Communist Party of India: URL: http://cpiml.org/ml-update/vol-18-no-9/obituary-prof-tulsi-ram (10.05.2017)
22. Singh Smriti – Identity, Recognition and Political Assertion in ‘Joothan’ // A Journal of English Studies, 2009. – Vol. 9 № 1
23. Tulsi Ram: URL: http://bharatdiscovery.org/india/ (18.05.2017)
24. Valmiki Om Prakash – Joothan / Omprakash Valmiki / translated by Arun Prabha Mukherjee – New York: Columbia University Press, 2003. – 158 p.
25. Valmiki Om Prakash // Bharat-Darshan: URL: https://www.bharatdarshan.co.nz/author-profile/94/om-prakash-valmiki-biography.html (18.05.2017)

# Список источников

1. Tulsi Ram – Murdahiya / Tulsi Ram – Nai Dilli: Rajkamal Prakashan Private Limited, 2010. – 183 p.
2. Valmiki Om Prakash – Joothan / Om Prakash Valmiki – Nai Dilli: Radhakrishna Prakashan Private Limited, 1997. – 161 p.

# Приложение 1. «Объедки»

Объедки

Наш дом находился по соседству с жилищем Чандрабхана Тага[[21]](#footnote-22), чуть дальше за ним проживало несколько семей мусульман-джулаха[[22]](#footnote-23). Прямо перед домом Чандрабхана Тага был небольшой пруд, который все называли Даббовали, резервуар. Он отделял жилища чухра[[23]](#footnote-24) от деревни. Почему он получил такое название – сказать трудно. Наверно, из-за того, что напоминал большую яму. Рядом с прудом высились стены кирпичных домов тьягов. Правее располагались жилища из необожженного кирпича, где проживало несколько семей джхинваров[[24]](#footnote-25), за которыми опять стояли дома тьягов.

На берегу пруда находились дома чухра, а сразу за ними тьяги обустроили свое отхожее место. Женщины, юные девушки, старухи и даже девушки на выданье ходили туда справлять нужду. Не под покровом ночи, а в дневное время эти женщины-тьяги, которые в обычной жизни скрывали лицо от чужих взоров, с накинутыми на плечи платками шли в общественный туалет. Без всякого стыда и смущения, они сидели на берегу Даббовали, демонстрируя нам свои интимные части тела. Здесь же у них проходили целые конференции и круглые столы, на которых они обсуждали деревенские ссоры и распри. Повсюду там был разбросан мусор, и воняло настолько сильно, что казалось, через минуту задохнешься. Свиньи, разгуливающие по узким улочкам, голые ребятишки, собаки, ежедневные драки – все это и составило атмосферу, в которой прошло мое детство. Если бы люди, считающие кастовую систему совершенной, прожили бы здесь хоть пару дней, они бы в корне поменяли свое мнение.

Моя семья – пятеро братьев, сестра, два младших брата отца и его старший брат со своей семьей – принадлежала к общине чухра. Братья отца жили отдельно от нас. В нашем доме у каждого были свои обязанности, все работали. И все же у нас не было возможности питаться хотя бы два раза в день. В домах тьягов мы выполняли всевозможные поручения, брались за любую работу – от уборки и домашних дел до работы в поле. Нередко мы трудились ночами. За это нам в основном не платили: ни деньгами, ни зерном. Ни у кого из нас не хватало смелости отказаться от этого бесплатного труда. Вместо платы на нас сыпались ругательства и оскорбления. Никто из нас не был удостоен чести быть названным по имени. К старому человеку обращались: «Послушай, чухра». В то же время молодому говорили: «Эй, ты, чухра». Вот такое было обращение.

Неприкасаемость была столь весомым фактором, что когда кто-то из варновых соседей трогал собак, кошек, коров и буйволов, это было в порядке вещей, но если человеку случалось дотронуться до чухры, он тут же считался оскверненным. Чухра не считали людьми, ими просто пользовались, словно вещами. Об их существовании забывали сразу, едва все поручения оказывались выполнены. Попользуйся и выброси.

В наш район частенько захаживал один христианин по имени Севак Рам Масихи. Он собирал детей касты чухра и учил их читать и писать. Чухра не имели права получать образование в правительственных школах. Мои братья работали, а потому из семьи только меня отправляли к Севаку. О том, чтобы послать учиться мою сестру, не шло и речи

В этой школе учителя Махиси, в которой не было ни классных комнат, ни циновок, я начал учить алфавит. Однажды между Севаком и моим отцом произошла ссора. После этого отец отвел меня в деревенскую начальную школу, которая состояла из пяти классов. В ней преподавал Харпхул Сингх. Отец умолял его: «Господин учитель, я буду вечно благодарен вам, если вы обучите моего сына хоть нескольким буквам».

Учитель Харпхул Сингх сказал нам, чтобы мы пришли к нему в другой раз. Отец пришел на следующий день. Так продолжалось несколько дней. Наконец, меня приняли в школу. На тот момент со дня обретения Индией независимости прошло уже восемь лет. Все отлично знали о кампаниях Ганди по улучшению уровня жизни неприкасаемых. Для них начали открывать правительственные школы, но отношение людей так и не поменялось. В классе меня посадили в стороне от остальных, на пол. Циновка, на которой сидели ученики, не доходила до моего места. Иногда мне приходилось садиться позади всех, у самой двери. С этих мест я не мог четко видеть буквы на доске.

Дети тьягов дразнили меня, называя «сын чухра». Порой они могли поколотить меня без всякой причины. Из-за такой абсурдной и мучительной жизни я стал забитым и вспыльчивым. Чтобы утолить жажду в школе, я был вынужден стоять у ручного насоса и ждать пока кто-то подойдет. Если я дотрагивался до насоса, поднимался крик. Мальчики били меня. Даже преподаватели наказывали за то, что я коснулся насоса. Что только они не делали для того, чтобы я ушел из школы и занялся той работой, для которой был рожден. Они считали мою учебу напрасным старанием.

Со мной в классе учились Рам Сингх из касты кожевников и Сукхан Сингх из касты водоносов. Родители Рам Сингха работали в поле, а отец Сукхан Сингха – посыльным при колледже среднего образования. Втроем мы учились и росли, вместе переживали печали и радости детства. Хотя в учебе мы трое превосходили остальных, кастовые предрассудки преследовали нас на каждом шагу.

В деревне Барла проживали мусульмане-тьяги[[25]](#footnote-26), которых также называли тага. Они обращались с нами точно так же, как и индуисты-тьяги. Если кто-то из нас выходил на улицу в чистой, опрятной одежде, то непременно выслушивал насмешки в свой адрес. Они, словно раскаленные стрелы, били нас в самое сердце. Так случалось каждый раз. Когда я приходил в класс в чистой одежде, все ребята говорили: «Смотрите-ка, сын чухра пришел в новой одежде!». Когда я приходил в школу в грязной и старой одежде, они говорили: «Эй, сын чухра, прочь, ты воняешь!». Таким абсурдным было мое положение. Мне приходилось терпеть унижения в обоих случаях.

Когда я был в четвертом классе, Калирам сменил на посту директора Бишамбар Сингха. Вместе с ним пришел и новый учитель. С их приходом для нас троих настали трудные времена. Нас наказывали по любому поводу. Если Рам Сингх порой мог избежать наказания, то для нас с Сукханом побои стали обычным делом. А ведь я тогда был очень хилым и тощим.

У Сукхана на животе над ребрами был нарыв, из которого все время сочился гной. В классе он стал специально закатывать свою рубашку, чтобы все видели нарыв. Он делал это, чтобы, во-первых, не запачкать рубашку в гное, а во-вторых, чтобы учитель, увидев нарыв на его теле, передумал его наказывать.

Однажды учитель бил Сукхана и ударил кулаком прямо по нарыву. Сукхан взвыл от боли, и нарыв прорвался. Я заплакал, поняв, как ему больно. А учитель даже не перестал осыпать нас ругательствами. Он говорил такие слова, что повторив их, я запятнаю величие хинди. Когда в моем рассказе «Шкура вола» из уст героя прозвучали ругательства, некоторые известные писатели хинди скривились. Так совпало, что в том рассказе бранился брахман. И правда, возможно ли, чтобы брахман, ученый, потомок бога Брахмы ругался?

Встреченные мною в детстве учителя, идеал, пример для подражания учеников, навсегда врезались мне в память. Когда речь заходит об идеальном гуру, мне вспоминаются эти учителя, то, как они поносили моих мать и сестру. А вот симпатичных юношей, напротив, они всячески обласкивали, а после приглашали к себе в дом и насиловали.

Как-то раз директор Калирам позвал меня к себе в кабинет и спросил:

– Эй, как там тебя? – Ом Пракаш. – медленно и боязливо назвал я своё имя. Ученики пугались одного появления директора. Его боялась вся школа.

Директор задал мне второй вопрос:

– Ты сын чухра? – Да. – Ладно. Видишь вот то тиковое дерево? Полезай на него, наломай веток и сделай веник. Только чтоб с листьями. И подмети всю школу, чтоб блестела как зеркало. Смотри, это ж ваше семейное занятие. Ступай, сейчас же за работу.

По приказу директора я вычистил классы и веранды. Тогда он велел: «Когда закончишь здесь всё, вымети площадку на улице».

Просторная площадка была для меня чересчур большой, и, пока я ее подметал, у меня заболела поясница. Лицо и голова были засыпаны, во рту скрипел песок. Пока мои одноклассники учились, я подметал. Директор пристально наблюдал за мной из своего кабинета. Мне не позволяли даже попить воды. Я подметал весь день. За всю жизнь мне еще никогда не приходилось выполнять столько работы, тем более, что дома я был любимчиком родителей.

На следующий день, не успел я зайти в класс, сразу же директор отправил меня подметать. И снова я весь день убирался. Внутри я успокаивал себя лишь тем, что завтра точно буду сидеть в классе.

На третий день я пришел в класс и тихо сел. Спустя пару минут раздался рёв директора: «Эй, чухра, твою мать, куда ты подевался?!»

Услышав его, я весь задрожал. Мальчик-тьяги крикнул: «Сахиб[[26]](#footnote-27), вот он, в углу сидит».

Директор резко схватил меня за шею. Его пальцы все сильнее и сильнее сдавливали ее. Он был как волк, который вцепился в козленка и утаскивает его. Директор выволок меня из класса, швырнул на веранду и крикнул: «Убери всю площадку, а не то я затолкаю перец тебе в задницу и выкину тебя из школы!»

Напуганный, я взял веник из ветвей тикового дерева, который сделал три дня назад. Мне казалось, что он чувствует то же, что и я, роняя свои высохшие листья, словно слезы. Сейчас от него остались только тонкие веточки. Я подметал площадку и плакал. Из классов, из окон и дверей учителя и ученики тайком наблюдали это зрелище. Я буквально физически ощущал, как проваливаюсь в бездонную пропасть мук и страданий.

В это время мимо школы проходил мой отец. Увидев, что я убираю двор, он застыл на месте. Отец окликнул меня: «Мунши[[27]](#footnote-28), ты что делаешь?». Он часто ласково называл меня «Мунши». Увидев его, я зарыдал. Отец прошел на территорию школы и подошел ко мне. Он посмотрел на мое заплаканное лицо и спросил: «Мунши, почему ты плачешь? Скажи, что случилось?».

Всхлипывая и судорожно вздыхая, я рассказал ему о том, что вот уже три дня подряд меня заставляют убираться и не пускают в класс.

Отец отобрал у меня веник и вышвырнул его. В его глазах разгоралось пламя. Мой отец, который всегда был нервным и на фоне других людей часто казался, словно натянутой тетивой, сейчас был настолько разъярен, что даже его длинные, густые усы топорщились от злости. Он прокричал: «Где этот учитель, где этот потомок наставника Дроны[[28]](#footnote-29), что заставляет моего сына подметать?».

Рёв отца разнесся по всей школе, и, услышав его, директор и все учителя выбежали из классов. Директор Калирам ругался и угрожал моему отцу, но его брань и угрозы никак не действовали на отца. Я никогда не смогу забыть, с каким мужеством и стойкостью стоял он тогда перед директором. Конечно, у отца были слабости, но разительная перемена, произошедшая с ним в тот день на моих глазах, во многом определила мое будущее и повлияла на мою личность.

Директор резко приказал: «Давай живо забирай его отсюда! Подумать только – чухра, а учиться хочет. Иди, иди! А не то кости переломаю!».

Отец взял меня за руку и повел домой. Уходя, он сказал так, чтобы директор его услышал: «Вы – учитель. Только поэтому я сейчас ухожу. Но попомните мои слова! Этот «сын чухра» будет учиться здесь, в этой самой школе. И не он один, после него сюда придут другие».

Отец верил, что тьяги из деревни пристыдят Калирама за такое поведение. Но получилось всё наоборот. В какую бы дверь отец ни постучался, везде получал в ответ что-нибудь вроде: «Зачем ты вообще отдал сына в школу», «Ворона гусем не станет», «Все вы неграмотные, невоспитанные люди, что вы можете знать, знания вот так просто не получить», «Эй, а что такого, если сыну чухра поручили подметать», «Он же не потребовал у твоего сына отдать свой большой палец[[29]](#footnote-30) (в качестве гурудакшины), какой же он Дрона, он просто поручил ему подмести» и т.п.

Усталый и удрученный отец вернулся домой, и просидел всю ночь, даже не притронувшись к еде. Никто не знал, как глубоко и болезненно он переживал случившееся. Как только наступило утро, мы с отцом отправились к деревенскому старосте Сагва Сингху на место собраний тьягов.

Увидев отца, староста воскликнул: «Эй, Чхотан, что привело тебя ко мне? Да еще и в такую рань!».

«Чаудхари[[30]](#footnote-31) сахиб, вы говорите, что двери государственных школ открыты для детей кожевников и метельщиков. И тут этот директор вместо того, чтобы учить моего сына, выводит его из класса и заставляет целый день подметать. Если он должен весь день убирать школу, скажите, когда же ему учиться?» – отец умолял старосту помочь. Я стоял рядом с ним и видел слезы в его глазах.

– В каком классе ты учишься? – спросил староста, подозвав меня к себе. – В четвертом, господин. – Это же класс моего Махендры? – Да, господин.

Староста сказал отцу: «Не беспокойся. Отправляй его завтра в школу».

На следующий день я с опаской шёл в школу, с тревогой сел в классе и каждый миг ждал, что сейчас войдет директор. Вот уже сейчас, сейчас. От малейшего звука моё сердце содрогалось. Спустя некоторое время мне все же удалось успокоиться. Но всякий раз, когда я видел директора Калирама, мое сердце начинало учащенно биться. Казалось, будто навстречу мне идет не учитель, а фыркая и скалясь, несется кабан.

\*

Когда наступало время жатвы пшеницы, все люди, живущие по соседству с нами, шли собирать урожай на поля тьягов. Срезать пшеницу под полуденным солнцем – тяжелое и мучительное занятие. Сверху в голову бьют лучи солнца, снизу под ногами раскаленная земля. В стопы вонзаются, словно шипы, срезанные корни растений. Больнее всего колются корни горчицы и нута. Особенно трудно собирать нут – в его листьях присутствует кислота, и при срезании они липнут ко всему телу так, что их не всегда удается отодрать даже во время мытья. Большинство жнецов составляли кожевники или метельщики. То, что они носили, едва ли можно было назвать одеждой, а уж об обуви даже речи не шло. Поэтому во время сбора урожая их босые ноги были всегда сильно изранены.

В полях часто возникали споры. Многие тьяги проявляли скупость, когда дело доходило до оплаты труда. Жнецы же были в безвыходном положении – после недолгих пререканий они брали ничтожные суммы, что им давали и возвращались домой. Дома обиженные люди в ярости проклинали тьягов. Однако голод – лекарство, в миг способное излечить от любого неповиновения. Каждый год, когда наступало время сбора урожая, недалеко от нашего дома устраивалось собрание. Все люди сходились на том, что за шестнадцать снопов пшеницы в качестве платы идет один. Однако когда начинался сам сбор, все решения, принятые на собрании, прекращали иметь силу. За двадцать один сноп жнецам платили всего лишь одним, в котором не было и килограмма пшеницы. Даже самый тяжелый из них не дотягивал до килограмма. То есть за полный рабочий день жнец получал менее одного килограмма пшеницы. После сбора урожая снопы нужно было грузить на воловью или буйволиную телегу, а потом снова разгружать. За это не платили ни деньгами, ни зерном. После рабочего дня нам приходилось загонять волов в хлев, также совершенно бесплатно. Тогда в нашей деревне не было молотилки. И мы водили волов по кругу, обмолачивая зерно и отделяя солому. Затем мы просеивали зерно от соломы на ветру. Это была весьма долгая и утомительная работа, которую, как правило, также выполняли кожевники и метельщики.

Помимо работы в поле моя мать убиралась в домах восьми-десяти тьягов (как индуистов, так и мусульман), а также в мужском зале заседаний и в сарае для скота. В этом ей помогали моя сестра, жена брата и мои братья – Джасбир и Джанесар. Мой старший брат Сукхбир работал в доме тьягов в качестве постоянной прислуги.

Каждый тьяги в своем сарае обычно держал от десяти до пятнадцати животных. Это были коровы, волы и буйволы. Нам приходилось убирать их помет, уносить его из деревни на помойку или в специальное место, чтобы потом из него изготовили кизяк. Из каждого сарая мы выносили по пять-шесть корзин с пометом за день. В зимний сезон эту работу выполнять было особенно тяжело. Чтобы уберечь коров, буйволов и волов от холода, их привязывали в большом помещении, а по полу разбрасывали сухие листья тростника или солому. За ночь экскременты животных пропитывали всю подстилку. Каждые десять-пятнадцать дней мы меняли листья или сыпали новый слой поверх старого. В этом помещении пахло очень скверно, искать и собирать помет было невероятно трудно, голова раскалывалась от запаха.

В качестве платы за уборку за двумя животными мы получали пять серов, то есть около двух с половиной килограмм зерна. Если целый год работать в сарае, где содержится десять животных, то за год можно было получить двадцать пять серов (двенадцать-тринадцать килограмм зерна). Мы также могли ежедневно рассчитывать на то, что хозяева дадут нам лепешку, приготовленную из отрубей специально для людей из касты чухра. Иногда в корзину с лепешкой клали еще и объедки.

Во время свадеб, когда гости и участники свадебной процессии ели, метельщики ждали на улице у двери с большими корзинами в руках. После трапезы тарелки с остатками пищи клали в корзины, которые потом метельщики забирали домой. Остатки лепешек, сладостей или овощей на тарелках вызывали настоящий восторг. Мы с удовольствием доедали объедки. О тех гостях, на тарелках у которых оставалось мало объедков, говорили, что эти люди пришли на свадьбу голодными, или что они никогда не пробовали такую еду. Все съели дочиста. Зачастую по случаю свадьбы старики, вспоминая о былых свадебных церемониях, рассказывали взволнованными голосами о том, как после такой-то свадьбы осталось столько объедков, что хватило на несколько месяцев.

Собранные с тарелок кусочки пури сушились на солнце. Мы стелили на кровать какую-нибудь ткань и складывали на нее объедки. Часто меня оставляли сторожить пури, потому что сушащиеся кусочки привлекали ворон, кур и собак. Стоило только отвернуться, как пури уже не было. Поэтому всегда кому-то приходилось сидеть у кровати с палкой в руках.

Эти высушенные пури очень выручали нас в тяжелые дни сезона дождей. Их смачивали в воде и варили. Отварные кусочки сушеных пури, посыпанные молотым перцем и солью, были очень хороши на вкус. Иногда остатки пури смешивали с патокой, и получалась каша, которую все с удовольствием ели.

Всякий раз, когда я вспоминаю об этом, чувствую острую боль в сердце: что за жизнь у нас была?

День и ночь мы работали в поте лица, а взамен получали объедки. И ведь никто не жаловался. Не стыдился и не сожалел.

Когда я был маленьким, вместе с родителями ходил в дома тьягов и помогал им в работе. Я часто думал, почему у нас никогда не бывает такой еды, какую едят тьяги. Сейчас, когда я об этом думаю, на душе становится горько.

В минувшем году в связи с каким-то интервью ко мне зашел Сурендр, внук Сукхдева Сингха Тьяги. Он узнал мой адрес в деревне, зашел и остался на ночь.

Моя жена постаралась его накормить, как это только было возможно. Доедая, он заметил: «Сестрица, ты так вкусно готовишь. У меня дома никто так не умеет». Услышав этот комплимент, жена обрадовалась, а вот я еще долго пребывал в смятении. События из детства застучали в двери моей памяти.

Сурендр тогда еще не родился. Должна была состояться свадьба его старшей тети, дочери Сукхдева Сингха Тьяги. Моя мать убиралась в ее доме. За десять-двенадцать дней до свадьбы мои родители начали выполнять всевозможные поручения у них в доме и во дворе. Свадьба дочери Сукхдева Сингха Тьяги была вопросом чести для всей деревни. Все должно было быть идеально. Отец ходил по всей деревне, собирал кровати и переносил их в дом для гостей.

Пока гости ели, моя мать сидела снаружи под дверью со своей корзиной. Мы с младшей сестрой Майей ждали рядом с ней в надежде, что сладости и еда, аромат которых мы чувствовали, достанутся и нам.

Когда все гости поели и стали уходить, мать, увидев выходящего с веранды Сукхдева Сингха Тьяги, обратилась к нему: «Господин, теперь, когда все гости поели и расходятся, позвольте и моим детям положить на тарелку чего-нибудь из оставшегося. Они тоже очень ждали этого дня».

Сукхдев Сингх показал на корзину полную тарелок с объедками и спросил: «Ты берешь полную корзину объедков, и сверх того еще просишь еды для своих детей? Знай свое место, чухра! Забирай свою корзину и уходи».

Слова Сукхдева Сингха пронзили мою грудь, словно нож. Они обжигают меня и сегодня.

Тогда глаза моей матери засверкали, точно Дурга[[31]](#footnote-32) вселилась в нее. Впервые я видел мать в таком состоянии. Прямо там она и высыпала содержимое корзины на землю и заявила Сукхдеву Сингху: «Отнеси эту кучу объедков к себе домой и накорми этим завтра своих гостей».

Мать схватила нас за руки, и мы быстро пошли. Сукхдев Сингх замахнулся для удара, но она, как тигрица, без всякого страха уклонилась от него.

После этого случая мать никогда не приближалась к порогу дома Сукхдева Сингха и никогда не собирала объедки.

Позднее этот самый Сукхдев Сингх зашел однажды ко мне домой. Моя жена проявила к нему должное уважение, ведь он был деревенским старейшиной. Сукхдев Сингх даже поел в моем доме. Но когда он ушел, мой племянник Санджай Кхайравал, который учился на бакалавра наук, сказал мне: «Дядя, он ел только в вашем доме. У нас он и воды бы не попил».

Когда я учился в пятом классе, мой старший брат Сукхбир работал в качестве прислуги у Сучета Тьяги. Ему было где-то 25-26 лет. Он был смуглым, высоким, худощавым и мускулистым. Однажды в деревню забрел дикий бык. Своими острыми рогами он покалечил нескольких человек. Бык проник в сараи тьягов, где был привязан скот, и поранил волов и коров. Люди наблюдали за происходящим, забравшись на крыши. Ни у одного тьяги не хватило смелости прогнать быка из деревни.

Сукхбир в это время возвращался с поля Сучета. Он услышал крики и, узнав у забравшихся на крышу тьягов про дикого быка, выпроводил его из деревни при помощи палки. Своей отвагой и силой брат прославился на всю деревню. Люди еще долго обсуждали случившееся.

Однажды, когда брат возвращался с работы, почувствовал сильный озноб. Всю неделю он пролежал в кровати. Из-за отсутствия необходимых лекарств и лечения брат умер. Его смерть, точно молния, разбила нашу семью. Все отгородились друг от друга. Это несчастье полностью сломило отца. Мать же переживала настолько сильно, что то и дело теряла сознание. Невестка осталась вдовой уже в таком юном возрасте. Улучшавшееся благодаря брату положение дел в доме внезапно изменилось в худшую сторону. С тех пор, как брат получил постоянную работу, ни младшие братья, ни сестра, ни невестка не ходили в дома тьягов. Отец и дядя работали на строительстве дорог и брались за любую работу, какая только попадалась. Я отчетливо помню, что пока брат был жив, старшая невестка и младшая сестра из дома не выходили. Да и мне никогда не приходилось подметать в чьем-либо доме.

В нашей общине замужество вдов было обычным явлением. Несмотря на то, что в традиции индуизма повторное замужество для вдов невозможно, мы не видели в этом ничего плохого.

В присутствии родственников и деревенских старейшин тесть моего покойного брата отдал свою овдовевшую дочь замуж за Джасбира – следующего по старшинству брата. В общине это было воспринято всеми положительно. В то время у Сукхбира уже был полуторагодовалый сын по имени Нарендра, а жена брата была беременна. Девендра родился спустя шесть-семь месяцев после смерти Сукхбира.

После смерти Сукхбира все семейные заботы свалились на плечи Джасбира. Того, что мы зарабатывали в деревне, на жизнь не хватало. Финансовое положение семьи удручало. Однажды Джасбир, устроившись на работу в «Тиратх Рам и Компания», отправился в Пенджаб, в Адампур. В те дни в Адампуре строили аэродром для военно-воздушных сил Индии. Через некоторое время компания отправилась в Бенгалию, в Багдогру для строительства еще одного аэродрома.

Когда мать узнала, что ее сын работает в Бенгалии, она разрыдалась. Представление о Бенгалии в памяти матери основывалось на расхожих стереотипах, и это место ассоциировалось у нее не с Рабиндранатом Тагором[[32]](#footnote-33) и революционерами, а с черной магией и колдовством, при помощи которого женщины превращали мужчин в баранов и привязывали их во дворе.

После того, как мать получила от брата письмо, она плакала днями и ночами. «Один сын умер, другой – на чужбине» – говорила она. В наш дом пришло горе – заболела невестка, в доме постоянно не хватало еды. Съедали все, что было. Никто больше не смеялся, никто ни с кем не разговаривал. Невестка почти все время молчала, погруженная в свои невеселые мысли, да и все мы ушли в себя.

Я закончил пятый класс и поступил в шестой. Прямо в нашей деревне располагался «Тьяги Интер Колледж, Барла», который поменял свое название на «Барла Интер Колледж». Наша семья находилась в таком непростом положении, что о моем поступлении туда не могло идти и речи. Как можно думать об образовании, когда в доме нечего есть?

Когда я видел своих одноклассников с учебниками в руках, на душе становилось тяжело. У меня был еще один старший брат – Джанесар. По утрам вместе с ним мы выходили из дома, ходили по полям и собирали лесную траву для нашей буйволицы. За несколько дней до смерти Сукхбир в складчину с Сучетом Тага купил буйволицу. Когда она отелится, мы рассчитывали заработать на продаже теленка. Мы с братом заботились о ней. А после полудня в мои обязанности входило пасти свиней. Свиньи были неотъемлемой частью нашей действительности. В свадебных церемониях, в тяжелой болезни, в жизни и смерти – свиньи играли важную роль во всей нашей жизни. Даже обряд поклонения божеству не считался полноценным без участия в нем свиней. Пасущиеся во дворе свиньи не ассоциировались у нас с грязью, скорее даже они символизировали благосостояние в обществе, и такое отношение к свиньям сохранилось в нашей общине и по сей день. Конечно, образованные люди (а их было меньшинство) открещивались от этих обычаев. И причиной тому было не прогрессивное мышление, а комплекс неполноценности, который особенно явственно проявлялся у образованных людей под давлением общества.

Однажды я возвращался домой после выпаса свиней. По пути я встретил Сукхана Сингха. Он остановился и спросил меня: «Почему ты перестал приходить в школу. Ты не будешь продолжать учиться?». Я отрицательно покачал головой. Он долго говорил о новой обстановке в школе и рассказал мне, что если раньше ученики в начальной школе сидели на циновках, теперь в классах стоят парты и стулья. Учителя стали реже бить учеников, и по каждому предмету теперь отдельный учитель.

Когда я вернулся домой, на душе стало грустно. Я пребывал в отчаянии из-за того, что не мог ходить в школу. У меня перед глазами то и дело всплывало величественное здание Интер Колледжа.

Придя домой, я сказал матери: «Мама, я должен ходить в школу», – и заплакал. Мать, глядя в мои наполненные слезами глаза, тоже расплакалась. Ее стенания были слышны даже на улице, и соседские женщины, услышав их, собрались вокруг нее. Чем больше они старались утешить ее, тем сильнее она плакала.

Моя невестка, как обычно сидевшая в одиночестве, тоже всхлипывала. После смерти мужа она от всех отстранилась. У нее было украшение – серебряный ножной браслет, который она бережно хранила в своем свадебном наряде.

Пока мать плакала, невестка открыла свою оловянную шкатулку и, достав браслет, вложила его в ее руку и сказала:

– Продай его, чтобы малыш смог поступить.

Этот самоотверженный, продиктованный любовью поступок произвел огромное впечатление на наших соседок. Я же обнял невестку и заплакал. В тот момент на меня нахлынули воспоминания о старшем брате Сукхбире. И сегодня, вспоминая, я испытываю воодушевление.

Отец долго отговаривал невестку отдавать украшение. «Да что ты, не продавай. Я придумаю что-нибудь. Он все равно пойдет в школу. Не беспокойся об этом. Это же единственное украшение, что у тебя осталось. Как мы можем его продать? Оставь его себе».

Однако невестка его и слушать не желала и настояла на своем, вручив браслет матери.

Вайдья Сатьянараян Шарма, местный пурохита[[33]](#footnote-34), наряду со жреческими обязанностями брал в залог украшения, скупал их и давал деньги под проценты. Мать заложила у него браслет, благодаря чему я и смог пойти учиться в шестой класс.

Рам Сингх и Сукхан Сингх оказались в другой группе. В списке класса я значился последним, поэтому сидел позади остальных. Рядом со мной сидел Шраванкумар Шарма. Вообще-то мы учились вместе с первого класса, но сдружились после того, как стали сидеть рядом. Шраванкумар был очень привлекательным юношей. Он выглядел изящным, словно девушка. Между нами никогда не вставал кастовый вопрос. Это был новый для меня опыт. Рам Сингх и Сукхан Сингх тоже были моими друзьям, но при этом Сукхан даже ни разу не был в моем доме. А к Шраванкумару я приходил часто, мы садились рядом и готовили уроки. Позднее мы продолжали дружить семьями. Сейчас его старший сын Раджниш с большим уважением относится ко мне и к моей жене.

Возможно, Сукхан Сингх не был так уверен в своем положении, как Шраванкумар. В те дни у нас появился еще один друг, его звали Чандрапал Варма, он жил в деревне Мандла и происходил из касты гуджаров[[34]](#footnote-35). Чандрапал постоянно досаждал Шраванкумару – то щипал за щеки, то толкал его. Бывало, он даже прятал книги Шраванкумара. Подобное происходило почти каждый день.

Однажды, когда Шраванкумар выходил из класса, Чандрапал крепко схватил его и укусил за щеку. Весь класс наблюдал за этим, но никто не вступился, наоборот, все от души посмеялись. Шраванкумар расплакался. Чандрапал тоже смеялся. В этот момент сам не понимаю, как мне хватило смелости, я захватил руками шею Чандрапала, который был в два раза выше меня, и повалил его. Чандрапал пытался высвободиться, но я удерживал его. В тот день Чандрапал не сердился на меня, а лишь смеялся. Он даже попросил прощения у Шраванкумара.

После этого случая мы втроем стали хорошими друзьями. Наша дружба была очень крепкой, нам даже казалось, что мы в чем-то дополняем друг друга. После школы мы с Шраванкумаром шли домой не по дороге, а по полям и тропам. Это стало для нас своего рода привычкой.

Дружба с Чандрапалом повлияла на всю мою жизнь. Я был избавлен от насмешек и оскорблений мальчиков из касты тьягов. Мне больше не приходилось стоять у насоса и ждать кого-то для того, чтобы попить воды. В присутствии Чандрапала все говорили, заикаясь от страха. Он мог побить кого угодно. В общем-то, все мальчики-тьяги боялись гуджаров.

Семестровый экзамен в своем классе я сдал лучше всех. Такой результат вселил в меня уверенность. После экзамена я стал старостой класса и теперь сидел уже не позади всех, а впереди. Однако отношение некоторых учителей ко мне оставалось недружелюбным, в их поведении ощущалось пренебрежение и порицание.

Мне не позволяли участвовать в культурных мероприятиях. Я мог лишь стоять в стороне и наблюдать за происходящим. Во время подготовки к ежегодному празднику школы, когда происходила репетиция представления, я мечтал получить в нем хоть какую-нибудь роль. Однако каждый раз я был вынужден стоять за дверью. А вот так называемые потомки богов[[35]](#footnote-36) не могли понять, какую боль мне это доставляет.

Все наши учителя принадлежали к касте тьягов. Из этой же касты происходило и большинство учащихся. Слово тьягов было непререкаемым, никто не мог возразить им.

Во время экзамена нам было запрещено, как всем, пить воду из стакана. Когда кто-то из неприкасаемых испытывал жажду, ему приходилось, сложив ладони, пить воду пригоршнями. Подающий воду человек лил ее на расстоянии, дабы ненароком никто из нас не коснулся руками стакана.

В школе была библиотека, в которой пылились книги. Именно там я впервые в жизни начал читать. К моменту, когда я доучился до восьмого класса, мне уже удалось почитать Шоротчондро[[36]](#footnote-37), Премчанда[[37]](#footnote-38) и Рабиндраната Тагора. Герои Шоротчондро глубоко затронули мое детское сердце. Я просто заболел чтением, и даже слегка отгородился из-за этого от внешнего мира.

Дома в тусклом свете лампы я начал читать романы и рассказы маме. Не могу сосчитать, сколько же раз герои рассказов Шоротчондро заставляли мать и сестру плакать. Возможно, именно с этого времени я стал разбираться в литературе. Я, уроженец семьи безграмотных неприкасаемых, читал своей матери такие произведения, как Сказание об Альхе[[38]](#footnote-39), Рамаяна, Махабхарата, Сурсагар[[39]](#footnote-40), Прем сагар[[40]](#footnote-41), Сукх сагар[[41]](#footnote-42), рассказы Премчанда, истории из Тути-наме[[42]](#footnote-43) и все книги, что мне удавалось найти.

В 1993 году мне пришло приглашение от редактора журнала «Ханс» Раджендры Ядава[[43]](#footnote-44), который организовал программу «Катха-катхан[[44]](#footnote-45)» в рабочих поселениях Дели, и просил меня рассказать свою историю. Первая встреча в рамках этой программы состоялась на Мандир-Марг, у «Вальмики Мандир». Рассказывая о себе, я испытывал невероятные эмоции. В тот день я невольно много вспоминал свою маму. Разве можно было найти способ лучше, чтобы сблизить читателя с литературой?! Неграмотные люди из народа не могли читать. А тот, кто умел читать, не имел возможности купить книги. Программа «Катха-катхан» сближала читателей и писателей.

По мере того, как продолжалось мое обучение, я переставал общаться со своими ровесниками-соседями, которые не учились в школе. Сатпал и Хирам Сингх из поселений бханги тоже начали ходить в школу. И вот уже из 30 семей, живущих в поселениях неприкасаемых, целых три мальчика учились в школе.

После окончания шестого класса Рам Сингх, Сукхан Сингх и я вновь оказались в одной группе. Рам Сингх был самым сообразительным из нас в учебе. Мы с ним стали скаутами. В рамках районных соревнований группы скаутов должны были отправиться в город. Школа предоставила нам униформу – шорты и рубашки цвета хаки. Главный скаут по имени Рамешчанд велел нам постирать и выгладить нашу форму. До этого момента я еще никогда не надевал глаженую одежду. Глядя на накрахмаленную, свежую и чистую одежду мальчиков из касты тьягов, я все время мечтал, что когда-нибудь пойду в школу в такой же. Порой мне доводилось донашивать вещи тьягов. Видя на мне поношенную одежду, ребята высмеивали меня.

Я тщательно постирал свою скаутскую форму. Встал вопрос, как мне ее погладить. Один мой одноклассник был сыном дхоби[[45]](#footnote-46). Я поговорил с ним, и он разрешил зайти вечером к нему домой. Я взял свою форму и пришел к нему. Как только его отец увидел меня, так тут же закричал: «Эй, чухра, чего приперся?» Его сын стоял рядом с ним. Я ответил: «Мне нужно погладить форму».

Он ответил мне прямо: «Мы не стираем одежду чамаров[[46]](#footnote-47) и чухра и, тем более, не гладим ее. Если я поглажу твою форму, тьяги перестанут пользоваться моими услугами и нам будет не на что жить». Такой ответ привел меня в отчаяние. Не сказав ни слова, я развернулся и ушел. На душе было тяжко. Нищету и лишения можно как-то преодолеть, но уйти от кастовых предрассудков практически невозможно.

Одного моего учителя звали Йогендр Тьяги. Он был родом из Кутубапура. Приятный человек, он вел историю и английский язык. Йогендр Тьяги хорошо говорил и интересно преподавал. Я был поражен тем, как на уроках истории он называл нам даты. Чувствовалось, что учитель очень хорошо знал свой предмет. Именно он пробудил во мне интерес к истории, который сохранился и поныне.

Йогендр Тьяги был знаком с моим отцом. Когда учитель виделся с ним, непременно говорил ему: «Чхотан, не мешай сыну учиться».

Несмотря на такое отношение, в классе я испытывал из-за него невероятные мучения. Если я допускал малейшую ошибку, вместо того, чтобы ударить, он хватал меня за рубашку и притягивал к себе с такой силой, что я не мог отвести глаз от ткани, в ужасе, что она вот-вот порвется. Притянув меня к себе, он спрашивал: «Сколько ж ты съел кусков свинины? Небось четверть сера?»

Всякий раз, когда учитель говорил подобные вещи, я тут же начинал плакать. Услышав эти слова учителя, весь класс заливался смехом, а мои глаза наполнялись слезами. Мальчики на этот счет постоянно досаждали мне: «Гляньте-ка, сын чухра ест свинину!» В такие моменты я начинал вспоминать всех тьягов, которые под покровом ночи тайком приходили в поселения бханги и ели свинину. Мне хотелось назвать имена тех людей, которые ночью втайне приходили и ели мясо, а днем изображали из себя праведников, соблюдая правила неприкасаемости.

Одним из таких был Теджа Тага. Многие люди брали у него в долг. Но перед тем, как дать деньги, он всегда требовал принести ему свинину и вино. Теджа очень любил острую пищу, которую готовили в домах бханги. Однажды мой отец тоже занял у него денег. В тот день он предложил ростовщику невыдержанное, молодое вино, а также кусок свинины. Когда Теджа жадно разрывал зубами мясо, его лицо походило на волосатую собачью морду. Красные от опьянения глаза делали его похожим на демона.

Его процентная ставка была настолько высока, что жизни не хватило бы для того, чтобы выплатить ее. Основная сумма долга всегда оставалась неизменной. Большинство жителей в поселениях бханги погрязли в долгах. По этой причине все они не протестовали против совершаемого в отношении них насилия. Эти люди сносили все молча. Почет и уважение не имели для них никакого значения. Им часто приходилось слышать в свой адрес оскорбления и угрозы. Это было в порядке вещей.

# Приложение 2. «Жизнь на месте кремации»

Жизнь на месте кремации

Моя семья и ее демоническое окружение

Невежество передалось мне по наследству. С тех пор, как родился первый человек, мой биологический предок, множество людей появлялось на свет в моем роду, но ни один из их числа не был хоть сколько-нибудь грамотен. Приблизительно две тысячи триста лет назад Менандр[[47]](#footnote-48), прибывший из Древней Греции в Индию, заявил, что простое индийское население не знает письменности, а значит, индийцы не способны читать и писать. Его современники-индийцы никак не опровергали это суждение, однако сегодня наши пандиты в значительной степени не согласны с позицией Менандра. Но правда в том, что то, о чем говорил Менандр, подтверждается на примере миллионов индийцев даже сегодня. Результатом этого векового невежества стало то, что необразованность и порожденные ею предрассудки тяжким бременем легли на плечи моих предков и никому из их потомков до сих пор так и не удалось их сбросить.

Если начинать рассказ с моего деда, то несмотря на то, что его до смерти забили палками, отец считал, что деда убил некий демон. Мой отец был самым младшим из пяти его сыновей. Дома все рассказывали, что дед – его звали Джутхан – каждый вечер отправлялся к небольшому полю у заросшего чащей холма довольно далеко от деревни, и ночь напролет оберегал там урожай гороха от животных. В свете луны на гороховом поле он заметил дикобраза, жадно поглощавшего стручки гороха. Дед набросился на животное с дубинкой. Как только его удар обрушился на дикобраза, тот, приняв свирепый вид, выпустил длинные, колючие иглы и скрылся. Родственники говорили, что то был вовсе не дикобраз, а злой дух того поля. После случившегося дед, напуганный, спешно вернулся домой. История о демонической силе, поселившейся на гороховом поле, разлетелась по всей деревне. Испуганные люди перестали приходить на это место. Все судачили, что демон, во что бы то ни стало, отомстит.

И он отомстил. Однажды когда дед уснул на гумне, демон в облике дикобраза, схватив ту дубинку, с которой дед напал на него, заколотил его до смерти. Я никогда не видел своего деда, поскольку это демоническое убийство произошло за несколько лет до моего рождения. Подробности его сверхъестественной смерти для меня и сегодня остаются тайной. Логичным объяснением случившемуся, вероятно, было бы то, что в деревне наверняка был такой человек, который питал к деду враждебность, и этот человек, должно быть, воспользовавшись историей про демона-дикобраза, убил его. Что бы ни случилось на самом деле, этот случай со злым духом столкнул членов моей семьи в непроглядную пропасть предрассудков. В результате для того, чтобы задобрить этого демона, у нас дома стали совершать ему пуджу[[48]](#footnote-49). К нам в дом стали часто приходить колдуны. Стоило у кого-то из домашних заболеть голове, так сразу совершались знахарские заговоры и обряды. И вот в такой населенной людьми и демонами семье в округе Азамгарх, в деревне Дхарампур 1 июля 1949 г. родился ребенок. И как вы думаете, что мог он получить от них в наследство?

Совершенно очевидно, что с самого детства я оказался под властью невежества и предрассудков. Мою бабушку звали Мусария, и прожила она более ста лет. Морщинистая свисающая кожа на лице и руках подчеркивала ее солидный возраст. Деревенские жители говорили, что бабушка не умирает потому, что ест мясо вороны. В деревне люди верили, что те, кто питается вороньим мясом, живут долго. Может, так оно и есть. Бабушка рассказывала, что мой отец родился в тринадцатый день какой-то половины месяца, и из-за этого он получил имя Тераси. А мою мать звали Дхираджа. Отец был удачливым рыбаком. Он с поразительной легкостью ловил рыбу в любых водных источниках. В этом деле он приобрел просто-таки мифическую славу Рыбьего Бога. Когда бы люди ни собирались ловить рыбу, они просили отца, чтобы он пошел вместе с ними и прикоснулся к воде: тогда рыбы всем достанется вдоволь. Позже мама рассказала мне, что под кровать, на которой она меня родила, отец бросил живую рыбу, пойманную им в пруду нашей деревни. Это было в некотором роде магическое средство, с помощью которого, как он полагал, я так же смогу прославиться, став новым Рыбьим Богом. Вероятно, самые большие надежды, возложенные на меня родителями, заключались в том, чтобы из меня получился искусный рыбак. Да и откуда в семье далитских сельскохозяйственных рабочих могли взяться бо́льшие ожидания? Мама говорила, что и до меня у неё рождались дети, но вырастая, они все умирали. Поэтому, когда родился я, отец, прижав меня к груди, понес в храм Шивы, который назывался Шерпур Кути[[49]](#footnote-50) и был расположен где-то в полутора километрах от деревни. Придя туда, отец склонился перед мудрецом по имени Баба Харихар Дас, прося у него благословения. Баба Харихар Дас был великодушным человеком. Он благословил меня на долгую жизнь и дал мне имя Тулси Рам. Баба Харихар говорил, что Тулси Дас[[50]](#footnote-51) был почитателем Рамы[[51]](#footnote-52). Поэтому, когда мальчик, именуемый Тулси Рамом, подрастёт, он так же будет предан богу Раме. За всеми этими делами отец сам стал ярым почитателем Шивы. Он принес в дом новый фикус и, используя его вместо идола, стал совершать пуджу по вечерам. По субботам он поливал дерево водой, а вечером зажигал светильник. То, с какой интонацией отец говорил, когда обращался к Шиве с молитвой, производило такое впечатление, словно бы он беспрестанно и слёзно жаловался кому-то. Он верил, что по мере того как вырастает фикус, расту и я. Между тем, чем старше я становился, тем крепче были отношения между мной и моей уже совсем старенькой бабушкой.

Когда мне было три года, в деревню пришла эпидемия оспы. Это повлекло за собой губительные последствия для моего здоровья. Я заболел и оказался при смерти. В надежде спасти меня у нас дома стали совершать пуджу местным деревенским божествам. В деревнях в то время для далитов существовали отдельные боги и богини, которым варновые индуисты не поклонялись. В нашей деревне такими божествами являлись Чамария Маи и Дих Баба, их почитали только далиты. Их задабривали, принося в жертву кабанов и козлов. Кроме того им совершали подношения в виде сдобных лепёшек, сладкого риса и другой ритуальной пищи. В чашу с водой добавляли мускатный орех, рис, цветки гвоздичного дерева, и получался сладкий рис *дхар*. Также готовили особый порошок из толченых семян ячменя, называемый *пуджоура*. Статуя Чамария Маи находилась на заросшем чащей холме рядом с тем самым гороховым поле, на котором обитал злой дух. Там же поставили обожжённые в гончарной печи глиняные фигуры слонов и коней. Такие слоны и кони стояли рядом с домами деревенских брахманов на месте Дих Бабы. Как я уже говорил, мои родственники совершали пуджу демону, однако в деревне ему не было отведено определенного места, как в случае с Чамария Маи и Дих Бабой.

В юго-западной стороне, на некотором удалении от нашей деревни находилась еще одна деревня – Даулатабад, рядом с которой на пустынном месте рос старый огромный фикус. По словам родственников, обиженный на нашу семью демон жил именно на этом дереве. Поэтому они приходили туда и совершали для него обряды почитания. В связи с началом эпидемии, люди обращались с молитвой к богине Шитле Маи[[52]](#footnote-53) и совершали ей подношения. Ее храм был расположен примерно в двадцати километрах к северо-западу от деревни, рядом с посёлком Низамабад. Туда раз в год направлялись все далиты, и там приносили богине в жертву поросёнка, а также совершали подношения сдобных лепешек. А чтобы еще больше удовлетворить богиню, в храме устраивались танцы. Такие ритуальные танцы и пения были обычным делом.

Я так тяжело болел оспой, что родные почти потеряли надежду на мое выздоровление. Они не могли прибегнуть ни к чему другому, кроме как молиться вышеупомянутым божествам, а пройти лечение в больнице не представлялось возможным, поскольку из-за сильных предубеждений мои родственники упорно отказывались от применения лекарственных средств. Так или иначе, в то время оспа была неизлечимой болезнью. Близкие воспринимали мой недуг как гнев богини Шитлы Маи.

Из соседней деревни к нам пришёл знахарь, и он произносил некие непонятные мантры, рвал лепестки цветов гвоздичного дерева и таким образом изгонял мою болезнь. Нарвав веток дерева ним, он покрыл листьями все мое тело. Моя бабушка была преданной служительницей Чамария Маи. В пламя от горящего кизяка она лила топленое масло, приговаривая «да здравствует Чамария Маи» и совершала *агийяри[[53]](#footnote-54)*. Бабушка переживала еще больше мамы. После этого кризис болезни миновал, и я стал чувствовать себя лучше. Родные с уверенностью утверждали, что я остался жив благодаря совершенному ими богослужению, для которого помимо молитв, жертвоприношений кабанов и козлов, был принесён в жертву буйвол. Моя жизнь была спасена, и хотя я излечился от оспы, она оставила глубокие рубцы по всему телу. Особенно изуродованным оказалось мое лицо. Оно стало похоже на *акху* - особое решето для отделения от зерна земли и мелких камней, которое делал наш деревенский кузнец. Для этого он вырезал тонкий железный лист, делал из него решето, растачивал резцом множество отверстий в нижней части. Низ с внешней стороны становился шероховат из-за мелких отверстий.

Здесь нельзя не упомянуть о событии, которое оказало на мою жизнь весьма значительное влияние: из-за перенесенной оспы, мой правый глаз навсегда потерял свой цвет. В Индии, в обществе, где преобладают предрассудки, таких людей определяют в разряд «приносящих беды». И я получил туда пропуск уже в возрасте трех лет. Для всех вокруг я сделался дурной приметой.

Помимо меня в деревне были и другие несчастные, чье появление почитали за дурное предзнаменование. Одним из них был брахман по имени Джангу Панде – старик, которому было около восьмидесяти лет. За всю жизнь он ни разу не был женат. Из родственников у него никого не было. Гуляя по вечерам, он часто приходил в поселение далитов. У некоторых семей его приход вызывал беспокойство. Люди велели молодым девушкам оставаться дома. Они верили, что если Джангу Панде взглянет на девушку, ее ждет несчастливая судьба. Может быть, она останется бездетной. В связи с этим вспоминается один случай, который до сих пор вызывает у меня печаль. На манговом дереве рядом с моим домом выросли очень красивые цветы. И как-то раз Джангу Панде, придя в поселение, стал ими любоваться – уж очень они ему нравились. Мои родственники тогда испугались, что раз Джангу Панде посмотрел на них, значит, плодов нам не дождаться. А между тем, позже появились прекрасные плоды. Также в деревне жила старая брахманка, имя которой было никому неизвестно. Все знали ее просто как жену пандита, и была она бездетной вдовой. Люди неохотно смотрели на нее. В деревне все говорили, что если тебе встретится жена пандита, ты непременно потерпишь неудачу в каком-то деле. Когда кто-то уходил с работы и встречал на пути Джангу Панде, то по возвращении домой проводил немало времени за очищением себя от его дурной ауры, и только потом уже мог вновь идти работать. Из-за веры в то, что Джангу Панде и жена пандита приносят неудачу, их сторонились и остерегались, несмотря на то, что оба вели себя с чрезвычайной вежливостью. Мне было три года, когда я стал таким же, как они, а самой независимой Индии на тот момент было уже пять лет, приближался к своей последней декаде 1952-й год. Постепенно царившая в деревне обстановка и постоянное демоническое окружение начали влиять на мою психику.

Мой отец был младше своих братьев. Мы все жили одной большой семьей, в которой насчитывалось около 50 человек. Брат отца – третий по старшинству из пяти – был мужчиной вспыльчивым и жестоким. Любой человек мог услышать от него в свой адрес самую грязную брань без всякой причины. Двое его сыновей были в точности такими же. Они все время обзывали меня одноглазым. Другие домочадцы тоже порой так меня называли, и никто не запрещал им так говорить. Мама сильно расстраивалась из-за этого, но даже она ничего не говорила, опасаясь неприятностей от этих жестоких людей.

Мои отношения с бабушкой крепли с каждым днем. Я был самым младшим во всей нашей большой семье. По вечерам бабушка укладывала меня рядом с собой и, поглаживая меня по лицу, как всегда произносила молитву Чамария Маи. По мере того, как я подрастал, усиливалось и всеобщее презрение ко мне из-за моего глаза. Особенно сильно это ощущалось в кругу семьи. Позднее, когда я достиг более разумного возраста, бабушка мне объяснила, что до моей болезни, все в доме прямо-таки соперничали за право взять меня на руки и поиграть со мной, самым младшим членом семьи, но после того, как случилась эпидемия, все изменилось.

Того жестокого и вспыльчивого брата моего отца звали Наггар. Если дома его что-то выводило из себя, он тотчас же объявлял голодовку. Однажды он прямо как Ганди[[54]](#footnote-55) решил продолжать голодовку до смерти. Когда кто-то из семьи приходил к нему и предлагал тарелку с едой или кувшин воды, он буквально промокал от обрушившегося потока брани. Наггар опрокидывал тарелки и разбивал вдребезги кувшины с водой. Со временем почти у всех в деревне латунные и бронзовые тарелки и кувшины оказались повреждены или разбиты. При каждом своем приступе гнева он разбивал, по меньшей мере, одну тарелку. Из-за него много посуды пришло в негодность. Все домашние испытывали страх перед ним. Оба его сына определенно унаследовали его жестокий нрав. Порой они, будучи в хорошем настроении, подзывали меня к себе, прикрывали рукой мой здоровый глаз и, показывая пальцы, просили сосчитать. В таком положении я был вынужден смотреть и подсчитывать пальцы своим обесцвеченным глазом, что приводило их в восторг. С довольными лицами они хвалили меня и говорили: «Ловко ты управился, одноглазый». А я и сам был этому очень рад. Но став постарше, я понял, что когда после удачного подсчёта пальцев я радовался и воображал себя великим математиком, в действительности надо мной попросту смеялись, и они играли со мной в эту игру только ради собственного удовольствия и увеселения. Постепенно она мне разонравилась. Я мучительно страдал, но не осмеливался отказаться от участия в их забаве. Так продолжалось еще долгое время. Сейчас я могу утверждать с уверенностью, что унижение от игры с подсчетом пальцев стало первой в моей жизни душевной мукой. Боль и угнетение из-за своего внешнего вида я испытывал и позже. Мое детство было омрачено этими страданиями, и уже в раннем возрасте я стал очень чувствительным и ранимым.

Мои дед и прадед выполняли тяжелую работу на полях деревенских брахманов-заминдаров[[55]](#footnote-56). Эти заминдары распределили между ними участки своей земли для пахоты. Другие далиты из деревни также были пахарями на их полях. Это было нашей традиционной наследственной обязанностью. В моей семье четверо братьев отца не пахали поля, поскольку их старшие сыновья работали в угольных шахтах в Асансоле, на джутовых фабриках и заводах по переработке железа в Калькутте. Но у моего отца не было возможности избежать работы в поле. Он часто говорил, что если откажется работать, это будет таким же тяжким грехом, как убийство брахмана[[56]](#footnote-57). Будучи абсолютно ослепленным верой в дхарму[[57]](#footnote-58), он считал пахоту своей наследственной обязанностью и священным долгом. Мать также работала вместе с ним. Наша большая семья больше всего походила на музей, в котором были выставлены совершенно непохожие друг на друга люди, живущие совершенно по-разному. Самого старшего из братьев отца звали Соммар. Чамары[[58]](#footnote-59) из двенадцати деревень избрали его старостой. В Индии с давних пор в некоторых областях на востоке Уттар Прадеш у чамаров еще до обретения независимости существовал свой традиционный совещательный орган – Панчаят – единый для двенадцати деревень. В нем один человек единогласно избирался на должность старосты. Традиционно староста получал право исполнять обязанности судьи. Чамары из двенадцати деревень приходили к старосте для разрешения споров. Затем созывался панчаят, на котором после тщательного разбирательства принималось окончательное решение по вопросу, которое сразу же признавалось остальными как единственно верное.

Из числа вопросов, которые выставлялись на рассмотрение перед старостой, по двум были приняты необычные решения. Один вопрос был связан со случившейся в деревне сексуальной связью и беременностью незамужней девушки, а во втором случае обсуждался вопрос употребления в пищу неким чамаром мяса мертвого животного (коровы, вола или буйволицы). Со вторым вопросом связан один любопытный факт. До обретения независимости все чамары в округе ели мясо мертвых коров, волов и буйволиц. Моя старенькая бабушка, укладывая меня спать, часто рассказывала мне интересные и удивительные истории из своей молодости. Если брать в расчет ее столетний возраст, события из этих воспоминаний, должно быть, приходились на1860-е или 70-е годы. Я слушал ее истории очень внимательно. Она вспоминала, как, оказавшись после свадьбы в нашей деревне, увидела, что когда умирали корова, буйволица или вол, их уносили в лес неподалеку, снимали с них кожу, топорами и секачами разрубали и отрезали мясо, и потом все далиты несли его к себе домой в бамбуковых корзинках. Мясо чаще резалось женщинами. Бабушка говорила, что когда с мертвого животного мужчина чамар начинал снимать кожу, внезапно и в большом количестве слетались хищные птицы, и прибегали с лаем дюжины собак. И шакалы кружили неподалеку, однако, видя людей и собак, они не приближались. В дележе добычи с женщинами ожесточенно соперничали находившиеся там собаки и птицы. Бабушке тоже доводилось участвовать в подобном действе. По необходимости некоторые мясные части она готовила сразу, но большую часть сырого мяса в течение нескольких дней она сушила на жарком солнце. Когда оно было полностью высушено, его клали в глиняный горшок. Таким образом люди запасались мясом, и, когда еды не хватало, семья готовила его и могла прокормиться. Мясо мертвого скота называли *дангар[[59]](#footnote-60)*.

После обретения независимости чамары провели кампанию с целью запрета дангара, которая оказалась весьма успешной. Если мне не изменяет память, изначально эту кампанию запустил господин Амбедкар[[60]](#footnote-61), но в наших деревнях о нем никто не слышал, а вот Джагдживан Рам[[61]](#footnote-62) был довольно популярен. Не смотря на успех кампании, в некоторых деревнях тайком продолжали есть дангар. Если таких людей ловили, их дальнейшую судьбу решал староста. На должность старосты еще до обретения независимости был выбран мой старший дядя Соммар. Он обладал острым умом, поэтому прослужил на этом посту до конца жизни. Его слова имели вес, и ему удавалось оставаться беспристрастным. По этой причине в деревнях ему никогда не возражали. Когда возникал какой-то вопрос, требовавший созыва панчаята, члены совета собирались на платформе у колодца перед нашим домом. В панчаят входили представители всех двенадцати деревень, поэтому у дома собиралась огромная толпа. Когда все были в сборе, усаживались и принимались за курение хукки с коноплей. Из моей семьи десять человек были большими охотниками до конопли. Вечером все курили, а мне раз от раза приходилось делать большой узел из соломенного фитиля и поджигать его. Когда он становился красным, я должен был подносить пылающий огонь к чашечке курительной трубки, заполненной коноплей. Где-то с пяти лет я занимался этим делом, и это стало моей полноценной обязанностью. Я ненавидел эту работу, но был вынужден ее выполнять. Больше всего я терпеть не мог, когда задыхался от дыма. Когда я стал постарше, мое неприятие переросло в аллергию. Исполнение этой обязанности, предполагающей поджигание фитиля в дни созыва совета, занимало много времени. Поэтому до самого конца панчаята я был вынужден слушать то, что они обсуждали и видеть все, чем они занимались.

Как я уже говорил ранее, по двум вопросам, связанным с беременностью незамужней девушки и мясом мертвого животного, панчаятом были приняты очень необычные решения. В первом случае семью девушки объявили исключенной из касты. Это означало, что все ее члены изгонялись из общины, с ними полностью прерывались отношения, и они исключались из системы двенадцати деревень. Никто отныне не мог иметь никаких дел с этой семьей. Провозглашение кого-либо исключенным из общины происходило в очень своеобразной манере. В деревнях часто в каком-нибудь доме устраивался пир по случаю свадьбы. И вот на такой пир приглашался человек, объявленный панчаятом изгнанным из касты. Когда он садился в ряд вместе со всеми остальными, ему, как и другим, на подносе подавали еду. Но как только он брал ее и подносил ко рту, другой человек хватал его за руку. Затем все люди говорили, что отныне он исключен из их общины, поэтому он не может есть еду со всеми. После этого он, униженный и опозоренный, возвращался к себе домой. Таким образом происходило его изгнание и начинался бойкот. Позднее, когда изгнанный из общины человек изъявлял желание вернуться, он обращался с просьбой об этом к совету двенадцати деревень. Вновь созывался панчаят, и в качестве искупления определялся день, когда он будет угощать всех жителей деревни рисом и свининой.

В случае если в результате противозаконного сексуального контакта девушка забеременела, деревенские женщины, опытные по части беременности и родов, устраивали ей выкидыш, сильно надавив на живот. Затем в назначенный день, ко времени, когда членам панчаята подавались угощения, с позволения старосты девушку окропляли священной водой Ганга, и она объявлялась очистившейся. Для того, чтобы проступок девушки был прощен, члены ее семьи обращались к присутствовавшим на пиру членам панчаята. Все они вместе громко произносили «Да дарует Рама ей свое благословение» и говорили, что семье даровано прощение. После этого их принимали обратно в общину.

Для тех, кто ел мясо мертвых животных, устанавливалось такое же наказание. Чтобы разрешать небольшие споры, провинившегося в качестве меры наказания просили предоставить в распоряжение деревенскому сообществу большое покрывало, а также медные и бронзовые чаны для приготовления еды, используемые по случаю свадьбы или какого-то другого подобного события. Эти вещи хранились в доме старосты или у кого-то еще, и когда появлялся повод, любой человек мог ими воспользоваться. Когда празднество завершалось, их возвращали назад. В 1950-е годы среди далитов панчаяты пользовались авторитетом, но уже в 1960-х годах эти традиции постепенно исчезали. В наши дни не осталось ни старост, ни подобных панчаятов.

Второго по старшинству брата отца звали Мунессар, а третьего Гуссаил Наггар. Они оба были духовными наставниками известной религиозной школы «Шивнараян Пантх[[62]](#footnote-63)». У них были последователи в самых разных и далеких деревнях. По чистой случайности в нашей деревне ни один из их учеников не жил. Дядя Мунессар работал на джутовой фабрике в Калькутте, поэтому там тоже встречалось много последователей учения, которые сами были родом из Уттар Прадеш. Ученики «Шивнараян Пантх» при встрече со своими наставниками приветствовали их в весьма необычной манере. Сначала они повязывали тюрбан на голову, а затем, согнув колени, садились на корточки перед гуру. Потом они протягивали к ногам учителя сложенные вместе руки. В йогической позе, поворачивая голову влево и вправо, они склонялись к его ногам и громко произносили: «Приветствую, господин». Когда гуру приходили в дом к ученикам, те омывали их ноги в тазу, и потом выпивали эту грязную воду. У нас дома по традиции учения «Шивнараян Пантх» три раза в год отмечались праздники, на которых в большом количестве присутствовали его последователи. Этими тремя праздниками были Холи[[63]](#footnote-64), Дивали[[64]](#footnote-65) и Кришна-джанмаштами[[65]](#footnote-66). В эти праздничные дни мы проводили ритуал, который назывался *«gādī lagānā[[66]](#footnote-67)»*. Ставили маленькую табуретку похожую на деревянный столик. На нее стелили ткань и помещали имеющееся в доме подходящее изображение божества в стеклянной рамке. Зажигали и ставили вокруг множество ароматических палочек. Хотя в моей семье все были безграмотными, у нас в доме имелась рукопись, написанная на множестве языков на красной ткани, и она называлась «Сказание». Никто не мог дотрагиваться до нее. Это таинственное Сказание также клали на табуретку. Все это и называлось *«gādī lagānā»*.

Вокруг столика, должным образом настроившись, усаживались гуру и их ученики. Затем под барабаны, бубны и другие музыкальные инструменты они всю ночь пели гимны Шивнараяне. Также время от времени звучали бхаджаны Кабира. На большой сковороде готовили в обильном количестве прасад, смешивая молоко, топленое масло, манную крупу, патоку, изюм и другие ингредиенты, и он раздавался уже к концу ритуала. В отличие от индуистов, после того, как последователь Шивнараяны умирал, его труп не сжигали, а хоронили, как это делалось у мусульман. Мертвые тела некоторых погружали в Ганг. Одним из важных моментов погребального обряда было то, что когда наступало время отнести труп на кладбище, участники похоронной процессии пели гимны под аккомпанемент барабанов и колокольчиков. На пути к кладбищу пять раз труп полагалось класть на землю и петь особенный бхаджан, который назывался «Мотылек». К моменту погребения темп пения и музыки увеличивался. На третий день после смерти все участвовавшие в погребальном обряде собирались в доме умершего, ели жареное зерно пшеницы и пили прохладительные напитки. Блюдо из пшеничных зерен иначе называлось бахури*.* С ним связан один интересный факт: когда далитские женщины ссорились, они проклинали детей, отцов и мужей друг друга и говорили: «Чтоб тебе одним бахури питаться!» - что считалось очень дурным делом. Очевидно, что это проклятие означало пожелание смерти родственникам противника в споре. Позднее, на тринадцатый день после смерти, устраивали большой поминальный обед. Главной особенностью религиозного учения «Шивнараян Пантх» является тот факт, что сам его основатель Шивнараян родился в округе Балия штата Уттар-Прадеш и был кшатрием, но его последователями становились исключительно далиты. Почему это учение получило распространение лишь среди далитов, - настоящая загадка. Людей, ставших последователями «Шивнараян Пантх» называли *гурумукх*, теми, кто внемлет наставлениям учителя.

Четвертого по старшинству брата отца звали Муннар. По сравнению с остальными братьями он был абсолютно разносторонним человеком. Благодаря этой особенности он стал главным в нашей семье. Он вёл отчетность по всему, что в доме было из имущества. Дядя Муннар верил в демонов. Он, как и бабушка, был почитателем Чамария Маи. Раз в году, в летний сезон далиты со всей деревни собирались и вместе совершали *пуджейю* (малую пуджу) Чамария Маи и Дих Бабе. Эта малая пуджа отличалась от обычного обряда поклонения в индуизме.

Каждый год дядя Муннар играл руководящую роль в проведении малой пуджи. Он собирал взносы для проведения богослужения со всех жителей деревни. Вместо того, чтобы спать, ночью люди собирались на поле за пределами деревни, в огромных чанах готовили сладкий рис, и по такому случаю в деревню обязательно приглашался колдун или знаток тантр. Он рвал лепестки цветов гвоздичного дерева, перечислял имена различных богинь, и то ли икая, то ли всхлипывая, производил своеобразные звуки. Этот процесс проходил часами в ночной тишине. Рядом с чанами, в которых находился сладкий рис, устанавливали флажки из красной ткани. Неподалеку лежала большая круглая тыква. Внутри она вся была красного цвета. Когда ее разрезали, казалось, будто все залито кровью. После завершения ритуала по команде дяди Муннара люди уносили на плечах чаны с рисом и забирали флажки. Дядя шел впереди всех остальных, держа тыкву в руках, громче всех кричал «да здравствует Чамария Маи и Дих Баба» и с этими криками добирался до соседней деревни, точнее до места пересечения двух дорог. Там сначала разбивали тыкву на куски, бросив ее на землю, а затем опрокидывали чаны с рисом и вбивали флажки. После этого люди молча возвращались домой. В малой пудже разломанная на куски тыква, вероятно, символизировала человеческую жертву. У жителей деревни была непоколебимая вера в то, что после совершения малой пуджи в грядущем году в деревне не случится болезней и других несчастий.

На другой день малой пуджи все люди из далитского поселения собирались вместе и покупали крупного борова для жертвоприношения. Процесс покупки был весьма занимательным. Свиней разводили далеко в других деревнях. Обычно этим занимались члены касты паси, которых в нашей деревне не было. В некоторых окрестных деревнях жили пара-тройка человек этой касты. Животных они содержали в специальном месте. Для его обустройства вырывалась яма четырехугольной формы, от 10 до 15 футов в длину и ширину, глубиной в два фута. Сбоку ставили перегородку высотой 4-5 футов, а сверху устанавливалась своего рода конура из листьев сахарного тростника. Вход в нее был очень узким, внутреннее пространство представляло собой крохотную комнатку. Это тесное жилище называлось *кхобхар*, и в нем могло находиться 15-20 животных. В ночное время боровы заходили в *кхобхар* или бродили повсюду в поисках пищи. Покупатели выбирали подходящего борова и должны были сами его поймать. Когда определялись с ценой, покупателям приходилось хорошенько постараться, чтобы изловить борова. Бывало, что тот бегал несколько часов, и погоня длилась довольно долго. В конце концов, борова окружали, ловили и усмиряли.

Пойманному борову связывали ноги толстой веревкой. Затем, подвесив его на бамбуковую жердь, двое мужчин, взявшись спереди и сзади, словно водоносы с носилками, поднимали борова и относили в деревню. Это напоминало практикуемый варновыми индуистами ритуал, когда девушки после свадьбы отправлялись в дом тестя, сидя в паланкине, который родственники несли с плачем и песнями. Вместо песен в нашем ритуале визжали боровы, связанные и подвешенные вниз головой на жердь. Способ убийства при жертвоприношении был весьма жестоким. Повалив животное, четыре человека прижимали его к земле жердями, еще один брал очень острую пику порядка двух футов в длину и вонзал ее ему в брюхо. Когда пика входила в борова, тот издавал громкий визг. Пронзительные звуки разносились на несколько миль вокруг. Вместе с визгом животного раздавался победный клич, обращенный к Чамария Маи и Дих Бабе. Когда боров был уже мертв, пику вытаскивали из него, а в глубокую рану втыкалась крупная ветвь кустарника каянуса, чтобы приостановить кровотечение. После того, как у мертвого животного удаляли шерсть, поджигался лист гвоздичного дерева, и кожу борова хорошенько обжигали, чтобы уничтожить все волоски. Затем от туши отрезали кусок мяса вместе с хвостом. Эту часть преподносили моему дяде – старосте двенадцати деревень. Всегда, когда умирал боров, в результате жертвоприношения или по какой-нибудь другой причине, у него отделяли хвостовую часть и передавали дяде, а значит, она доставалась нашей семье бесплатно. Все другие семьи по возможности покупали за деньги оставшиеся мясные части. Задняя часть вместе с хвостом всегда предназначалась дяде, что подчеркивало его авторитет и положение в двенадцати деревнях. Такая традиция просуществовала вплоть до его смерти.

Вот почему я говорю, что наша семья, такая большая и разносторонняя, представляла собой своего рода музей, в котором можно было встретить демонов и злых духов, богов и богинь, богатство и бедность, предзнаменования и дурные приметы, уважение и презрение, справедливость и несправедливость, правду и ложь, зависть и ненависть, счастье и несчастье и многое другое, но чего там никогда не было, так это образования.

И вот в то время для многовековой истории нашей семьи произошло эпохальное событие. На тот момент мне было пять лет. Шел 1954-й год. Члены нашей семьи, работавшие на заводах и фабриках в Асансоле и Калькутте, время от времени присылали открытки и письма. В далитском поселении никто не умел ни читать, ни писать. Только брахманы в деревне владели грамотой. Но они придумывали какие-нибудь отговорки или всячески оскорбляли далитов перед тем, как читать им их письма. Мои родственники устали от этого, и их благосклонный взгляд упал на меня, самого младшего ребенка в семье. В результате меня решили отправить в общую начальную школу, расположенную рядом с уже упомянутым ранее храмом Шивы, чтобы я научился читать эти письма.

1. Законы Ману (II в. до н.э. – II в. н.э.) – памятник древнеиндийской словесности, сборник религиозно-моральных наставлений, составление которого индийская традиция приписывает легендарному прародителю человечества – Ману. [↑](#footnote-ref-2)
2. Ижава - виноделы (Южная Индия). [↑](#footnote-ref-3)
3. Махары – каста уборщиков. [↑](#footnote-ref-4)
4. Вальмики – предполагаемый автор «Рамаяны». Считается, что он не был «чистым» индуистом, а скорее принадлежал к неприкасаемой касте. [↑](#footnote-ref-5)
5. Равидас (1450-1520) – поэт бхакти, неприкасаемый по рождению. [↑](#footnote-ref-6)
6. Бхакти – понятие в индуизме, используемое для обозначения эмоциональной привязанности и любви между преданным (бхактом) и Богом в различных формах. Бхакти (XV – середина XVII вв.) – религиозно-реформаторское учение. [↑](#footnote-ref-7)
7. Джаты – земледельческая каста на северо-западе Индии. [↑](#footnote-ref-8)
8. Чухра – каста мусорщиков. [↑](#footnote-ref-9)
9. Шоротчондро Чоттопаддхай (1876-1938) - индийский писатель. [↑](#footnote-ref-10)
10. Премчанд (1880-1936) – индийский писатель. [↑](#footnote-ref-11)
11. Бханги – каста мусорщиков. [↑](#footnote-ref-12)
12. Дурга (санскр. durgā «неприступная») - богиня-воительница, супруга Шивы. [↑](#footnote-ref-13)
13. Заминдар – землевладелец. [↑](#footnote-ref-14)
14. Бхагат – колдун, изгоняющий злых духов. [↑](#footnote-ref-15)
15. Заминдар – землевладелец. [↑](#footnote-ref-16)
16. Тага (то же, что и тьяги) – индийская каста. Сами ее представители считают себя брахманами, потерявшими высокий статус из-за отказа от своих традиционных функций священнослужителей в пользу занятия сельским хозяйством. [↑](#footnote-ref-17)
17. Джулаха – каста ткачей. [↑](#footnote-ref-18)
18. Существует три классических ветви буддизма – хинаяна, махаяна и ваджраяна. К ним Амбедкар добавил четвертую ветвь – наваяну. [↑](#footnote-ref-19)
19. Убийство брахмана (санскр. brahma-vadha) расценивалось в индуистской традиции как тягчайшее преступление. [↑](#footnote-ref-20)
20. Кути (санскр. kuṭī) – обитель отшельника. [↑](#footnote-ref-21)
21. Тага (то же, что и тьяги) – индийская каста. Сами ее представители считают себя брахманами, потерявшими высокий статус из-за отказа от своих традиционных функций священнослужителей в пользу занятия сельским хозяйством. [↑](#footnote-ref-22)
22. Джулаха – каста ткачей. [↑](#footnote-ref-23)
23. Чухра – каста уборщиков, дворников. [↑](#footnote-ref-24)
24. Джхинвар – каста водоносов. [↑](#footnote-ref-25)
25. Мусульмане-тьяги – бывшие представители индуистской касты тьяги, которые перешли в ислам. Встречаются на севере Индии и в Пакистане. [↑](#footnote-ref-26)
26. Сахиб (араб. «господин») – вежливое обращение. [↑](#footnote-ref-27)
27. Мунши (араб. «учитель языков») – форма обращения к образованному человеку. [↑](#footnote-ref-28)
28. Дрона – герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата», наставник Пандавов и Кауравов в воинском искусстве. [↑](#footnote-ref-29)
29. Ученик Дроны Экалавья отдал своему учителю большой палец правой руки в качестве гурудакшины, подношения за обучение. [↑](#footnote-ref-30)
30. Чаудхари – староста. [↑](#footnote-ref-31)
31. Дурга (санскр. durgā «неприступная») - богиня-воительница, супруга Шивы. [↑](#footnote-ref-32)
32. Рабиндранат Тагор (1861-1941) – индийский поэт и писатель. [↑](#footnote-ref-33)
33. Пурохита – жрец. [↑](#footnote-ref-34)
34. Гуджар – землевладелец. [↑](#footnote-ref-35)
35. Брахманы – потомки Брахмы. [↑](#footnote-ref-36)
36. Шоротчондро Чоттопаддхай (1876-1938) – индийский писатель. [↑](#footnote-ref-37)
37. Премчанд (1880-1936) – индийский писатель. [↑](#footnote-ref-38)
38. Сказание об Альхе – народная раджастханская поэма, посвященная подвигам военачальников Альхи и Удала. [↑](#footnote-ref-39)
39. Сурсагар («Океан поэзии Сурдаса») – поэма средневекового поэта Сурдаса. [↑](#footnote-ref-40)
40. Прем сагар («Океан любви») – произведение Лаллу джи Лала. Повествует о детстве и юности Кришны, одного из воплощений бога Вишну. [↑](#footnote-ref-41)
41. Сукх сагар - вольный перевод Бхагавата-пураны, выполненный Садасукхлалом Ниязом на кхари-боли. [↑](#footnote-ref-42)
42. Тути-наме или Книга попугая – сборник рассказов. [↑](#footnote-ref-43)
43. Раджендра Ядав (1929-2013) – индийский писатель. [↑](#footnote-ref-44)
44. Катха-катхан (пер. с хинди) – рассказ, пересказ. [↑](#footnote-ref-45)
45. Дхоби – прачка. [↑](#footnote-ref-46)
46. Чамары – каста кожевников. [↑](#footnote-ref-47)
47. Менандр – индо-греческий царь (165-130 гг. до н. э.) [↑](#footnote-ref-48)
48. Пуджа (санскр. pūjā «поклонение») – религиозный обряд в индуизме. [↑](#footnote-ref-49)
49. Кути (санскр. kuṭī) – обитель отшельника. [↑](#footnote-ref-50)
50. Тулси Дас (1532-1623) – выдающийся поэт-бхакт. Самое значительное его произведение – поэма «Рамачаритаманас» (Rāmacaritamānas – «Море подвигов Рамы»). [↑](#footnote-ref-51)
51. Рама – легендарный царь Айодхьи, аватара бога Вишну, главный герой эпической поэмы «Рамаяна». [↑](#footnote-ref-52)
52. Шитла (Шитала) – богиня, обладающая целительной силой. В сельских районах Индии считается одним из воплощений богини Дурги. [↑](#footnote-ref-53)
53. Агийяри (agiyāri) – полный аналог индуистского ритуала аgnihotra («жертвоприношение огню»). [↑](#footnote-ref-54)
54. Мохандас Карамчанд Ганди (1869-1948) – политический и общественный деятель, идеолог движения за независимость Индии от Великобритании. [↑](#footnote-ref-55)
55. Заминдар – землевладелец. [↑](#footnote-ref-56)
56. Убийство брахмана (санскр. brahma-vadha) расценивалось в индуистской традиции как тягчайшее преступление. [↑](#footnote-ref-57)
57. Дхарма (санскр. dharma «закон», «долг», «справедливость») – религиозно-философское понятие, может пониматься как совокупность норм и правил. Регулирует права и обязанности человека в индийском обществе. [↑](#footnote-ref-58)
58. Чамары – каста кожевников. [↑](#footnote-ref-59)
59. Дангар (daṅgar «павшее животное»). [↑](#footnote-ref-60)
60. Бхимрао Рамджи Амбедкар (1891-1956) – политический и общественный деятель, «отец» индийской Конституции, лидер неприкасаемых. [↑](#footnote-ref-61)
61. Джагдживан Рам (1908-1986) – социальный реформатор и государственный деятель, занимавший должность заместителя премьер-министра Индии (1977-1979). Родился в неприкасаемой касте. [↑](#footnote-ref-62)
62. Шивнараян Пантх – религиозная секта, сформировавшаяся в 18 веке. [↑](#footnote-ref-63)
63. Холи – индуистский праздник наступления весны. [↑](#footnote-ref-64)
64. Дивали – основной индийский и индуистский праздник, «фестиваль огней». [↑](#footnote-ref-65)
65. Кришна-джанмаштами – день рождения Кришны. [↑](#footnote-ref-66)
66. Gādī lagānā – подготовка к свадьбе. Любой из перечисленных индуистских праздников далиты, именуя подготовкой к свадьбе, делают личным торжеством. Таким образом они тоже могут принять участие в этих праздниках [↑](#footnote-ref-67)