

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Е.Н. Успенская

О ЗНАЧЕНИИ РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В КАСТОВОМ ОБЩЕСТВЕ

Кастовый строй индийского общества соответствует мировоззренческим основам индийской культуры, формировался и функционирует под влиянием идеологии брахманизма-индуизма, этические императивы которого объективно направлены на консервацию и воспроизводство архетипических форм социального взаимодействия и общественного сознания. В индийском традиционном обществе практикуется сегрегационно-комплиментарный способ социального взаимодействия между общинно-клановыми структурами, в ряду которых высшей является *джати* (санскр. «рождение, происхождение, порода»). Традиционная организация *джати* складывается на основе родственной самоорганизации, для нее характерны уникально дробное общественное разделение труда и капсуляция составных компонентов, а выстраивание паритетных и иерархических статусных схем является способом взаимодействия между специализированными по своим «жизненным предназначениям» социальными коллективами. Профессия, рабочее место и гарантированная возможность сбыта продуктов труда и услуг, а также завоеванные социальные позиции передаются и наследуются из поколения в поколение в клановых общинах. Родственные связи выступают в кастовом обществе как основа социального структурирования, и именно максимальная категория родственности *джати* (квазиплемя) является базовой функциональной ячейкой кастового общества — в отличие от касты, которая может быть определена как административно введенная в Новое время учетная категория, составленная из нескольких паритетных по статусу профессии *джати*. Чтобы понять, как устроено кастовое общество, антропологи должны изучать не искусственно сформированные касты, а *джати* и ее экзогамные компоненты — во всем их этнокультурном разнообразии.

Кастовое общество в своей представленной в дхармашастрах модификации сложилось к первым векам до н.э., когда в дополнение к первоначальным трем варнам индоариев образовались пограничные категории «четвертая варна *шудра*» и «вневарновые пятые, *аварна*»; варны теперь состояли из множества капсулированных кастоподобных *джати*. Усложнение структуры «варн, состоящих из множества *джати*», отражало процесс абсорбции общинно-клановых структур и племен аборигенов Южной Азии в складывающееся кастовое общество и свидетельствовало о наложении двух социальных систем, соответствовавших ведической и автохтонным доарийским культурам. Антропологические исследования позволяют заметить, что стратификация сообщества индоариев привела к формированию варн — социально-экономических категорий ведического общества, сословно-корпоративных по характеру (жрецы-брахманы, воины и земледельцы), в то время как индийские автохтонные сообщества развивались по типу сегментированных систем. Брахманическое осмысление этой ситуации отражено в социальном наставлении *чатурварнашрама-дхарма* («закон жизни четырех варн и четырех стадий жизни»), имеющем своей целью привитие эталонных брахманических норм в культуру кастовых коллективов. Брахманическая идеология совершенно определенно выделяет основанные на родстве социальные категории как основные и строит регламентацию общественного быта на четком понимании роли самой *джати*, а также ее компонентов и комплексов *джати* в общественной и экономической жизни. Для них предназначены практические варианты вероучения и культовой практики, которые осмысляются через понятие *свадхарма*. Однако «о небрахманских *джати* дхармашастры не говорят, так же как не говорят ни о каком из небрахманских экзогамных кланов и линиджей — без сомнения, потому, что те сами о себе позаботятся в соответствии с правилами *джатидхармы* и *куладхармы*, бессмертными проявлениями жизни касты и клана» [Trautmann 1981: 244]. Действительно, благодаря императивным адресным религиозным наставлениям *джатидхарма* и *куладхарма* самобытные добрахманические («природные, врожденные», подлежащие окультуриванию), часто очень архаичные этнокультурные особенности разных *джати* консервируются и сохраняются в течение многих столетий. Это и традиционная хозяйственная специализация, и оригинальные

способы жизнеобеспечения и воспроизводства, и духовные достижения, и язык. Все они оцениваются «по уровню культурности», соизмеряемой с культурой брахманов, и рассматриваются как маркеры социального статуса. Если образ жизни новой *джати* вполне брахманический, то она будет стоять высоко или получит шанс повысить свой статус. Если, с точки зрения брахманов, наблюдаются значительные несообразности природного образа жизни, то это приведет к тому, что статус группы будет невысоким, и контакты с нею будут ограниченными. Характерные для конкретных *джати* брачно-родственные отношения рассматриваются в брахманической традиции как один из главных показателей уровня культурности наряду с языком, способом жизнеобеспечения и степенью вовлеченности в брахманические общинные ритуалы. В этом контексте особенности индоарийской культуры выступают как высококультурные санскритские, все остальные — как изначально «дикие» и неразвитые, частично преодоленные в процессе окультуривания, но все еще хорошо заметные. «Законсервированные во времени» благодаря кастовой традиционности, эти автохтонные несанскритские субстратные основы «проглядывают» из-под брахманических норм и представляют особенный интерес для антропологов.

Сущность категории *джати* может быть понята при функциональном анализе индийской традиционной системы на всех ее уровнях, начиная от связей родства. Но эволюционистская теория касты не предполагает изучения СР и клановых структур, и эта ограниченность обзора во многом сохраняется поныне. Соотношение «кастовой системы» и родственной организации относится к числу самых сложных вопросов в антропологии Индии, вызывающих расхождение по партиям сторонников той или иной точки зрения. Ответы на этот вопрос могут быть разными при разных методологических подходах к исследованию общественных отношений.

В общей теории касты термин и понятие «*джати*» употребляются бессистемно и нечетко. В наиболее терминологически точных работах слово *джати* принимается в качестве индийского эквивалента для английского *subcaste*. Его содержание понятно по морфологическому составу самого английского термина: имеется в виду подразделение касты, чаще — эндогамное. Так, М.К. Кудрявцев объяснял: термин *джати* употребляется чаще всего как название для «начальной, кастовой, точнее вну-

трикастовой, эндогамной общности первого ранга, т.е. уже не делящейся на эндогамные группы и содержащей в себе только экзогамные, а иногда гипергамные подразделения. И чаще всего такая общность будет совпадать с подкастой» [Кудрявцев 1992: 30]. Д. Манделбаум тоже отмечает, что для *джати* характерны эндогамия, более определенные, чем у касты, территориальные границы, большая профессиональная однородность. *Джати* имеет функции в ритуале, по ее каналам налажено самоуправление в кастовой общине. Но на роль основной единицы кастового общества *джати*, по мнению этого исследователя, претендовать не может: «...она подчеркивает только некоторые черты сходства между кастой, племенем, профессиональной группой, сектой и т.д., игнорируя весьма существенные социальные различия между ними. Так, с одной стороны, стирается отличная во многом от кастовой специфика этнических общностей, а с другой — выпадают из поля зрения различия между внутрикастовыми и надкастовыми структурными единицами, и теряется представление о кастовой структуре вообще. Эклектичность порождаемых ею представлений о кастовой системе не позволяет *джати* считаться основой кастового общества» [Mandelbaum 1970: 29–30]. Но, может быть, именно эта «эклектичность», или, более точно, универсальность, *джати* является ее достоинством, если сотни миллионов людей живут по правилам организации *джати* тысячи лет?

В материалах первых переписей населения Индии (по 1931 г. включительно) особенности тысяч каст и десятков, сотен тысяч подкаст-*джати* описаны предельно скрупулезно, с включением всех известных составителям подробностей жизни этих групп, иногда даже нелепых и неправдоподобных. Здесь же помещены фрагменты *джати*-пуран («истории *джати*») в пересказах. Поэтому теперь самые интересные и полные сведения об индийских *джати* можно найти все в тех же словарях каст и племен столетней и более давности. Названия *джати* очень разные: производные от топонимов, по именам предков, по профессиям, производные от прозвищ и сами прозвища, названия, основанные на каком-то социальном обычае, указывающие на религиозные предпочтения. Обобщающих названий для экзогамных подразделений также немало, и в каждом языке они свои. Например, очень качественное в своем роде описание каст и племен Хиндустана, данное М.А. Шеррингом в 1872 г.,

сообщает о *бархаи*, касте плотников, что те имеют семь подкаст, которые «настолько отличаются друг от друга, что не поддерживают прямого тесного общения друг с другом — ни в браке, ни в принятии пищи, ни в курении» [Sherring 1975: 1, XXII].

В науке утвердилось представление, что каста и подкаста различаются в количественном, а не в качественном отношении. Очень характерно в этом смысле разъяснение С.В. Кеткара: «Каждая из этих групп имеет особое название, и несколько таких сравнительно мелких образований группируются вместе под общим именем, в то время как большие группы — не что иное, как подразделения групп еще более крупных, и все они имеют свои названия. Так, мы видим, что есть несколько уровней этих групп. Слова «каста» и «подкаста» относительны в определении. Более крупная группа будет называться кастой, в то время как более мелкая будет называться подкастой — это зависит от размера группы. Но в общем обе группы могут называться кастой. Эти деления и подразделения вводятся на различных принципах. Таким образом 200 млн индустов [речь идет о начале XX в. — *Е.У.*] разделены настолько мелко на нескольких уровнях соподчиненности, что есть касты, брачные контакты которых находятся в пределах не более чем пятнадцати семей» (цит. по: [Hutton 1946: 43]).

М.К. Кудрявцев писал так: «В том случае, когда каста слишком велика [подчеркнуто мною. — *Е.У.*] и широко расселена, ее роль практически выполняет подкаста <...> Проблема состоит в том, считать ли основной статус-группой в кастовой системе касту или ее эндогамное подразделение — *джати*» [Кудрявцев 1992: 27]. В действительности *джати* является оптимальной эндогамной единицей в составе кастовой организации, ее структурной основой, и это никак не связано с относительными размерами кастовых единиц. Кроме того, *джати* является строго функциональной социальной единицей кастового общества. Вместе с тем каждая *джати* обладает этнокультурным своеобразием, которое обусловлено ее природой.

В контексте контакта культур «Запад — Индия» *джати* воспринимается как индийский эквивалент термина «каста». Слово *джати* санскритское, оно есть во всех новоиндийских языках, вошло в дравидские языки (в фонетически измененной форме *чати*), но на Юге чаще употребляется дравидское *кулам*. «Тамильское слово *кулам* означает линию родства или проис-

хождение от общих предков» [Roy 1934: 215]. Оно, в свою очередь, рано вошло в санскрит и практически во все новоиндийские языки в форме *кула* в оригинальном значении «экзогамный клан» и широко употребляется в среде небрахманских каст. Уже это обстоятельство указывает на то, что имело место не просто заимствование терминов, происходило глубокое взаимное проникновение традиций в социальной культуре.

В индийском контексте слово *джати* употребляется всегда с уточняющим определением. Индиец, понимая *джати* как свою главную и прирожденную идентичность, может выразить через это слово с соответствующим эпитетом следующие смыслы:

— какой он религии (и это не обязательно индуизм); эту идентичность он получает по рождению;

— где он живет; место жительства человек практически не меняет от рождения; локальные наименования часто упоминаются в имени *джати*;

— какой у него кастовый статус; он осмысливается как понимание места своей семьи в кастовой общине и через ее роль в ритуале. Это очень информативный комплекс представлений;

— какое у него профессиональное занятие; это он получает по рождению;

— «чьих он будет», из какой семьи происходит.

Джати, таким образом, — главное понятие для индийца в плане самоидентификации. Кроме того, особенность кастового строя состоит в том, что идентичность *джати* как характеристика по статусу рождения определяет социальное положение человека на всю жизнь. Он и женится именно так, как определено его рождением, в своей *джати*. «Каждая каста эндогамна. Как правило, у человека нет родственников за пределами собственной касты, и все его родственники находятся в составе касты. Одна часть касты человека — это его расширенная семейно-родственная группа, а все остальные члены касты — это его возможные родственники. При таком положении дел каста отстаивает многие ценности, реализуемые в семье, и верность обычаям касты можно сравнить с верностью ценностям семьи. Отделить их друг от друга невозможно» [Karve 1965: 55].

Границы каждой *джати* довольно определенны даже в современных условиях, ее внутренние связи постоянно обновляются в брачных контактах, в процессе необходимого определения экзогамных и эндогамных кругов. Все родственники индивидуу-

ма по происхождению или по браку, реальные и потенциальные, входят в его *джати*; сюда относятся и кровные, и номинальные родственники. Человек чувствует ответственность перед ними всеми, и это важный фактор и аргумент в его деятельности; в частности, он старается не нарушать свою *джати-дхарму*, чтобы не навлечь осквернение и потерю статуса остальными «своими», «нашими». На протяжении всей истории формирования и развития кастовой системы это были многочисленные общинно-клановые структуры и племена автохтонов индийского субконтинента и пришлых завоевателей и переселенцев. Со временем к ним добавились также формирующиеся на связях родства квазиплеменные коллективы профессионалов того или иного дела и касты-секты, среди которых даже целибатные организуются по типу *джати*.

«*Джати* характеризуется тремя принципами организации: общностью происхождения (родством и наследованием), территориальной локализацией и общностью культа» [Das 1990: 57]. Традиционные кастовые общности обычно представлены в деревнях и городских кварталах территориальными (локальными) группами, ядро которых составляют линиджи, восходящие каждый к своему предку, реальному и всем известному, память о котором жива. В Северной Индии это, как правило, патрилинейные линиджи, на дравидском Юге нередки матрилинейные линиджи. На индоарийских языках эти локальные кастовые группы называются *кхандан*, *тхок* и т.п. терминами со значением «семья». Д. Манделбаум определяет локальную кастовую группу как «локализованный линидж» и описывает ее как коллектив из нескольких родственных семей, главы которых «мужчины — родные братья, имеющие отдельные домохозяйства, или сыновья родных братьев, или сыновья двоюродных братьев по отцу <...> Все в этих домохозяйствах, включая жен, приемных детей, живущих вместе с родителями жены зятьев — т.е. тех, кто не является кровным родственником, — считаются членами местной кастовой группы, хотя имеют другое происхождение по отцу. Таких родственных семей может быть две–три или двадцать–тридцать» [Mandelbaum 1970: 134]. Связи между родственными семьями очень крепкие; и это не только эмоциональная привязанность родственников — их объединяют совместное выполнение ритуалов жизненного цикла, почитание одних предков и богов; для линиджа характерно тесное сотруд-

ничество в экономическом плане; для занятых в земледелии линиджей это общая земля. Профессия, рабочее место и налаженная сеть потребителей (гарантированная возможность сбыта продуктов труда и услуг), а также достигнутые социальные позиции передаются и наследуются из поколения в поколение именно в этом тесном кругу родственников. Родственные коллективы уровня кулы/готры/клана оказываются расселенными на больших территориях, выходящих за пределы одной деревни [Успенская 2003: 75–84, 100–152].

Семья в разных *джати* выглядит по-разному; это зависит от ее этнических традиций. На Севере это обычно патрилокальная (жена приходит не столько в семью мужа, сколько в семью свёкра) так называемая большая (расширенная) семья (*joint family*), или большесемейная община. Семейные отношения строго упорядочены и скрупулезно организованы традицией и обычным правом. В глубоко санскритизированных общинах два (некоторые дхармашастры считают — три) потомка главы семьи по прямой и два (три) его предка по прямой — это та ортодоксально признанная конфигурация родственных связей, на которую рассчитаны все обряды, и она определяет тип индийской семьи, нормативный для высоких каст. Отец отца — главная фигура в индийской семье. Он главное действующее лицо в ритуалах, которые проводит сам или заказывает у брахмана для своей семьи и предков. Независимо от типа родственных отношений уважение к старшим составляет одну из основ патриархальной идеологии индуистов. Старшие определяют в индийских семьях все предприятия, в том числе занимаются устройством браков для молодых членов семьи.

Женщины патрилинейного клана могут рассчитывать на помощь своих кровных родственников и после замужества. В многодетных индийских семьях мальчики и девочки с раннего возраста привыкают поддерживать особенно близкие дружеские заботливые отношения с ближайшими по возрасту сиблингами. В своей взрослой жизни практически каждый индийский мужчина оказывает всемерную помощь своей любимой сестре и ее детям; на индоарийских языках племянники называют его *мама*. Он поддерживает сестру в сложных обстоятельствах жизни в доме свёкра и принимает неперемное участие в ритуалах как представитель родного линиджа женщины, особенно в организации свадьбы своих племянников. Он не может брать от

своей сестры деньги и даже подарки, но должен предоставлять то, что требуется. Отмечается, что помощь длится до тех пор, «пока сестра жива», что говорит о том, что брат заботится прежде всего о представительнице своего клана, а не о ее детях, относящихся к патрилинейному клану отца.

Патрилинейные линиджи поддерживают отношения со родственниками своих мужчин (*йонисамбандха*, букв. «связанные через лоно»); эти родственники являются неперенными участниками некоторых ритуалов. Но в отношениях с ними имеет место избегание. Так, с родственниками жены человек не общается и не ездит к ним в дом в течение, по крайней мере, 4–5 лет после свадьбы. Со своей стороны и тесть, и его домашние никогда не ездят в дом своего зятя. Объясняется и тот, и другой обычай следующим образом: отец невесты «подарил» свою дочь жениху во время свадьбы, и после этого нельзя налагать новых расходов ни на зятя, ни на тестя. Индийцы даже стесняются говорить с посторонними о своей жене, ее родных и ее деревне. В доме свёкра, в его большой семье, невестка общается только со своими детьми, мужем и женщинами семьи. Из родственников мужа лишь деверь имеет возможность общаться с женой старшего брата, особенно в тех общинах, где практикуется левират. Общение со свёкром и старшим братом мужа совершенно исключено, невестка не открывает лица перед ними и не разговаривает с ними. Современные высокообразованные индийские сторонницы феминистских идей расценивают эту ситуацию как дискриминационную: «Уже в ведическом обществе самыми главными обязанностями женщин были репродукция и продолжение в потомстве линиджа ее мужа, а в особых обстоятельствах — линиджа ее отца¹, и ее сексуальность уже находилась под патриархальным контролем» [Jaiswal 2000: 9–10].

Во многих дравидских семьях преобладают традиции правового доминирования женщин, матрилинейности и матрилокальности. «Как правило, женщина в южноиндийской семье пользуется большим авторитетом, она властна, свободна и самостоятельна в решении немалого круга вопросов; часто бразды правления принадлежат ей <...> В некоторых кастах малаяльцев, каннара и у многих малых дравидских народов социальный и ритуальный статус матери в семье выше, чем статус отца. В тех областях и тех социальных слоях, где сильны матриархальные [так у автора. – Е. У.] пережитки, наибольшим авторитетом и ве-

сом в вопросах воспитания пользуется не отец ребенка, а брат матери². Женщины являются хранительницами традиционных знаний и преданий, связанных с семьей, родом и кастой. Эти знания они передают своим дочерям. Иногда женщины разделяют ответственность со своими мужьями за добывание средств к жизни, заботу о благополучии семьи и ее престиже. Брачные узы для южноиндийской женщины далеко не всегда оказываются тяжелыми и роковыми: разводы здесь во многих случаях официально разрешены, и разведенная может вновь выйти замуж, не преступая при этом этических и законодательных норм» [Альбедиль 1999: 25]. Матрилинейность дравидов и их образ жизни всегда рассматривались брахманами как низший полюс некультурности в вопросах семейно-брачных отношений, противоположный брахманической рафинированности. Это всегда статусный маркер. Кшатрии, например, подчеркнуто отрешиваются от пережитков правового доминирования женщин. А в последнее время эти особенности стали парадоксальным образом возноситься на щит как этнодифференцирующие особенности, как маркеры этнической идентичности дравидов в их националистическом противопоставлении северянам — тем, кто провел санскритизацию. Дравиды считают теперь, что санскритизация увела их с оригинального пути развития, что под влиянием санскритизации и политико-административных мер, направленных на изживание «некультурных» традиций, значительное распространение приобрели внешние проявления социального приоритета мужчин.

В наши дни, особенно в городских условиях, большесемейные общины утрачивают свое влияние: они просто не воспроизводятся во всей полноте как территориально локализованные группы. В этих обстоятельствах нуклеарная семья оказывается хранительницей традиции. А. Бетей пишет так: «Нуклеарные семьи превосходят по численности расширенные во многих вариантах социального окружения. Конечно, верно, что один и тот же человек может жить в обоих типах семьи в течение разных стадий своей жизни. Более того, дедушки-бабушки, дяди, тети, двоюродные братья и сестры продолжают играть важную роль в развитии отдельного человека — или изнутри, или извне семьи, в которой он живет, и это имеет место во всех слоях индийского общества. Современная индийская семья в среде высокообразованных профессионалов, государственных служащих и т.п. — это

не просто реплика традиционной семьи дхармашастр в ее строении, нормах и ценностях. Она имеет свои собственные нормы и ценности, которые не идентичны таковым для нуклеарной семьи на Западе. Несмотря на свою нуклеаризацию, индийская семья остается ориентированной на брак, материнство и отцовство, тесные отношения между сиблингами и вовлеченность в более широкий круг родственных связей» [Béteille 1991: 14–15]. Далее исследователь отмечает, что такая семья выполняет в современном обществе многие «функции линиджа и более широких родственных групп» в вопросах передачи традиции, наследственной профессии и организации брачных контактов своих членов — в доказательство своего «аргумента о замещении касты семьей» [Béteille 1991: 17]. Очень важным в данном контексте является, на мой взгляд, особое упоминание кастовой профессии.

Состав индийских семейно-родственных групп как отдельная тема исследования довольно хорошо проработан и в индийской брахманической науке, и в научной литературе. Существует несколько работ, написанных индийскими специалистами в стилистике антропологии дхармашастр. Составители древнеиндийских законодательных текстов показали себя знатоками разных вариантов обычного права своего времени, а их теоретизирование сохраняет свое значение по сей день. Древние законодательные требования не всегда осуществляются в своем идеальном виде сегодня, но они неизменно оказывают влияние на практикуемые модели отношений: следование дхармашастрам является признаком высокой культуры и сообщает *джати*, соблюдающей идеальные стандарты дхармашастр, высокий статус. Есть несколько специальных работ по индийским СР. Предложены интересные этнографические описания отдельных кастовых общностей. В этой проблематике главные позиции занимают К.М. Кападия, И. Карве, К.С. Матхур, Дж.Д. Берреман, Т.Р. Тротманн, Дж. Парри, А. Мейер, К. Гоу, Т. Мадан.

Т.Р. Тротманн [Trautmann 1981] сумел дать качественный и глубокий сравнительный анализ различных дравидских систем между собой и подойти к пониманию параметров прадравидской СР. Но на сегодняшний день в неиндийской науке торжествует мнение, сформулированное Л. Дюмоном, что касты на Юге «не могут считаться имеющими родственную природу, т.к. среди них есть матри- и патрилинейные» [Dumont 1988: 92 ff]. В этом русле находится, как понятно по взятым выше цита-

там, описание наяров Дж. Путхенкалама, а также исследование К. Фуллера. Размышляя о статусе детей в браках между матрилинейными *наярами* и патрилинейными *намбудури*, этот автор тоже столкнулся с непреодолимой теоретической трудностью: «Каста отличается от родственной группы. Каста — билатеральная группа, и членство ребенка в касте, в противоположность членству в родственных группах, таких как матрилинейная община *теравад*, не может быть определено только одним родителем. Каста, в которой вопрос отцовства полностью игнорируется, — это противоречие в терминах» [Fuller 1976: 45]. В этом затруднении можно предложить такое решение: в *джати* наяров принят матрилинейный счет родства, и поскольку гипергамные отцы детей наярских женщин в их наярскую *джати* не входят, то ребенок наследует *джати* матери и ее брата. Этот матрилинейный обычай известен всем этнографам, в том числе и К. Фуллеру, только он «не вписывается» в общую ориенталистскую теорию касты. Матрилинейная филиация *джати* прекрасно видна по именам наяров: в качестве фамильных выступают названия *джати*, и обязательно упоминаются имена матери, поэтому даже сегодня перед фамилией наяра (наярки) стоят обычно три имени (три инициала).

Когда в 1960 г. вышла книга американского исследователя А. Мейера с программным названием «Каста и родство в Центральной Индии» [Mauey 1970, герг.], она привлекла большое внимание. Сам патриарх индийской этнологии Г.С. Гхурье приветствовал ее появление и подчеркивал, что тема выбрана исключительно актуальная [Ghurye 1969: 220]. Книга, как оказалось, особенно интересна тем, что представляет собой своеобразный «Розеттский камень» индологии (вернее, одну из его сторон). Дело в том, что, когда А. Мейер собирал материал для своей книги в индийской деревне, практически параллельно с ним в соседнем дистрикте, в исторической области Мальва, работал индийский этнолог К. Матхур. Свою книгу «Каста и ритуал в деревне в Мальве» К. Матхур издал в 1964 г. [Mathur 1964]. Так получилось, что существуют две очень разные книги на одну тему, два решения одной задачи, написанные по материалам одного исследования на разных языках науки. А. Мейер интерпретировал свое видение индийских реалий в классическом «западном» ключе, К. Матхур — в современном, ориентированном на индийскую традицию. Эта антропологическая

билингва очень помогла мне в восприятии и интерпретации индийского понимания кастового строя. Исследование К. Магхура, очень качественное в его теоретической части (в фактологической тем более), проясняет несколько важных вопросов, в частности концепции *джати-дхарма* и *кула-дхарма*, или «законы жизни» *джати* и клана; но оно остается малоизвестным. Работа А. Мейера гораздо чаще цитируется и остается одной из наиболее информативных полевых записей. Если суммировать выводы из материалов А. Мейера, получается следующая картина: 1) каждый человек является членом трех социальных образований: семейно-родственной группы, подкасты и касты; 2) вся подкаста может быть семейно-родственной группой. О том, что это именно так, мы узнаем по общему родовому имени для всех ее членов. В нее входят люди небольшого территориального района, объединяющего несколько десятков поселений, т.е. подкаста имеет территорию расселения; 3) родство обеспечивает человеку признание со стороны других людей в качестве члена касты или подкасты; «член подкасты, происходящий издалека, считается таковым, только если его связь по определенным признаваемым степеням родства с местными людьми является доказанной» [Mayer 1970: 5, 151, 213, 248, 269, 271, 272]. Описание наполнено терминологией хинди и разными схемами, но заметно, что искомой стройности и логической упорядоченности в интерпретации того обилия фактов, что собрал в поле, автор не достиг. Эта принципиальная невозможность унифицировать (хотя бы для одного региона) родственные подразделения и их диалектные названия в их связи с кастой очень показательна. Признавая функциональное значение подкасты, А. Мейер, к сожалению, не углубился в рассмотрение того факта, что по внутреннему составу различаются между собой не только подкасты разных каст, но и подкасты одной касты — а это хорошо видно по его материалам.

Самое грустное во всей этой истории противопоставления мнений — то, что правы все. В этих обстоятельствах самым существенным оказывается тот факт, что «кастовая система» видна на уровнях, где располагаются *джати* и кастовые общности, сами состоящие из разных *джати* (объединения, или комплексы *джати*, по терминологии И. Карве), а родственные отношения видны на уровнях подразделений *джати*. Уже поэтому *джати* — базовая единица кастового общества. Только

находясь на уровне организации *джати* и проводя анализ функциональных особенностей *джати*, можно составить стройное представление о характере и особенностях кастового общества. Если исследователь старается понять и разъяснить универсальный принцип организации холистической «кастовой системы», как это сделал Л. Дюмон, который его действительно разъяснил, то нет необходимости углубляться в уровни родственных связей. При этом сущностную роль *джати* надо признать, и не нужно отказываться от рассмотрения родственных начал касты. И, наоборот, если исследователь принимает во внимание родственные отношения, то необходимо довести их рассмотрение до уровня функциональных надклановых связей, вершиной которых является именно *джати*.

Родственные связи являются всеобщим каркасом системы, стержневой идентификацией, которая привязывает человека, начиная от его семьи, далее к куле и *джати* на уровне социального общения, ритуала и культурного взаимодействия и к касте, общине и государству на уровне общественной самоорганизации и политического самоопределения. И. Карве отмечала: «Кастовое общество имело две системы построения, которые пересекались друг с другом, не создавая конфликта. Принцип управления внутри самой касты, который держал ее вместе и регулировал отношения в ней, — родственный принцип. Он ориентирован на локализованную патрилокальную или матрилокальную семью, большую или нуклеарную, живущую под одной крышей. Все эти линиджи жили как соседи, и вся сеть кровных связей и отношений по свойству была представлена в касте. Все родственники были тут, в касте. Отец семьи, самые главные члены самых важных линиджей и старшие в касте были центрами власти в деревне. Деревня представляла собой систему, в которой регулировались и проявляли себя межкастовые отношения. Деревня сама по себе, хотя и состояла из мелких частиц, одновременно была самодостаточной, представляла собой часть более крупной системы деревень. Эти системы деревень группировались по разным принципам: экономическим, если зависели от одного города с его торговым рынком и объединялись вокруг него, или кастовым: они представляли территорию расселения отдельных каст и даже семейно-родственных групп. Поведение внутри деревни, между деревнями и между деревней и властями регулировалось через панчайт — совет деревни.

И если правитель государства принимал во внимание традиции этого общества, то ему было несложно править» [Karve 1961: 106–107]. Самые заметные стороннему наблюдателю черты социальной жизни касты — профессия, культовая практика, правила питания, социального общения и эндогамия — относятся к родственным группам. Индийский исследователь М. Паниккар подчеркивал: «...эти два института, каста и большая семья, хотя теоретически не связаны между собой, на практике переплетены настолько, что становятся одним целым. Ячейка сообщества индуистов не индивидуум, а большая семья. Явное проявление такой семьи — это “подкаста”, и она часто состоит из нескольких больших семей, которые вступают в брак между собой и могут совместно принимать пищу» [Panikkar 1955: 19].

В традиционных индийских условиях человек проводит всю свою жизнь в кругу родственников и соседей, которые являются членами его *джати*. Повседневные бытовые потребности, дружеское общение, работа и все ритуальные взаимоотношения построены на общении преимущественно в этом кругу людей, причем даже очень отдаленное и не прямое родство признается не менее значимым, чем ближайшее, хотя, конечно, на практике наиболее тесные контакты имеют место в пределах семейно-родственной группы. Дж.Д. Берреман, изучивший и описавший общество *пахари* Пригималайских районов Северной Индии, отмечает в своих наблюдениях: «В Сирканде слово *джати* относится либо к эндогамной касте, либо к экзогамной семейно-родственной группе. Так как слово означает буквально “рождение” или “линидж”, это не удивительно. Обе — и каста, и семейно-родственная группа — предопределяются рождением» [Berreman 1962: 149]. Эта как бы путаница очень показательна: эндогамия *джати* является естественным продолжением экзогамии *готр/кула* и более мелких родственных групп. И. Карве предложила определять *джати* как эндогамную расширенную родственную группу, хотя и называет ее, как принято, «каста» [Karve 1961: 17]. Поскольку такая группа всегда эндогамна, имеется возможность реально проследить, по крайней мере, в небольших *джати*, как именно каждая семья связана кровными и/или брачными отношениями с другими семьями. Дж.Д. Берреман предлагает такую схему структурирования семейно-родственных групп: = Патрилокальная расширенная семья как базовое экономическое, социальное и религиозное

подразделение общества. = Локализованный линидж: патрилинейная группа кровных родственников, которая может проследить свое происхождение до всем известного предка. Эта группа, как полагает Дж.Д. Берреман, включает жен, мужчин линиджа и исключает замужних сестер и дочерей. = Родственники с обеих сторон. Эти люди имеют значение для самого человека, особенно в ритуале, но не являются отдельной группой в социологическом смысле. = Род (sib), патрилинейная группа, более широкая, чем линидж («малая» *джати*). В этой группе родство признается, но связи проследить трудно. Клан — это, по Дж. Берреману, род с его женами. = Готра, или фратрия: унаследованная родственная принадлежность к отцовской линии. Готра может содержать несколько родов, но ни один род не входит в две готры [Berreman 1962: 143–196]. Эта модель структурирования отличается от брахманической, где *готра* описывается как экзогамное подразделение, которое во многих случаях совпадает с патрилинейным кланом. Кроме того, Дж. Берреман говорит, что эти родственные группы функционируют во многих контекстах как социальные и участвующие в ритуале единицы, но имеют для индивидуума прогрессивно уменьшающееся значение — в том порядке, как они перечислены. Это не совсем так. *Джати* определяет статус человека и, соответственно, весь внешний рисунок его жизни — то, что описывается знатоками брахманской мысли как «жизнь — один бесконечный обряд, в котором есть место и ритуалу у алтаря, и труду как ритуалу». Предписанная рождением в конкретной *джати* джати-дхарма определяет для каждого человека правила существования и поведения в обществе, и эти правила работают прежде всего на уровне кастовой общины. Таким образом, и трудовая деятельность кастового индуиста, и даже поддающиеся контролю разума частности его физиологической жизни соотносятся с *джати*-дхармой и находятся под наблюдением представителей *джати*. Если кто-то не соблюдает эти нормы, то может быть наказан вплоть до изгнания из своей *джати*.

Индийские исследователи видят исключительность категории *джати* и пишут, например, так: «Мужчина по факту своего рождения одновременно становится членом нескольких групп, расположенных иерархически от семьи до варны, т.е. собственно семьи, линиджа, клана, подкасты и касты» [Chauhan 1967: 32]. Очень немногие неиндийские исследователи увидели эту особенность кастовой организации.

Р. Фокс предлагал ввести в практику сложный комплекс терминов, основанных на признании главенствующего значения родственных групп: *lineage of maximal recognition* — «линидж максимально прослеживаемый» и *stratified lineage* — «стратифицированный линидж» [Fox 1971: 17–47]; эти коллективы он рассматривает как кастовые подразделения. Он объясняет: «Каста, если определять ее с помощью термина “линидж, максимально прослеживаемый”, является дальнейшим расширением системы родства по одной линии, в которую включены свойственники и где выработаны запреты и предписания в отношении брака. Обычно не замечают, что каста зависит от этого уровня социальной организации» [Fox 1971: 43]. Имея в виду подобные и собственные наблюдения, Дж.Д. Берреман дал такое определение: «Каста — это предельно расширенная родственная группа» [Berreman 1962: 199]. Группа, добавим, имеющая свою идентичность, проистекающую во многом из осознания этого родства.

И. Карве, убежденная в том, что каста является «расширенной родственной категорией», в свое время провела масштабные полевые исследования в подтверждение этого вывода. «Мы дважды пытались показать вероятную действенность этого утверждения в случае двух каст: одна — около 200 тыс. человек, вторая — 250 тыс. Первая каста называлась брахманы-*читтаван*³. Они имеют характерные фамилии, которых известно около 150. Имеющие одну фамилию люди прослеживают свое происхождение от общего предка, и не только теоретически, а в большинстве случаев реально. В этом сообществе брак между близкими родственниками и обменные браки не разрешаются. Мы думали, что если взять одну большую фамилию и проследить все заключенные ее членами в течение нескольких поколений браки, то можно будет встретить все 150 фамилий *читтаван* среди родственников этой одной фамилии. Это исследование еще не завершено, но предварительные результаты, как уже видно, подтвердят, что мы были правы. Фамилия, избранная для исследования, — Ранаде из Пуны. На сегодняшний день только часть семей Ранаде в Пуне была исследована, а именно те, кто происходит от некоего Рамчандра Ранаде, который жил в Пуне в XIX в. Судя по документам и генеалогиям, 98 мужчин и женщин Ранаде вступили в брак с представителями 60 разных других фамилий, т.е. произошло объединение 40 % всех

фамилий брахманов-*читпаван*. В этих генеалогиях отмечались только мужья женщин и жены мужчин Ранаде. Если включить браки потомков урожденных Ранаде женщин, отданных замуж в другие семьи, то практически все фамилии *читпаван* попадают в эти связи. Для второго исследования была взята земледельческая джати *гангадикар воккалига*; она расселена в четырех дистриктах Майсора и разделена на экзогамные кланы; для нее характерны кросскузенные браки. Для изучения были выбраны три деревни в трех разных дистриктах. В каждой деревне представлены многочисленные фамилии, принадлежащие к разным экзогамным кланам, и каждая из этих фамилий была связана со всеми другими брачными и/или кровно-родственными отношениями. И в трех этих деревнях было несколько фамилий, по которым было видно, что даже наиболее отдаленно живущие *гангадикар воккалига* оказались связанными родственными узами». Исследовательница указывает далее: «Подобное исследование нужно бы провести и в отношении североиндийских каст Индии, которые не имеют фамильных имен, но имеют экзогамные кланы, происходящие от тотемных символов, и которые практикуют деревенскую экзогамию»⁴ [Karve 1961: 17–19]. Этими исследованиями И. Карве показала, как она думала, что есть касты, в которых буквально все люди являются друг другу родственниками. На самом деле она наблюдала *джати*, и об этом, в частности, говорит характерное двойное название общности, в данном случае *гангадикар (в)оккалига*.

В сообществе индуистов издревле существует понимание социального характера родства. Биологическое родство не всегда важнее социально признанного усыновлением или установленного по иным традиционным основаниям искусственного родства. Усыновление дает усыновленному и — что не менее важно — усыновляющему полный спектр прав. В связи с требованиями индуизма в отношении ритуала наличие сыновей является совершенно необходимым для семьи: сын отвечает за продолжение рода и благополучие праотцов в загробном мире. Уже в ведическом обществе усыновление было широко распространено. Более того, в высших слоях общества практиковался обычай *нийога*. Его содержание понятно, например, по одной из главных сюжетных завязок Махабхараты: слепой царь Панду уговаривает свою жену Кунти родить для него сыновей от подходящего брахмана. Он приводит ей в пример древние обычаи:

жена должна радовать мужа, в том числе рождением сыновей. И если судить по священной литературе, в эпический период именно брахманы считались законными агентами для восстановления рода умершего или неспособного мужчины. Известен ведический обычай «рождение сына дочерью», когда разрешалось завести себе сына-внука. Позднее, с развитием общественных отношений и под влиянием знакомства с обычаями автохтонов Индии, брахманы санскритизировали свои представления. Не только *нийога* или *басави*, но и левират и повторное замужество вдов оказались невозможными в брахманских *джати* и порицаемыми в остальных. Подобное установленное через особые обряды родство признается как кровное и влечет за собой участие обретенных родственников в экзогамии родственных групп [Успенская 2003: 115–116]. Система родственных отношений у раджпутов — слоя кшатрийских кланов и *джати* Северной Индии — типична для многих хорошо санскритизированных североиндийских *джати* и в то же время сохраняет особенности кочевнической генеалогической структуры [Там же: 65–99]. Кроме того, в воинском сообществе раджпутов исторически сложилась повышенная потребность в дублировании родственных связей: раджпутская *дхарма* требовала от жен воинов быть готовыми к смерти в любую минуту. Совершающие самосожжение в *сати* и *джаухаре* женщины оставляли своих детей на попечение родственников и представительниц других каст — это известно из их собственной литературы [Там же: 188–198]. В Раджастане даже сегодня можно выбранную по симпатии «родственную душу» не только удочерить, но и назвать матерью, особенно если своей матери нет. Это называется, соответственно, *jholī mēē lenā* (букв. «взять к себе в мешок», образуемый на спине тканью головного покрывала-*орхни*, в котором, как в кармане, носят всякие полезные мелочи) и *dhaṛm kī mā lenā* (т.е. «взять себе мать для дхармы, ритуалов»). Очень интересное свидетельство приводит Б.Р. Чаухан: «Преобладание обычая *парда* (затворничества) среди раджпутов делает жизнь жены еще сложнее; но один из обычаев этой касты устраняет эту сложность. После свадьбы молодую жену усыновляет один из дядьев ее мужа или другой член семьи ее свёкра. И теперь она в этом доме может вести себя как родная дочь, и все члены семьи мужа относятся к ней так, как если бы она родилась в этой семье. Эти отношения не распространяются на другие родствен-

ные им семьи. В ритуальных отношениях сыновья и дочери ее нового отца ведут себя как ее братья и сестры» [Chauhan 1967: 143]. Это удобно: дочери не должны закрывать лицо в своей семье, и у них меньше иных ограничений статусного свойства. В крестьянской семье, где у женщин есть существенные экономические роли, это особенно важно.

Прежде чем перейти к рассмотрению вариативности брачных правил, обратим внимание на существенную особенность индийского родства. Д.А. Ольдерогге отмечает в статье «Иерархия родовых структур...»: «Экзогамия, которую мы считаем характерным признаком рода, может характеризовать и другие социальные группы. Как известно, существует экзогамия отдельных селений, деревенская экзогамия, т.е. экзогамия территориальной группы» [Ольдерогге 1975: 18]. Она отмечена повсеместно в Северной Индии [Mayer 1970: 144–146; Mandelbaum 1970: 151–152; Кудрявцев 1992: 88–92]. Обычно в деревне, в общине представлено несколько *джати*; однокастовые деревенские поселения в Индии — редчайшее исключение. Локальные кастовые группы состоят из нескольких семей каждая. «В деревнях по крайней мере нескольких частей Северной Индии человек по обычаю использует родственную терминологию для всех жителей своей деревни, хотя многие из них не имеют прослеживаемых генеалогических связей с ним» [Freed 1963: 89]. Это явление называется «фиктивное родство», и брак между жителями одной деревни рассматривался бы как инцест; следствием указанных представлений является так называемая «экзогамия деревни», — объясняет С. Фрид. А. Мейер называет этот тип отношений «деревенское родство» [Mayer 1970: 117]. М.К. Кудрявцев видел в этом явлении черты племенной организации: «Экзогамия готр, мулов, кхул, кханданов и т.д. может быть квалифицирована как родовая, а деревенскую экзогамию можно назвать не просто территориальной, но соседской, общинной экзогамией комплекса принципиально неродственных между собой фрагментов родов из разных каст» [Кудрявцев 1992: 88]. Такая, как описано в этом определении, деревенская экзогамия не может реально существовать: это входило бы в противоречие с основами кастовой организации, которые неизбежны именно в области экзогамии. Не совсем ясно, переходит ли такое «фиктивное родство» границы разных *джати*: этот момент обычно не прописывается в объяснениях исследовате-

лей. Похоже, что указанное словоупотребление является следствием плотных социальных связей в тесном кругу деревни и кастовой общины: здесь в орбиту семейно-родственных связей включены через совместное участие в ритуалах представители иных *джати*, потому что с ними существуют отношения реципрокного обмена *джадджмани*. Широко известно, что он наиболее ярко выражен в экономической области и принимает форму обмена товарами и услугами [Кудрявцев 1992: 60–72]. Но гораздо менее известно, что он имеет ритуализованный характер, а традиционные крепко установленные отношения в разделении труда постоянно подтверждаются совместным участием представителей круга *джадджмани* в ритуалах жизненного и календарного циклов — индийцы видят в этом подтверждение «общности судьбы» и отношений взаимопомощи. В этих ритуалах даже для низкокастовых мусорщиков прописана своя роль, и хотя на подобных общинных мероприятиях разные *джати* общаются буквально за разными столами и даже в разное время, в плотном ритуальном расписании деревенской жизни чуть ли не все население деревни постоянно встречается на свадьбах–рождениях. В похоронах, однако, участвуют практически только родственники, а именно те, кто входит в прописанный обычным и шастрическим правом круг наследников, а также «похоронные специалисты» (термин словарей каст и племен), т.е. представители специализирующихся на этих услугах *джати*. Совместное участие в ритуалах жизненного цикла — главный маркер родственных отношений в кастовой среде. Понятно, что каждый «родственник по деревне» живет по законам собственной *джати* и вступает в брак так, как принято, — с учетом экзогамии своего клана. Поэтому разделяю мнение Р. Фокса, который приходит к такому выводу: «Обычно родственники, которые обитают в других деревнях, и неродственные представители своей касты, которые живут в одной деревне, имеют второе по значению место в социальных связях индивидуума. Неродственные члены своей касты из других деревень и соседи по деревне, относящиеся к другой касте, имеют третье место по значению в контактах» [Fox 1971: 42]. Существенно мнение Т.Р. Тротманна: «Этнография индоарийских народов показывает тенденцию к тому, что отношения интимности и близости переводятся в рубрику родственности, если эта интимность носит характер проживания в одной деревне,

если у них один гуру, или если люди путешествуют за границу вместе на одном корабле <...> Они не приводят к появлению экзогамии по типу круга родственников *сапинда*» [Trautmann 1981: 297–298].

Через ключ родства и *джати* можно понять ситуацию с кастами Юга, которая выглядит в литературе предельно запутанной и совсем не функциональной. Эталонно сложной и при этом довольно хорошо изученной считается этнокастовая ситуация в штате Керала. Дж. Путхенкалам, написавший содержательную книгу о семейных отношениях *малаяли*, отмечает: «Кроме обычного деления каст на высокие и низкие, как во всей Индии, касты в Керале делятся на матрилинейные, патрилинейные, и *мисраважи*, или *мисрадаям*, т.е. смешанные. Это деление не имеет ничего общего с кастой как таковой, но матрилинейные касты считают себя выше таких же патрилинейных каст» [Puthenkalam 1977: 18–19]. Он уточняет далее, что матрилинейных каст в Керале двадцать восемь, в их число входит много каст племенного происхождения, а племена вообще почти все матрилинейные. Патрилинейных каст насчитывается 21. Самые известные из них — это *наяры* и *намбудури* соответственно. Дж. Путхенкалам говорит, что «это деление каст внешнее и основано на особом счете родства и на системе родства. *Некоторые касты являются в одном районе матрилинейными, а в другой местности — патрилинейными* (курсив мой. — Е.У.)» [Puthenkalam 1977: 18]. Подобным образом расценивают факты этнографии Юга практически все исследователи. Но если признать приоритет *джати*, то становится видно, что здесь в Керале, как и повсюду, многочисленные разные *джати*, живущие на ограниченных территориях, с их собственным внутренним миром (в том числе с особыми СР и особыми брачными обычаями) оказываются формально отнесенными в качестве подкаст к сравнительно небольшому числу каст, выделенных по профессиональному или иному признаку в целях удобства административного учета. Так, получается, что в одной касте формальным образом, в документации всяких переписных списков, собраны матрилинейные и патрилинейные подкасты-*джати*, но это совсем не значит, что «одна и та же каста в одном районе является матрилинейной, а в другом — патрилинейной».

Эндогамия считается главной характеристикой касты. Под влиянием дхармашастр эндогамия рассматривается в науке как

способ сохранения ритуальной чистоты кастовой общности. Наиболее последовательно такой подход выдержан в теории Л. Дюмона. «Регуляция брака — это выражение принципа разделения: касты отделяют себя друг от друга, запрещая браки вне пределов группы, так же как они запрещают бытовые контакты и общение между людьми, принадлежащими к различным группам» [Dumont 1988: 109]. На практике рука об руку с эндогамией идет гипергамия. Это положение дел хорошо описал К. Фуллер: «Касты обычно эндогамны, т.е. муж и жена принадлежат к одной касте, и это же каста их детей. Если брак заключается через кастовые границы, тогда это почти инвариантно гипергамный брак, так что женщина выходит замуж в более высокую касту. Даже сегодня очень немногие индуисты, кроме самых либерально мыслящих представителей городской элиты, свободно вступают в браки “по любви”; преобладающее огромное большинство брачных союзов заключается родителями молодоженов по правилам эндогамии или гипергамии. Принцип сговоренного брака является, возможно, самым прочным основанием для существования кастовой системы» [Fuller 1992: 14].

Пользующеся практически полной поддержкой объяснение принципа эндогамии содержится в теории Г. Рисли. Главное ее положение состоит в том, что расовый конфликт ариев и автохтонов Индии вызвал к жизни кастовую организацию общества. Вслед за древними брахманскими теоретиками и сам Г. Рисли, и его последователи рассматривают эндогамию как защитный механизм для обеспечения этнической изоляции ариев в условиях контакта разнородных культур и рас, поэтому данная теория получила название «теория культурного шока». Г. Рисли сопровождает эти идеи аргументами расовой теории, имевшей заметное влияние в английской колониальной этнографии начала XX в. В современной трактовке объяснение звучит уже мягче: «Группы, которые практикуют эндогамию, отличаются друг от друга в своих привычках и образе жизни, культурных особенностях и во многих случаях этническим и расовым происхождением» [Bayly 1999: 28]. Г. Рисли разъяснил и происхождение гипергамии каст: она также появилась в период арийского завоевания Индии, когда недостаток женщин среди ариев заставил их брать жен из местных племен, но не давать им взамен своих дочерей [Risley 1915: 179]. Теория Г. Рисли следует

брахманическим идеям, и в ней научные термины «эндогамия» и «гипергамия» фактически замещают брахманическое понятие «анулома», разрешенный брак «по волосу», когда по статусу своих *джати* жених и невеста равны или невеста стоит ниже на одну ступень.

Индийское традиционное мировоззрение не выдвигает эндогамию касты как самоцель. В разговоре об эндогамии кастовых общностей надо помнить, что это не просто брак в общине; это всегда брак в общине по особым правилам, т.е. всегда в сочетании с экзогамией и иными обычаями заключения брака. Оказалось, что *джати* одной касты практически никогда не вступают в брак друг с другом, т.е. состоящие в них экзогамные подразделения не могут искать брачных партнеров через границы своих *джати*. Они вообще практически не общаются между собой — ни в быту, ни в ритуале: такое общение рассматривается как потеря престижа и как опасная «неправильным распознаванием, неразличением» близость. Это говорит о том, что того значения, которое приписывается эндогамии касты, на самом деле нет. Существует только эндогамия *джати*, основанная на экзогамии входящих в нее родственных групп. Функциональность эндогамных кастовых общностей проявляется именно на этом уровне. И она заставляет индийцев помнить о границах своей общности, идентифицировать себя именно в ней.

Брак в кастовом обществе является причиной причин. Брачные отношения — это та сфера, в которой проявляются все особенности индийского традиционного способа организации жизни, все то, ради чего кастовый строй существует. В строительстве и поддержании брачных контактов задействованы все ресурсы кастового общества. Это связано с мировоззренческими и религиозными ценностями и с тем значением, какое придается в этом обществе отношениям родства, которые формируются и поддерживаются посредством брака. Брак практически доминирует в социальной жизни индуистов. Он является той универсальной ценностью, вокруг которой и ради которой выстраивается самый широкий спектр социальных взаимоотношений. Брачный обряд делает мужчину самым привилегированным членом общества, обладающим всей полнотой прав и священных обязанностей. Женщина вообще становится замеченной этим обществом только после инициации в него посредством брачного обряда, тогда, когда она становится нераз-

дельной частичкой существа своего супруга. «Брак как самый важный социальный акт санкционирует и освящает связывание родственных групп через “дарение девы-невесты” *каньядана* от одной родственной группы другой. Люди самых разных регионов и статусных групп скажут, что брак имеет ценность и значение только если невеста не была замужем до него и бесспорно невинна. По той же самой логике нарушение, разрыв имеющих всеобщее значение и власть над всеми брачных связей является социальным потрясением космического масштаба, которое делает жену (и никогда мужа) человеком постоянной и неустранимой неблагоприятности» [Karve 1961: 55]. Но и все остальные родственники тем или иным способом оказываются вовлеченными в важнейшие контакты в своей родственной среде, неотступно поддерживают нужные связи, имеющие конечной целью поддержание существующих семей и устройство новых правильных браков. Ради этой цели постоянно идет строительство новых сетей общения, налаживаются отношения взаимного обмена и помощи, и вершиной всех усилий становится очередное «дарение дочери» единственному предназначенному для нее жениху, найденному в подходящей семье в нужное время. Вновь образованные связи и связи, традиционно налаженные, поддерживаются на всех направлениях и постоянно обновляются совместным участием в ритуалах, и эта важнейшая деятельность входит в сферу ответственности *кула-дхармы*, т.е. «закона жизни клана». Для брахманов-учителей и жрецов брачные отношения представителей подопечных *джати* с глубокой древности были и остаются постоянным и главным предметом забот. В своей наставнической и культуртрегерской работе с паствой они уделяют пристальное внимание вопросам «правильного брака» и правильного рождения новых членов общества, которых потом ведут по жизни (а она есть один большой ритуал), через всю цепь событий, ежедневное культовое предписание, фиксированные по времени ритуалы и обряды жизненного цикла, главным из которых для каждого нового индуиста становится брачный обряд. Трудовая деятельность в индийском традиционном обществе также представляет собой особенный ритуал длиной в жизнь, и она тоже связана с семейно-брачными отношениями.

При рассмотрении связанных с браком общественных отношений оказывается, что главный агент во всей этой титани-

ческой работе по воспроизводству кастового общества — родственная категория *джати*. Жизнь кастового индустра проходит в заданном родством и браком кругу «своих», «наших братьев», «наших людей» — так буквально переводятся термины *джати* и *бирадари*, которые индийцы употребляют в данном контексте. Между ними поддерживаются не только родственные эмоциональные контакты: часто эти люди не знают друг друга лично. Но между ними выстраиваются системные экономические и ритуальные взаимоотношения, а главное — царит непоколебимая уверенность, что все в этом коллективе — реальные и потенциальные родственники друг другу, т.е. надежные и верные, неопасные товарищи по жизни. «В *джати* обо всех людях можно сказать, что они родственники друг другу: либо по браку, либо по кровному родству. Два человека могут непосредственно не быть кровными родственниками или свойственниками, но они могут оба иметь отношение к третьему человеку, с которым один кровный родственник, а второй связан с ним отношениями свойства» [Karve 1961: 17]. Именно эта черта жизни кастового общества носит в науке название «эндогамия касты» и является не причиной, а следствием мировоззренческого императива индустов в отношении «правильного брака». «Правильный брак» — это брак вне запретного экзогамного круга близких родственников и внутри надежного и безопасного круга «своих», в *джати*. «Ужас эксцеста в Индии столь же силен, как кошмар инцеста» [Mandelbaum 1970: 231].

Правила «запрета на брак» существуют во всех *джати*, и часто они появились задолго до влияния брахманических установлений. Под влиянием брахманических учений эти правила были в большей или меньшей степени унифицированы и санскритизированы — по моделям экзогамии агнатных клановых структур самих брахманов (готра и составляющие ее более мелкие подразделения), как предписано законоучителями. Отсюда такое разнообразие внутренней функциональной структуры кастовых общностей и наблюдающееся смешение терминологии. И, казалось бы, нельзя провести никакой логической связи между ними всеми.

Отправной точкой в рассмотрении этой проблемы станет положение, которое признают даже сторонники антиродственного подхода к кастовой проблематике: браки в кастовом обществе заключаются все-таки между членами экзогамных подразделе-

ний эндогамной кастовой общности, а не просто в эндогамной группе между неродственниками.

Предписываемый дхармашастрами брак — это брахманический идеал, в выполнении которого сами брахманы должны демонстрировать особую скрупулезность. Отсюда характерные для брахманов разные запретительные брачные обычаи (как, например, «детские браки», запрет на замужество вдов и даже отсутствие развода), которые имеют в глазах общества высокую ценность и сообщают практикующей их касте высокий социальный статус. Брак будет верифицирован индуизмом в лице брахманов, совершающих этот обряд, только если он заключен по наставлениям *дхармашастр*, а именно: в брак вступают представители экзогамных групп, равных друг другу по статусу или различающихся по статусу на одну ступень; более низким должен быть статус женщины. Правило называется *анулома* (букв. «по шерсти») и, как видим, предполагает варианты изогамии и гипергамии. Если статус женщины более высокий, брак квалифицируется как *пратилома* («против шерсти») и расценивается как опасный для дхармы. «В науке дхармы представлен шастрический идеал брака: “дарение девы” *каньядана*. Это форма религиозного дара, т.е. дар особенного, нересципрокного рода, и трансакция между дающим и реципиентом предполагает и поддерживает между ними отношения асимметричной природы <...> И все составляющие моменты устройства брака пристокают из такого понимания. Брак дарением начинается с символического принятия превосходства стороны жениха по сравнению со стороной невесты <...> Эта идеология брака делает развод и замужество вдовы невозможным <...> Она также естественным образом включает патрилинейную перспективу» [Trautmann 1981: 27].

Почти повсеместно кастовые общности, образ жизни которых разрешает развод и повторное замужество вдов, рассматривались и рассматриваются как отличающиеся от более утонченных и культурных групп населения своей нецивилизованностью и низкими нравами. Разные варианты «некультурных» браков рассматриваются как особенности *свадхармы* конкретных *джати*. Даже в самих брахманских кастах наблюдается большое разнообразие брачных обычаев и строения *джати* в связи с ними. Например, брахманские касты *баига* и *агария* Центральных провинций практиковали «некультур-

ные» кросскузенные браки, называя его «возврат женщины», или «отплатить за молоко». Как пишет Э. Тэрстон, «идея в том, что, взяв женщину в ее семье, мужчина отплатит за нее, возвратив другую женщину, свою дочь, в следующем поколении. Этот обычай рассматривался как результат брачных контактов между ариями и дравидами: патрилокальные племена хотели брать женщин из матрилокальных семей, и те настаивали на возврате им женщин» [Thurston 1907: 54]. Э. Тэрстон уверяет, что обычай характерен также для *дешастха* (брахманов Махараштры) и для *айяр* (брахманов Карнатаки). В целом же отказ от характерных для дравидов «некультурных» кросскузенных и иных брачных обычаев в пользу брака, основанного на экзогамии патрилинейного клана и *анулома*, сделался необходимым маркером высокого статуса общности. Но многие *джати* сохраняют собственные правила брака и оригинальную систему родственных отношений, несмотря на формальное признание брахманической терминологии. Это явление характерно для небрахманских *джати* и очень затрудняет исследование.

Тематика родства глубоко продумана и детально рассмотрена древними индийскими законоучителями (Ману, Яджнявалкья, Нарада, Гаутама, Васиштха, Харадатта и др.) в *дхармашастрах*, *дхармасутрах*, *грихьясутрах*. Традиционная социальная организация кастового общества — материальный субстрат этого по-настоящему научно разработанного и поэтому действенного законодательства в области семейного права. Древнеиндийские законодатели подробно рассматривали три важнейших контекста, в которых имеет значение концепт родства, — брак, связанное со смертью ритуальное осквернение, наследование. В разных ситуациях задействованы разные конфигурации родственных связей и разные аспекты прав и обязанностей. В практическом применении, особенно в практике жизни невысоких каст, происходит полное смешение требований закона, и отсюда запутанность деталей правовых и традиционных предписаний. Этнографы имеют возможность наблюдать практически только такое неквалифицированное правоприменение. Вместе с тем в подобных случаях небрахманические *джати* демонстрируют уцелевшие, несмотря на влияние дхармашастр, собственные оригинальные нормы обычного права, что для этнографии имеет огромную ценность.

Законодатели очень скрупулезно выясняли и объясняли, кто именно по праву рождения и по браку мог претендовать на со-

вместное пользование достигнутыми социальными позициями, наследование имущества и социальных позиций и саму возможность заработать новые блага, и тексты дхармашастры полны описаниями этих связей. Признаваемый круг родственников ревниво защищает свои позиции и благосостояние, не пускает к себе посторонних. Анализ этнографических наблюдений показывает, что общий культ и ритуал (почитание предков ритуалами *шраддха*, культ богини-матери клана *кула-деви*, обряды жизненного цикла, особенности фиксированных по календарю ритуалов, ежедневного культового предписания) служат надежным способом фиксирования границ кулы, а участие в ритуалах подтверждает причастность к этому кругу. Это традиционный и надежный критерий для самоидентификации кулы. Странно, но это важнейшее обстоятельство обычно не формулируется исследователями индийской касты. Экзогамные кланы, круг которых очерчен обычным правом, совместным участием в ритуалах, общим культом предков и богини-матери клана, объединяются в брачных целях на основе признания «общей судьбы», или «равенства-братства» *бирадари*, и создают тем самым круг эндогамии, или *джати*. *Джати* возникают и воспроизводятся как круги брачных связей между экзогамными кланами *готра/кула* представителей одной профессии, обладающих иными признаками равного статуса, и эндогамия появляется в этом кругу в ходе и в результате объединения. Эндогамия *джати* является конечным результатом брачных установлений, а не их причиной. Вместе в тем уже указанные факты говорят о том, что *джати* как родственная категория зависит от данного уровня самосознания и организации. Понятно также, что характерная для *джати* «наследственная профессия», или, точнее, рабочее место, передается именно в этом родственном кругу претендентов.

В этом контексте особое значение имеет феномен *бирадари*, который я рассматриваю как принцип общения на равных, кастовое «равенство-братство». В контексте брачных отношений *бирадари* — это круг из нескольких паритетных («братских») максимальных экзогамных групп, члены которых могут вступать в брак друг с другом, с гарантией, что не утратят своего статуса. Паритетные схемы *бирадари* заметны в разных плоскостях социальных отношений как круги общения между ровней; они уже не имеют своей целью организацию браков, но создают

в кастовом обществе «безопасную» с точки зрения ритуально-го осквернения социальную инфраструктуру. Принцип общения на равных, или паритет статусов, выражающийся понятием «равенство–братство» *бирадари*, действует на всех уровнях организации, является универсальным и системным, и он «ответствен» за организацию кастового общества в той же степени, что и прославленная иерархия. Иерархия и паритет статусов — это структурно взаимосвязанные принципы (подробнее см.: [Успенская 2009]). Гипергамные *джати* широко распространены, особенно в среде этнокастовых общностей. Гипергамия не противоречит принципу паритета статусов *бирадари*.

На одной территории формируются брачные круги нескольких *джати* и создается «слоевая иерархия» *джати*: многие *джати* складываются одновременно на одной территории; при этом каждая отдельная *джати* складывается на началах «равенства» своих клановых структур, но отдельные сформировавшиеся здесь *джати* по отношению друг к другу всегда иерархичны. Таким образом, родство — сущностная характеристика *джати*, а считающиеся главными «признаками» касты эндогамия и наследственная профессия производны от родственных связей внутри конкретных *джати* в составе касты.

Индийские знатоки ведической литературы и эпосов подчеркивают, что во время появления в Индии ведических ариев у них не было специально сформулированных правил клановой экзогамии [Karadia 1947: 80; Jaiswal 2000: 80]. Ведические арии вели патрилинейный счет родства и запрещали кровосмесительные союзы между отцом и дочерью, матерью и сыном, а также между братьями и сестрами. Браки между другими представителями семейно-родственной группы были возможны, вероятно, вследствие малочисленности самих ариев. Похоже, что в поздневедический период уже был широко распространен кросскузенный брак. Упоминания о брачных союзах эпических героев с дочерью брата матери часты в Махабхарате: Арджуна женился на Субхадре, дочери брата своей матери; так же поступили его сын Абхиманью и брат Сахадева. Кришна женился на Рукмини, дочери брата своей матери, и подобным образом поступили его сын Прадьюмна и внук Анируддха. В эпической и пуранической литературе не известны примеры ортокузенного (брака с дочерью брата отца или с дочерью сестры матери). Последние рассматривались как кровосмешение. Автор Законов

Ману очень строго порицает брак с дочерью сестры матери: кто так женится, говорит он, лишается своей касты, т.к. сестра матери не кто иной, как мать [Ману 1886, XI: 72]. Брахманические правила также строго запрещают переходить границу поколений. Все эти факты говорят о том влиянии, какое обычаи дравидских автохтонов Индии оказали на ведическое общество, которое, что бы ни говорилось в брахманической традиции, усвоило многие существенные черты культуры местного населения. В добрахманических южноиндийских общинах кросскузенный брак (брак с дочерью брата матери) был не только предпочтительной формой брака, но и приоритетной. Исследователи считают, что такая форма брака представляет собой способ сохранения матрилинейного наследования в патрилинейной форме. Одно из распространенных в работах по кастовой проблематике объяснений выглядит так: при матрилинейном праве человек не может передать имущество собственным детям. Если он хочет, чтобы собственные дети все-таки наследовали отцу, то должен женить их на детях своей сестры, т.к. она наследует его имущество. Поэтому заключаются браки с дочерью брата матери или дочерью сестры отца, т.е. кросскузенные браки [Hutton 1946: 55]. Считается также, что под влиянием матрилинейного счета родства у дравидских автохтонов в конце ведического периода в брахманическом праве возник двусторонний счет родства, и вместе с ним под влиянием местных обычаев появились подробно разработанные правила экзогамии, ориентированные на патрилинейные готры [Karadia 1947: 53].

Вопросы родства обсуждаются в терминах «запретного брака», т.е. в очерчивании круга самых родных людей, с которыми нужно делить свое имущество, которым можно передавать свою профессию и рабочее место, но с которыми по определению нельзя вступать в брак. Круг таких родственников описывается в шастрическом праве в терминах *саготра*, букв. «из одного коровьего стойла», и *сапинда*, букв. «связанные совместными поминальными по предкам рисовыми клецками» (вариант перевода: «те, кто имеют те же самые частички тела»). Термин *готра* из дхармашастр вошел в научную литературу как название для максимального экзогамного подразделения брахманской касты. Это древнее слово встречается еще в Ригведе и означает, как уже сказано, «коровье стойло»; впоследствии оно стало означать любую замкнутую группу родственных явлений и пред-

метов, например горную гряду; в социальном контексте — это «те, кто существует совместно», и слово может применяться и к семье, и к тем родственным коллективам, которые называются «линидж» и «клан». Древнеиндийские законодатели проводят несколько иное, чем принято в этнологии, разграничение линий общинных и клановых структур. В этом пункте в антропологии дхармашастр начинается теоретизирование по поводу различия между членами патрилинейного клана *gotra* и теми, кто «имеет одинаковые частички тела». Вопрос в том, насколько хорошо мы все можем понять древнеиндийских законоучителей. Язык санскрит дает подсказку. Он различает *gotra* и *sagotra*, *pinḍa* и *sapinḍa*. В словах *sa-gotra* и *sa-pinḍa* префикс указывает на причастность к готре и совместное обладание частичками тела (кучками риса) или на совместное принесение их в жертву предкам. Лексема *sapinḍa*, таким образом, определяет круг людей, которые участвуют в одних обрядах жизненного цикла. Круг родственников сапинда складывается по общей для всех них обязанности совершать поминальные обряды по одному и тому же человеку. Он тесно связан в индийском классическом законодательстве с правом наследовать имущество. Несмотря на то что и само слово, и ситуация однозначно указывают на связь с обрядами проводов умершего и наследованием, родственная группа сапинда стала со временем учитываться при заключении браков. Это, как указывают индийские знатоки вопроса, не добавило смысла и лишь дополнительно затруднило толкование закона. Брахманка И. Карве объясняет: «Те, кто родился от одного тела, являются сапинда друг другу. Ребенок является сапинда своему отцу и своей матери. Он также сапинда братьям, сестрам, отцу и деду своего отца. А также братьям, сестрам, отцу и деду матери. Он сапинда своим кузенам — детям сестры отца, детям сестры матери, детям брата отца, детям брата матери, т.к. он имеет общие с ними частички тела или по материнской, или по отцовской стороне. В этом значении слово “пинда” говорит о том, что родство по крови устанавливается с обеих (и отцовской, и материнской) сторон» [Karve 1965: 55]. Родные сапинда — те, кто был и сейчас является потомками пяти и даже семи поколений ваших отцов и дедов по отцу и матери, плюс их жены и мужья. Круги родства сапинда широкие и очень многочисленные, они шире, чем контуры большесемейной общины.

Посмотрим на характер брахманских готр. В вопросах определения конфигурации готры главные авторитеты — только законоучители, потому что у брахманов нет обычного права в привычном смысле. Сформулированные законодателями правила принимаются во внимание до сих пор. Они учили, что готра — это самая широкая патрилинейная родственная группа, такая, в которой уже невозможно реально проследить родство; как считается, это наступает за пределами 14 поколений. В нашей терминологии это клан. В пределах готры есть более конкретно ощущаемые степени родства, а именно сакуля (букв. «одной кула»), те, кто может проследить свое общее происхождение, обычно в пределах 14 поколений. Из них семь поколений входят в сапинда как ее часть, и в целом эта группа более широкая, чем кула или готра [Karadia 1947: 278]. Ситуация становится более понятной, если иметь в виду, что все саготра носят одно родовое имя, т.е. фамилию. В круге сапинда будут не только носители вашей собственной от отца полученной фамилии, но и встретятся фамилии ваших родных по их бракам с вашими саготра. Круги родственников саготра и сапинда не совпадают, хотя они частично состоят из одних и тех же людей и обычно участвуют в одних обрядах жизненного цикла. Однако агнатные родственники, члены готра, сами проводят обряды, а сапинда на них только присутствуют. В других ситуациях люди из группы ваших сапинда, будучи готрика для своей агнатной семьи, тоже сами проводят обряды. Проводят обряды, как известно, старшие мужчины семьи, и конфигурация «три поколения вверх и вниз от эго по мужской линии» является сакраментальной в индуистском ритуале.

Учение брахманов о готрах нагружено идеологическими и престижно-статусными коннотациями; его сопровождает обильное мифотворчество. Собственные готры брахманы возвели к семи великим мудрецам-риши, семи сыновьям Брахмы, тем, кто «слышал» часть Веды, которую они передали человечеству. Традиционное объяснение происхождения брахманских готр таково: когда брахманы озаботились поисками своих предков, они выбрали ту систему, которая имеет 8 компонентов и символически восходит к созвездию Большой Медведицы. Это созвездие является для ведической традиции астрономической доминантой. Восьмая — звезда Канопус, соотносимая с риши Агастья. Тем самым провозглашается идея духовного

родства и преемственности со святыми персонами. Список этих *готракара риши* (букв. «риши-создателей готр») различен в разных священных книгах, но сами готры, названные по именам риши, таковы: Кашьяпа, Васиштха, Агастья, Бхригу, Гаутама и Бхарадваджа (эти две объединяются под именем Ангираса), Атри и Вишвамित्रа. В дополнение к ним существует десять готр, основанных кшатриями, которые стали брахманами [Blunt 1931: 43], и бесчисленные другие готры, основанные потомками первоначальных семи или восьми готр. Брахманские готры явно носят характер заимствованной, иногда даже «декоративной» престижно-статусной идентификации: они, как признают индийские авторы-брахманы, очень запутанные и остаются действительно важными только в духовной традиции учительства. То, что о них говорится в контексте заключения браков между брахманами, не находит полного практического подтверждения. По моим предположениям, брахманские экзогамные готры усложнены линиями духовного родства и иными добавлениями мифологизированных «привязок» к святым именам и линиям наставничества. Они стали во многом искусственными престижными категориями, структурированными по типу клана, и как-то учитываются при заключении брака. Как именно — из описаний понять нельзя; и это не вопрос тайного знания, это проблема нежизненности ментального конструкта. У брахманов практически нет клановой структуры, она размывается влиянием линий духовного наставничества. Жреческие категории брахманов не живут клановыми общинами (тем более такими, которые столетиями обитают на одной территории, как это характерно для многих небрахманских *джати*) и не ведут хозяйство большими родственными коллективами: общество кормит отдельные семьи брахманов-жрецов ежедневно и постоянно. Каждый из брахманов во время инициации индивидуально присоединяет себя к линии духовного родства и школе ритуала, которую он берет у своего наставника-гуру. Он получает своеобразный шифр *правара*, фрагмент священного текста, в котором представлены имена реальных и духовных предков (*арша-готра*, линия от риши). Поэтому в *правара* иногда встречаются одинаковые имена риши у представителей разных готр, и в одной готре у последователей разных ведических школ ритуала разные *правара*. Частичные совпадения кодов *правара* являются признаками близкого родства и экзогамных запретов.

Брахманские семьи придают своей *праваре* первостепенное значение. Землевладельческие брахманские группы в своих социально-экономических ролях существенно отличаются от жреческих, в этом кругу формируются обычные большесемейные общины, но и мирские брахманы неизменно соблюдают готру и правару: эта идентификация для брахмана является определяющей. Каждый ортодоксальный брахман должен не только знать свою правару, которую он повторяет в молитвенной формуле, но и уметь определить соотношение своей готры с готрами других брахманов.

Строго говоря, в небрахманских *джати* готра может быть получена только по праву «второго рождения». «Дваждырожденные» небрахманских *джати* во время церемонии инициации, принимая священный шнур, специально провозглашают свою принадлежность к определенной готре в этом обряде. Таким образом, мужчины высших варн имеют идентификацию по *готрам*, часто вполне формальную, но всегда престижно-статусную. При этом часто наблюдается своеобразное «присоединение» параметров престижной брахманской готры к параметрам реальных кул; случается даже такое, что идентичность по патрилинейной готре «сочетается» с оригинальной матрилинейной филиацией.

Основанное на таком понимании родства требование предписанного дхармашастрами «запрета на брак» выражается в двух правилах. Первое — «экзогамия *готры*» — запрещает браки между членами патрилинейного клана. Второе — правило *сапинда* — запрещает браки между любыми двумя претендентами, если они имеют общего предка со стороны отца и в меньшей степени со стороны матери: «Мужчина не должен жениться на девушке, которая является ему родственницей по мужской линии в пределах седьмого колена, а по материнской — в пределах пятого» [Karve 1965: 55]. Правило *сапинда* соблюдается в кастах высокого уровня. Однако это общее правило должно детализироваться: не всегда возможно его реально соблюсти: наиболее практичная вариация правила *сапинда* гласит, что человек не может взять жену из своего клана; из того клана, куда отдал замуж дочь; из родного клана своей матери, в том числе приемной; из родного клана бабушки по отцу и матери (в том числе приемных) [Parry 1979: 221–222]. Максимально упрощенная формула этого правила, практикуемая в невысоких кастах, такова: браки между

двумя семьями запрещены, пока память о предыдущих браках сохраняется в заинтересованных в новом браке семьях. Еще менее точно это правило выглядит так: нельзя брать невесту из семьи, которая уже давала невесту в вашу семью, и наоборот, нельзя выходить замуж в семью, из которой жених уже брал вашу девушку. Эти модификации уменьшают те трудности, которые возникают в случае следования особо строгим формулам экзогамии. Но общая идея такова, что чем выше *джати*, тем более строго она придерживается различных регламентирующих правил социального взаимодействия, в том числе и брачных. Если *джати* не придерживается строгих брахманических норм экзогамии, она руководствуется обычным правом.

Экзогамные кланы небрахманских каст обычно называются *кула*, хотя могут быть и такие названия, как *гот*, *иллам*, *энанган*, *мул*, *пхед*, *пал*, *пангат*, *бани*, *тхат*, *нукх*, *кури*, *кхель*. Экзогамные линиджи тамиллов называются *пангали*, для них характерны имена, производные от топонимов, названий рек и водоемов, т.к. тамильский основной хозяйственно-культурный тип — земледельческий.

По принципиальной идее *кула* — строго экзогамная единица. Но даже среди брахманских *джати* есть такие, в которых готра не экзогамные. Например, брахманы-*сакалдвипи* Бихара делятся на подразделения *пур*, которые не совпадают с их готрами; но эти *пур* суть экзогамные группы. Сакалдвипи соблюдают условие, что брак заключается между *пурами*, и в результате такой брак может оказаться в пределах одной готры. Подобная система существует также у брахманов-*сарасават* Панджаба [Hutton 1946: 50]. Это говорит о том, что являющиеся ныне брахманскими, эти *джати* сохранили свою добрахманическую клановую организацию. В состав касты *бхуинхар* Бихара входят экзогамные подразделения *мул* (букв. «корень» — *Е.У.*), которые носят территориальные и профессиональные названия, а также названия брахманских готр — всего 84; «в тех случаях, когда экзогамия территориальных подразделений *мул* вступает в конфликт с готрой, а это часто случается, то *мул* преобладает над готрой» [Blunt 1931: 45]. Из описания понятно, что речь идет о локализованном линидже данной *джати* мирских брахманов.

Эти и иные правила заключения браков выглядят чаще всего как наложение брахманического влияния на оригинальные представления, унаследованные из добрахманической и даже

первобытной жизни. Подобными терминологически крайне запутанными описаниями полны словари каст и племен и книги по кастовой проблематике. Я выбрала характерные сложности, и их можно рассмотреть как примеры (при этом сохранена терминология оригинальных текстов).

Ахир, земледельческая каста Панджаба и Уттар Прадеша, практикуют экзогамию готра, которые называются у них *гот* в западных районах расселения и *мул* — в восточных. Эти мул делятся на более мелкие подразделения *пурукх*, которые «формируют основу экзогамии у *ахиров* там, где у них нет *готр* или *мулов*» [Shah 1974: 231].

Многие готры касты *голанураб* в дистрикте Агра называются по их деревням, а некоторые — по занятиям [Crooke 1896: 2, 423]. Это указывает на то, что речь должна вестись о многих пастьешеских *джати*, которые сохраняют свои докастовые брачные обычаи, в том числе экзогамию деревни, а экзогамия готр появилась вследствие санскритизации как вполне декоративная.

Каста *кхангар* Центральных провинций имеет в своем составе четыре подразделения: *раи*, *мирдха*, *карбал* и *дахат*. Первые три вступают в брак между собой. Четвертое подразделение эндогамное, и «первые три на него смотрят свысока за то, что те держат свиней <...> Но племя в целом делится на тридцать и более готр, которые являются в сущности экзогамными тотемными кланами» [Russel, Hiralal 1916: 3, 440]. Традиция свиноводства говорит о добрахманическом аустрическом происхождении общности.

Думал, земледельческая *джати* Ориссы, «имеет три подразделения *барга*, отличительной чертой которых являются особые занятия; три секции *митти* по их территориальному происхождению и три группы *гот*, “которые есть тотемные кланы”. Правила экзогамии принимают в расчет все три типа принадлежности, и жених, и невеста должны иметь хотя бы одно из них разное, хотя необязательно все три» [Russel, Hiralal 1916: 2, 530].

Наттукоттей чети, торговая *джати* Мадур, называет свои девять, очевидно, экзогамных подразделений по девяти храмам, в которых они совершают обряды. Эти экзогамные группы называются *ковил* (букв. «храм») и состоят из более мелких экзогамных подразделений, все придерживаются обычая заключать брак с дочерью сестры отца [Thurston 1907: 5,

261, 265]. Племя прошло санскритизацию. А указанные экзогамные группы на деле являлись ядром большесемейных общин, и обычай кросскузенного брака не противоречит требованиям экзогамии матрилинейного клана, о чем будет рассказано чуть ниже.

Гоала Бихара имеют два эндогамных подразделения, подкасты-*джати*, которые демонстрируют характерную картину брачных правил. «Подкасты называются *наомулия* и *саммулия* (буквально “девять мулов” и “семь мулов”. — *Е.У.*), потому что первые должны избегать девять мулов, а вторые — семь мулов: 1) собственный, т.е. мул своего отца; 2) отца матери; 3) отца матери матери; 4) отца матери матери матери; 5) отца матери отца и т.д.» [Pradhan 1966: 232]. Это объяснение выглядит неправдоподобным, хотя явно получено от местных информантов. Речь на самом деле идет о том, что обе *джати* касты *гоала* объединяют по девять и семь мулов соответственно и браки заключаются в этих эндогамных кругах с учетом экзогамии мулов. Неслучайно автор исследования все-таки назвал группы *наомулия* и *саммулия* «подкастами». Иначе брачное поле не могло бы работать по недостатку функциональных компонентов. Примеры этого рода можно множить, но уже понятно, как выглядит ситуация и каким образом оговариваются значение и роль этих клановых групп в составе отдельных *джати*, входящих в касты. Чтобы система могла работать, экзогамных групп в составе *джати* должно быть не менее двух.

Традиционный для дравидских общин кросскузенный брак вызывает к жизни такие конфигурации семейно-родственных связей, для описания которых употребляется «зеркальное отражение терминологии кровного родства в группе родственников по браку» [Fruzzetti et al. 1983: 21]. Эту черту дравидских каст особенно подчеркивал Л. Дюмон, разработавший теорию «брачных альянсов» [Dumont 1983; 1986], в которых роль родственников рассматривается совершенно иначе, чем рекомендует брахманическая теория и чем принято в североиндийских общинах. В частности, Л. Дюмон считал, что в южных матрилинейных кастах с их кросскузенным браком нет экзогамии [Dumont 1988: 112]. Это мнение не может считаться верным в отношении всех южных *джати*. Т.Р. Тротманн доказывает, что экзогамия передается в дравидской терминологии через фиксацию относительного возраста и точное указание на про-

исхождение кузенов, а широко распространенное мнение о том, что кузены называются теми же терминами, что родные братья и сестры [Кудрявцев 1992: 93; Karve 1965: 196–202], не вполне соответствует действительности.

Родственная природа *джати* и ее эндогамия теснейшим образом связаны с наследственной профессией («жизненным предназначением») *джати*. Это основа той самой характерной черты кастового общества, которую можно назвать «всеохватный собес». Эта черта кастового строя сохранилась от первобытного прошлого. Самое удивительное, что и сегодня общество признает право тружеников на сохранение завоеванных социальных и экономических позиций за своей семьей, причем для работников в разных сферах деятельности. Стремление коллектива родственников к наследованию достигнутого положения, «экологической ниши» и «участка кормления» в индийском обществе считается не только естественным, но и очень правильным, и общество не только поддерживает, но и стимулирует его. Оно проявляется с удивительным постоянством на протяжении всей истории страны. С этим стремлением семьи и клана не борются как с безнравственным или антиобщественным. Его возводят в степень закона кастового строя. Отсюда живучесть родственных связей, их прочность и постоянство. Отсюда их четкая конфигурация и развитость генеалогии как необходимого знания. Отсюда управляемость общественной макросистемы, которая на низовых уровнях организации жестко контролируется через родственные связи и отношения.

Описанная ситуация требует детального изучения. Однако нужно изучать не региональные или этнические особенности СР, а собирать материалы по мелко сегментированным срезам, исследовать каждую отдельную *джати*. Только тогда можно будет делать полезные для науки общие панорамные планы и теоретические обобщения.

¹ Речь идет о детально проработанной в ведической культуре ситуации, которая называлась «дочь без брата», и о связанном с нею обычае рождения сына не женой, а этой самой дочерью, что называлось *басави*. — *Примеч. Е.У.*

² Выше отмечено, что брат матери играет очень заметную роль в жизни племянников во всей Индии — при патриархальных порядках в меньшей степени.

³ Брахманы-*читтаван* практикуют брахманические варианты брака. — *Примеч. Е.У.*

⁴ Они имеют тотемные символы в виде определенного дерева, камня, металла, которые связаны с богинями-матерями *мата*, и это для них маркер родства. — *Примеч. Е.У.*

Альбедиль 1999 — *Альбедиль М.Ф.* О женской энергии как основе семейных отношений в индуизме // *Этикет у народов Южной Азии.* СПб., 1999. С. 21–35.

Кудрявцев 1992 — *Кудрявцев М.К.* Кастовая система в Индии. М., 1992.

Ольдерогге 1975 — *Ольдерогге Д.А.* Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // *Социальная организация народов Азии и Африки.* М., 1975. С. 6–19.

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

Успенская 2009 — *Успенская Е.Н.* Паритет статусов бирадари: «братство-равенство» в индийском кастовом обществе // *АР-12.* С. 101–131.

Bayly 1999 — *Bayly S.* Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to Modern Age // *The New Cambridge History of India.* IV.3. Cambridge, 1999.

Berremen 1962 — *Berremen G.D.* Sib and Clan among the Pahari of North India // *Ethnology.* 1962. Vol. I. № 4. P. 524–528.

Blunt 1931 — *Blunt E.A.H.* The Caste System of Northern India with Special Reference to the United Provinces of Agra and Oudh. L., 1931.

Béteille 1991 — *Béteille A.* The Reproduction of Inequality: Occupation, Caste and Family // *Contributions to Indian Sociology.* 1991. Vol. 25. № 1. P. 3–28.

Chauhan 1967 — *Chauhan B.R.* A Rajasthan Village. Delhi, 1967.

Crooke 1896 — *Crooke W.* The Tribes and Castes of North-Western Frontier Province and Oudh. Calcutta, 1896. 4 Vols.

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

Dumont 1983 — *Dumont L.* Affinity as a Value. Marriage Alliance in South India, with Comparative Essays on Australia. Delhi, 1983.

Dumont 1986 — *Dumont L.* A South Indian Subcaste: Social Organization and Religion of the Pramalai Kallar. Delhi, 1986.

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

Fox 1971 — *Fox R.G.* Kin, Clan, Raja and Rule. State-Hinterland Relations in Preindustrial India. Berkeley; Los Angeles; L., 1971.

Freed 1963 — *Freed S.A.* Fictive Kinship in a North Indian Village // *Ethnology.* 1963. Vol. II. № 1/January. P. 86–103.

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

- Fuller 1976 — *Fuller C.J.* The Nayars Today. Cambridge, 1976.
- Fuller 1992 — *Fuller C.J.* The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India. Princeton, 1992.
- Ghurye 1969 — *Ghurye G.S.* Caste and Race in India. Bombay, 1969.
- Hutton 1946 — *Hutton J.* Caste in India: Its Nature, Function and Origins. Cambridge, 1946.
- Jaiswal 2000 — *Jaiswal S.* Caste. Origin, Function and Dimensions of Change. New Delhi, 2000.
- Kapadia 1947 — *Kapadia K.M.* Hindu Kinship. Bombay, 1947.
- Karve 1961 — *Karve I.* Hindu Society — an Interpretation. Poona, 1961.
- Karve 1965 — *Karve I.* Kinship Organization in India. Bombay, 1965.
- Mandelbaum 1970 — *Mandelbaum G.D.* Society in India. Vol. I. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Manu 1886 — Manu. The Laws of Manu (Manu-smṛti) // Sacred books of the East. XXV. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- Mathur 1964 — *Mathur K.S.* Caste and Ritual in a Malwa Village. Bombay; Calcutta, 1964.
- Mayer 1970 — *Mayer A.C.* Caste and Kinship in Central India. A Village and its Region. Berkeley; Los Angeles, 1970.
- Panikkar 1955 — *Panikkar K.M.* Hindu Society at the Cross Roads. Bombay, 1955.
- Parry 1979 — *Parry J.* Caste and Kinship in Kangra. L., 1979.
- Pradhan 1966 — *Pradhan M.C.* The Political System of the Jats of Northern India. Bombay, 1966.
- Puthenkalam 1977 — *Puthenkalam J.S.J.*, Fr. Marriage and Family in Kerala. With Special Reference to Matrilineal Castes. Calgary, 1977.
- Risley 1915 — *Risley H.H.* The People of India. Calcutta, 1915.
- Roy 1934 — *Roy R.B.S.C.* Caste, Race and Religion in India // Man in India. 1934. Vol. XIV. № 1. P. 39–63; Special Number. P. 75–220; № 3–4. P. 271–311.
- Russel, Hiralal 1916 — *Russel R.V., Hiralal R.B.* The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. L., 1916. 4 Vols.
- Shah 1974 — *Shah A.M.* The Household Dimension of the Family in India. Berkeley; Los Angeles; L., 1974.
- Sherring 1975 — *Sherring M.A.* The Tribes and Castes of Hindustan. Delhi, 1975. (Repr. 1872).
- Thurston 1907 — *Thurston E.* Ethnographic Notes in Southern India. Madras, 1907.
- Trautmann 1981 — *Trautmann Th.R.* Dravidian Kinship. Cambridge, 1981.