

ние — джати» [Кудрявцев 1992: 27]. Дальнейшие объяснения ставят своей целью показать, что *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* не является «статус-группой»: она, конечно, имеет свой статус, но является строго функциональной единицей кастового общества. Попробуем выстроить некую логичную систему в представлениях, обратившись к единственно верному ключу: рассмотрению родственной сути касты и выявлению ее функциональных начал. Среди статусных, престижных, идеологизированных и даже политизированных аспектов функционирования социальных единиц, составленных на основе *джати*, меня будут интересовать прежде всего аспекты родственных отношений.

Концепт родства и *джати*.

Функциональный анализ кастовых взаимоотношений позволяет утверждать, что родственная самоорганизация поныне является основой социального строя в Индии [Успенская 2005]. Кастовые общности обычно «осязуемо» представлены расселенными в деревнях и городских кварталах территориальными (локальными) группами, ядро которых составляют линиджи. В Северной Индии это обычно патрилинейные линиджи, и территориальные подразделения состоят из больших и малых семей действительных родственников по мужской линии (агнатов). На индоарийских языках они называются *кхандан* (*khāndān*), *тхок* (*ṭhok*) и т. п. Д. Манделбаум называет североиндийскую большесемейную общину термином «локализованный линидж» и определяет 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, то есть тех, кто не является кровным родственником, считаются членами этой группы, хотя имеют другое происхождение по отцу. Таких семей может быть две-три или двадцать-тридцать» [Mandelbaum 1970: I, 134]. В этой формирующейся на основе патрилинейного линиджа большесемейной общине есть общепризнанный глава — старший брат в старшем поколении. Все члены линиджа происходят от одного предка, реального и всем известного, память о котором

жива. Именно в этом кругу действуют нормы обычного права. 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 сотрудничество в экономическом плане: нередко у него общая земля, и ни кусочка ее нельзя отделить или передать в чужие руки. Во всех земледельческих *джати* сохраняются верования, связанные со священностью родной земли. Профессия, рабочее место и гарантированная возможность сбыта продуктов труда и услуг, а также завоеванные социальные позиции передаются и наследуются из поколения в поколение именно в этом тесном кругу родственников. Дхармашастры и грихьясутры (законоучительные трактаты и книги ритуала) ориентированы на патрилинейный клан, линидж и его лидера, и выявление круга родственников — одна из главных забот составителей дхармашастр. Родственные коллективы уровня *готры* оказываются расселенными на больших территориях, выходящих за пределы одной деревни [см.: Успенская 2003: 75–84, 100–152]. Эти локализованные клановые структуры становятся главными агентами кастовых взаимоотношений, в плотной ткани которых основополагающими являются брачные связи, характеризующиеся особенно высокой степенью ритуализованной регламентации. Внимательное отношение при брачных контактах к опасности инцеста вызывало повышенную потребность в квалифицированно составленных картах генеалогических связей и историях кланов. В каждой семье высших варн обязательно ведутся с помощью генеалогов из особых каст и брахманов-астрологов подробные и уходящие в глубь веков разветвленные генеалогии, что необходимо для правильного заключения брачных союзов и решения имущественных и иных правовых споров. Это особенно распространено в усложненных семейных коллективах гипергамных раджпутов, а также родственных им джатов, ахиров и некоторых других этнокастовых общностей. Полигамные брачные союзы раджпутов самых престижных кланов приводили к появлению разветвленных линиджей, в состав которых включались также дети служанок и наложниц.

Семейные отношения строго упорядочены и скрупулезно организованы традицией и обычным правом. Независимо от типа родственных отношений в семье уважение к старшим составляет

одну из основ патриархальной идеологии индуистов. Старшие определяют в индийских семьях все ее предприятия, в том числе занимаются устройством браков для молодых членов семьи.

Семья в разных *джати* выглядит по-разному; это зависит от ее этнических традиций и кастового статуса. 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 клановых связей, на которую рассчитаны все санскритизированные обряды, и она определяет тип индийской семьи, нормативный для *джати* «дваждырожденных». На Севере это обычно патрилинейная и патрилокальная (жена приходит не столько в семью мужа, сколько в семью свекра) большесемейная община. Отец отца — главная фигура в индийской семье и домохозяйстве, главное действующее лицо в ритуалах, которые проводит сам или заказывает у брахмана для семьи и предков семьи. Женщина в вирилокальном браке сохраняет принадлежность к своему клану и фактически не становится членом семьи мужа. Она становится «частью тела» своего мужа, благодаря которой «он родит детей». Ее связи с родной семьей обычно крепки, и ее братья являются вторыми по значению после мужа гарантантами ее благополучия. Соблюдающий традиции индийский мужчина оказывает всемерную помощь своей ближайшей по возрасту (или единственной) сестре и ее детям: в индоарийских языках племянники называют брата матери словом *мама* (*māmā*). Он поддерживает сестру в сложных обстоятельствах жизни в доме свекра и принимает незаменимое участие в ритуалах как представитель родного линиджа женщины, особенно в организации свадьбы своих племянников. Он не может брать у своей сестры деньги и даже подарки, но должен предоставлять то, что требуется. Отмечается, что помощь длится до тех пор, пока эта сестра жива, что говорит о том, что брат заботится прежде всего о своей родственнице, а не о ее детях, относящихся к патрилинейному клану своего отца. Наблюдается избегание: 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 обычно избегают говорить с посторонними

о своей жене, ее родных и даже ее деревне. В доме свекра, 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 свекром и старшим братом мужа совершенно исключено, невестка не открывает лица перед ними и не разговаривает с ними. Современные высокообразованные индийские сторонницы феминистических идей расценивают эту ситуацию как крайне дискриминационную: «Уже в ведическом обществе самыми главными обязанностями женщин были репродукция и продолжение в потомстве линиджа мужа, а в особых обстоятельствах — линиджа отца⁷, и их сексуальность уже находилась под патриархальным контролем» [Jaiswal 2000: 9–10].

На дравидском Юге во многих семейно-родственных группах преобладают традиции правового доминирования женщин, матрилинейности и матриликальности, хотя под влиянием санскритизации и настойчивых политико-административных мер⁸, направленных на изживание этих «некультурных» традиций, значительное распространение приобрели внешние проявления социального приоритета мужчин. Общая ситуация такова, что, «...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

⁷ 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* (*bāsāvī*). — Примеч. Е. У.

⁸ Например, законы Кералы запрещают в официальных случаях пользоваться традиционными именами, в которых второй компонент — имя матери, третий — название ее клана и четвертый — название ее *джати* (*энангана*). Сегодня запрещено принудительно отселять молодых юношей из родительского (на самом деле бабушкиного) «родового гнезда» в так называемые «дома для мужских занятий и тренировок» (традиционные мужские дома), не поддерживается отдельное проживание мужей и прививаются традиции жизни нуклеарными семьями — административная поддержка состоит в том, что квартиры оформляются на мужей. В современных условиях наибольшие проблемы вызывают вопросы собственности мужей, особенно в дислокальных браках. Законы направлены на гарантирование имущественных прав работающих мужчин вне зависимости от их «прописки».

статус матери в семье выше, чем статус отца. <...> Наибольшим авторитетом и весом в вопросах воспитания пользуется не отец ребенка, а брат матери. 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].

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 именно семья, часто тоже, по индийским меркам, неполная и усеченная, 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 прочные стабильные брачные отношения, родительство, тесные связи 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]. Во всяком случае, судя по пред-

ставленным А. Бетеем данным современных социологических исследований, конфигурации социально-влиятельных и социально-активных экзогамных групп традиционного общества действительно редуцируются до контуров нуклеарной семьи с ее пока еще поддерживаемыми более широкими родственными связями, по крайней мере в индийских мегаполисах. Очень важным в данном контексте является, на мой взгляд, особое упоминание кастовой профессии.

Таким образом подтверждается традиционное убеждение в том, что «не подверженные чужим влияниям» экзогамные круги самых близких родственников являются хранителями «сущностной субстанции» *джати* не только в биологическом, но и в социально-культурном отношении, и связанные с этим представлением обычаи поддерживаются в кастовом обществе даже сегодня.

Характерное для Индии многообразие моделей родственных отношений, в числе которых есть практически все известные науке варианты, исследователей касты не очень вдохновляет, и это связано с пониманием касты как идентификации, отличной от родства, как института, свидетельствующего об уникальном индийском социальном строе и какой-то по особенному высокой степени общественного развития. Сначала родство и касту разделяли на основе эволюционистской аргументации. В связи с этой установкой английская функциональная школа этнологии разработала теорию «сегментации» касты, идя в рассмотрении социальных институтов «вниз», от касты через подкасты и подподкасты к семье. Этот метод остается основным и сегодня. В последние десятилетия под влиянием концепции Л. Дюмона [Dumont 1988] исследователи совершенно разводят по непересекающимся в западной науке доменам антропологии и социологии якобы «примитивные институты» родственных отношений и якобы формирующееся под влиянием «надсоциального» холистического структурного принципа кастовое общество, состоящее, по-видимому, из не имеющих индивидуальности представителей *Homo Hierarchicus*. Развитие этих представлений не было магистральным: всегда находились специалисты, которые видели взаимосвязанность разных уровней организации кастовых коллективов и рассматривали кастовые отношения в их связи с отношениями родства. И похоже, они выиграют эту долгую «шахматную партию».

Состав индийских семейно-родственных групп как отдельная тема исследования довольно хорошо проработан и в индийском

брахманическом знании, и в научной литературе. Существует несколько научных работ, написанных индийскими специалистами в русле, я бы сказала, антропологии дхармашастр. Составители древнеиндийских законодательных текстов показали себя знатоками обычного права своего времени, и их теоретические построения сохраняют свою актуальность даже сегодня. Эти законодательные требования не всегда реализуются в своем идеальном виде на практике, но они неизменно оказывают влияние на действующие модели отношений: следование дхармашастрам является требованием санскритизации и придает *джати*, практикующей высокие идеальные стандарты дхармашастр, по-настоящему высокий статус. Есть несколько специальных работ по индийским системам родства. Есть 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.

Общая теория касты строится на том, что эндогамные касты подразделяются на унифицированные составные компоненты: эндогамные подкасты, экзогамные подподкасты и т. д. Это положение называется «сегментация касты» [Ghurye 1969: 218–219] и основано на представлении, что подкасты являются продуктом постоянного процесса деления становящихся слишком крупными каст. В соответствии с этим представлением строится рассмотрение уровней сегментации подкаст и подподкаст, которые часто фигурируют в научной литературе под индийскими диалектными названиями для родственных групп. Прояснению сути всех этих социальных единиц употребление сложных слов не помогает. «Каждое подразделение, называемое на местных языках “джати”, в пределах определенной местной общины обычно подразделяется на подкасты и подподкасты и т. д., которые могут рассматриваться их собственными членами как самые важные подразделения, даже если самая крупная из этих групп воспринимается как единая посторонними» [Blunt 1931: 49]. Е. А. Блант увидел, что обычай гипергамии действует между экзогамными группами⁹, которые классифицируются по социальному положению и ритуальному статусу. Анализируя кастовые названия, он делает невероят-

⁹ В общей теории касты считается, что в гипергамные отношения вовлекаются эндогамные касты.

ный вывод: «Строение касты очень подвержено изменению; группы изначально экзогамные становятся эндогамными, и наоборот, хотя обратный процесс встречается реже» [Blunt 1931: 41]. Этот вывод совершенно не подтверждается позднейшими наблюдениями, но он остался в науке и переходит из работы в работу.

Мы явно имеем дело с очередным теоретическим тупиком. Эта сложность имеет характер неадекватности теории реальностям жизни, и она заложена, как и многие другие мифы о кастовой системе, в самых первых исследовательских подходах к изучению кастового общества, в ориентализме и колониальной школе этнографии. Когда исследователь ориентирован на «кастовую систему», он видит *джати* включенными в касты, смотрит на них как на более мелкие по размерам «подкасты», и их индивидуальная специфика ускользает от взора, зато появляется страшная путаница в обычаях и социальных нормах, якобы практикуемых представителями одной касты. Но я думаю, что можно вывести закономерности существования *джати* и понять их функциональную роль.

Известно, что кастовых подразделений — сотни тысяч. При подготовке переписи 1872 г. чиновники решали вопрос о том, что такое каста, и нужно ли включать в списки касту численностью менее ста тысяч человек, и как организовать сам список, который к 1891 г. уже превышал 2 300 000 названий [Dirks 2004: 32,33 ff]. Можно с уверенностью утверждать, что все это были *джати*. Названия их очень разные: производные от топонимов, от имен предка, от профессий, тотемные, производные от прозвищ и сами прозвища, названия, основанные на каком-то социальном обычае, указывающие на происхождение, на религиозные верования. Очевидно, что во многих случаях это клановые имена. Обобщающих названий для экзогамных подразделений также немало, и в каждом языке они свои. Собранный в переписях населения Индии материал уникален по составу и по объему. Особенно важны те данные, что получены в ходе самых первых переписей и потом представлены в словарях каст и племен разных регионов страны. Особенности тысяч «каст» и десятков, сотен тысяч подкаст описаны в них предельно скрупулезно, с включением всех известных составителям подробностей жизни этих групп, иногда даже нелепых и неправдоподобных. Здесь же помещены фрагменты *джати-пуран* в пересказах. В этих словарях обычно дает-

ся аналитический обзор этнокастовой ситуации титульного региона. Но, похоже, получающаяся тяжеловесность и запутанность информации удручала и дезориентировала самих администраторов-исследователей, и со временем они вообще перестали фиксировать в материалах переписей названия и описания подкаст. Поэтому теперь самые интересные и полные сведения об индийских *джати* можно найти все в тех же словарях каст и племен столетней и более давности. Например, очень качественное в своем роде описание каст и племен Хиндустана, данное М. А. Шеррингом еще в 1872 г., сообщает о *бархаи* (Baḥāi), касте плотников, что они имеют «семь подкаст», которые «настолько различаются между собой, что не поддерживают прямого тесного общения друг с другом — ни в браке, ни в принятии пищи, ни в курении» [Sherring 1872: I, xxii]. Совершенно очевидно, что речь здесь идет о разнородных *джати* плотников одного лингвистического региона, и они объединены в касту только администраторами, на бумаге, вполне произвольно — на том лишь основании, что название их профессии звучит во всем Хиндустане одинаково. И таких случаев сотни. Подобные «касте плотников» умозрительные «касты» оставались в документах неверно записанными на всем протяжении истории переписей, пока каста упоминалась, и теперь живут на страницах научных книг, входят в списки Антропологической службы Индии, влияют на самосознание и самоопределение индийских людей и уведут от понимания истинной природы индийского общества.

Дж. Хаттон в 1946 г. описывал касту как эндогамную общность в составе индийского общества, разделенную на множество подкаст. Про сегментацию каст он говорит так: «Перемена занятий является частой причиной деления касты на подкасты. Так, *кхатик* (Khatik), каста мясников, имеет подкасты: *беканвала* (Bekāwālā, букв. “имеющий дело с беконом”), *райгар* (Rājgār, “плотник”), *сомбатта* (Sombattā, “плетельщик веревок”), *мевафарош* (Mewāfarosh, “садовник”). В прошлом касты раскалывались в результате миграции, под влиянием политических или социальных факторов, но сравнительно недавно появились попытки благополучных в экономическом отношении элементов оторваться от своих более простых бывших товарищей по касте. Они находят себе новое имя и происхождение, связывающее их с более высокой кастой» [Hutton 1946: 45]. То есть Дж. Хаттон уже отлично видел процессы социальной мобильности в кастовых объ-

единениях. Что касается приведенных в этом отрывке странных «подразделений касты мясников», то надо их понимать так: речь идет о *джати* мясников, традиционно обслуживающих другие *джати*, и для различения между собой, и как показатель статуса они присоединяют название своих клиентов к своему, по типу *мевафарош кхатик* (букв. «мясник для мусульманского садовника»). Это, как подтверждают исследования других авторов, действительно характерно для *джати* обслуживающих специализаций. И, более того, указывает на важнейшую функцию *джати* — выстраивание «круга взаимоотношений» между *джати* разных профессий в своем статусном слое.

В словаре Р. Энтховена описывается ситуация с появлением, как он говорит, новых каст в Западной Индии. «Новые касты возникают среди *мочи* (Mochī) Западной Индии на основе их новообретенных занятий. *Чандлагара мочи* (Chandlagāra Mochi) (кожевники. — *Е. У.*) делают лаковые браслеты, художники *читара* (Chitāra) расписывают поделки. Отделение этих каст (так! — *Е. У.*) от первоначальной касты *мочи* может быть объяснено через представления о ритуальной чистоте и осквернении, так как эти новые касты более не занимаются дублением кож или ошкуриванием животных. Однако внутренняя дифференциация между этими тремя кастами не связана с оскверняющими факторами. В подобном стиле, например, *чунгира чамары* (Chungirā Chamār) отделяют себя от остальных *чамаров* («неприкасаемых» мусорщиков. — *Е. У.*) потому, что они курят трубку особым способом! *Экбалия* (Ekbālīā) и *добалия* (Dobālīā) подкасты касты *тели* (Telī) (маслодавильщики. — *Е. У.*) отделяют себя друг от друга на том основании, что они запрягают в ярмо плуга одного или двух быков соответственно. *Гория кумбхар* (Goriyā Kumbhār) (гончары. — *Е. У.*) отказываются соотносить себя с другими гончарами и поддерживают свою обособленность тем, что делают только белые горшки и никогда не делают черные. Есть общины ткачей, которые были некогда исключены из касты, потому что начали использовать искусственные красители» [Enthoven 1920–1922: I, 57]. На самом деле это не процесс формирования новых каст, не деление существующих каст по тем поводам, которые здесь перечислены. Это способы различения *джати* одной искусственно сформированной касты. Эндогамные *джати* одной касты, как мы знаем, стараются не смешиваться между собой даже теоретически, даже в идентификации по названию. Поэтому у профес-

сиональной и всякой иной *джати* всегда есть уточняющий эпитет. И то, что здесь названо словом «отделение», на самом деле есть уточнение статусов и их фиксация в названии. Объединение в касту — насилие над *джати*, и они отчаянно укрепляют свой защищающий от вторжения чужаков магический круг детализированным маркированием статуса.

Дж. Хаттон выделяет еще один механизм «формирования подкаст в касте». В Ориссе и в Южной Индии он нашел несколько каст, которые составлены и всегда составлялись из смешанного потомства представителей других каст (которые сами не становятся членами этой новой касты) и их детей. Это *амбалаваси* (*Ambalavāsi*), храмовые слуги Малабара, *шагирдпеша* (*Shāgirdpeshā*), профессиональные домашние слуги, земледельцы *часа* (*Chāsā*) и писцы *каран* (*Karan*) в Ориссе [Hutton 1946: 43]. Это очень интересное свидетельство реалистичности того способа формирования *джати* через запретные межварновые браки, который описан подробно в Законах Ману и всегда считался нежизненной теоретической абстракцией. Исследователь также делает вывод о том, что «в Индии все еще есть территории, где каста вполне нежесткая и даже текучая, и это предоставляет людям возможность приобрести касту, в которой они не родились» [Hutton 1946: 43]. Кроме того, Дж. Хаттон отметил новую для своего времени (последние годы колониального правления англичан в Индии) и явно вызванную внутриварновыми процессами тенденцию «к амальгамации аналогичных друг другу каст для того, чтобы осуществлять социальное и политическое влияние. Так, в 1931 г. прошло мощное движение со стороны различных скотоводческих каст — *ахир* (*Ahīr*), *ахар* (*Ahār*), *гоала* (*Goālā*), *голла* (*Gollā*), *гона* (*Gora*), *идеян* (*Idaiyan*) — с целью объединиться под новым кастовым именем *ядава* (*Yādava*). Хотя насколько успешно приведет такое движение, если вообще приведет, к совместным бракам, неизвестно» [Hutton 1946: 45]. Это очень важное наблюдение, и оно подтверждает мое мнение о том, что подобные объединения не предназначаются для решения традиционных задач (например, для заключения брака), а вызываются внешней активностью, в данном случае взаимоотношениями с государством.

Практически в том же стиле аранжируют имеющийся у них огромный конкретный материал по подкастам более близкие к нам по времени исследователи. Например, и Г. С. Гхурье,

и М. Шринивас считали, что уровень, на котором должна рассматриваться «кастовая система», — это уровень *джати*. Но ни тот ни другой не рассматривали ни состав *джати*, ни ее функции: для них главным было, что *джати* эндогамны, и уже к ним может относиться «эндогамия касты». Поэтому для обоих этих исследователей, как и для многих других, неразрешимой оказалась проблема гипергамии, полигамии и иных брачных установлений, «нарушающих» эндогамию, — такой термин применяют и И. Карве, и Дж. Хаттон, и Э. Блант. Они не увидели этнокастовые общности. Все «отклонения» от умозрительных характеристик касты описываются как исключения, несообразности и т. д. Г. С. Гхурье говорит: «Некоторые подкасты имеют такие различия в культуре, как это видно, например, у *веллала* (*Vellāla*), что совершенно невозможно дать общее описание брака и других обычаев, приложимых ко всем подкастам. Некоторые признают свободу развода, повторные браки и даже полиандрию, другие строго следуют брахманическим нормам» [Ghurye 1969: 21]. Эти затруднения кажутся непреодолимыми потому, что *веллала* и другие подобные ей общности — не каста. *Веллала* представляют собой комплекс разных *джати*. Некогда эти *джати* входили, по-видимому, в состав тамильских племенных союзов и с тех пор, несмотря на санскритизацию, остаются аморфной, но связанной общим самосознанием и именем этнокастовой общностью, где каждая *джати* сохраняет свой добрахманический статус и свои обычаи. Некогда этот дравидский этнос прошел санскритизацию, подвергся брахманической оценке и в результате «надел на себя» кастовые формы. Г. С. Гхурье этого не видел, хотя он очень авторитетный специалист.

И. Карве отмечала, что группы, которые практикуют эндогамию, отличаются друг от друга в своих привычках и образе жизни, культурных особенностях и во многих случаях этническим и расовым происхождением. «Уже поэтому не получается называть их подкастами — они не являются делениями одной касты. Размножение через деление в кастах вообще большая редкость» [Karve 1961: 28].

В теории Л. Дюмона вопрос о подразделениях касты как будто решается окончательно. Он начал свои индологические занятия с изучения кросскузенных браков в одной из дравидских каст, название которой *прамалей каллар* (*Pramalai Kallār*) говорит о том, что это была, конечно, *джати*, и пришел к выводу, что нужно

говорить о брачных альянсах, где «альянс — это расширенное и постоянное родство по браку» [Dumont 1988: 112]. Альянс может включать до 150 семей. В тех кастах, которые практикуют кросскузенные браки, создается, как полагает Л. Дюмон, «равенство мужчин (брат сестры и ее муж)» и генерируется система «брачных альянсов» между сравнительно небольшим количеством семей в течение нескольких поколений. Брачные альянсы, как считал сам Л. Дюмон и его последователи, заменяют касту в функции организации браков. При этом в существовании брачных альянсов и в самой предпочтительности кросскузенных браков Л. Дюмон и его последователи видят влияние «идеологических факторов», объясняя обычаи формирования альянсов необходимостью контролировать земельные владения, удерживать профессиональный престиж, иметь возможность сохранить образовательный уровень, политическое влияние и хорошие отношения в семье в течение поколений [Fruzzetti, Óstör 1984: 14]. В теории Л. Дюмона принцип ритуальной чистоты, «выстраивающий иерархию каст», является аксиоматическим положением. Поскольку в системе брачных альянсов наблюдается «равенство братьев по браку» и равенство по степени ритуальной чистоты, здесь нет иерархии и соответственно касты в понимании Л. Дюмона. «На Севере страны всегда заметна иерархия между теми, кто отдает своих женщин в жены, и теми, кто женщин берет в жены: вторые всегда выше. Поэтому “идеология касты” на Севере непосредственно заключает в себе родственные отношения; и каста, и родство приобретают значение благодаря лежащим в их основе структурным принципам холизма, иерархии и чистоты–нечистоты. На Юге нам нужны дополнительные принципы — альянс, равенство — в отношении родственных связей. На Юге мы можем четко отделить родство от касты» [Fruzzetti et al. 1983: 9]. Основной вывод этих исследований таков: «Трудно построить для всего континента единую модель родственных отношений, и, напротив, каста как иерархия может служить основанием для общеиндийской культуры» [Fruzzetti et al. 1983: 9]. В действительности нет необходимости выстраивать универсальную модель родственных отношений: задача и впрямь невыполнимая. Если рассматривать все кастовое общество как системное объединение многих разнородных *джати* с их независимым и уникальным внутренним миром (чему была посвящена предыдущая глава), то нет нужды искать унифицированную схему род-

ственных подразделений касты. В кастовой организации есть один унифицированный компонент, а именно *джати*, каждая из которых имеет свою систему родственных связей и свой тип брачных отношений. Поэтому можно говорить, что *джати* этноспецифичны. В главе «Сегментация. Каста и подкаста» Л. Дюмон критикует Э. Сенара и И. Карве за то, что и тот и другая «предпочитали подкасту касте» [Dumont 1988: 62], поскольку «этот идеал имеет значение только на эмпирическом уровне» и не позволяет «выделить реальную группу, сорт социальной субстанции», существующей независимо от системы [Dumont 1988: 62]. Сам Л. Дюмон соглашался признать лишь, что «каста сегментирована на территориальные фрагменты подкаст» и разъяснял, что «отношения между разными кастами на практике ограничены пределами деревни: цирюльник занят работой как таковой, а не как член определенной подкасты касты цирюльников» [Dumont 1988: 63–64]. Это положение теории Л. Дюмона не может считаться бесспорным уже потому, что в деревне могут жить и быть задействованы в традиционных отношениях представители нескольких однотипных *джати* и даже *джати* одной профессии. «Я скорее сказал бы, что нет двух групп и что реальная группа, которую некоторые стремились открыть, составлена способом сложного переплетения состава “касты”, “подкасты” и т. п., как они реализуются с учетом территориального фактора» [Dumont 1988: 64]. Это сложное словесное описание появляется, чтобы избежать термина «семейная община» и тем более термина «общинно-клановая структура», — терминов, характерных для порицаемой Л. Дюмоном антропологии, хотя речь идет именно о них и описываемых этими терминами институтах. Небольшие уступки «эмпирикам» Л. Дюмон сделал лишь по случаю появления книги А. Мейера «Каста и родство в Центральной Индии. Деревня и ее регион» [Maier 1970], признавая, что «эта книга выходит за рамки описания состава деревни в отличие от многих других монографий» [Dumont 1988: 64]. Здесь выяснилось, что до знакомства с книгой А. Мейера Л. Дюмон не думал, что в Индии практически все деревни многокастовые (см. его собственные объяснения на с. 361). Он в свое время работал в уникальной однокастовой деревне, ситуацию в которой описал в книге «Касты Юга...» и считал характерной для всей страны.

Джати, которые практикуют формы южноиндийского, или дравидского, кузенного брака, совершенно не вписываются в спо-

соб рассмотрения кастовой структуры через сегментацию. Кросскузенные браки заключаются «силами» нескольких давно родственных друг другу семей, и в таком случае якобы «подкасты» не нужны: «...в принципе, обычная нуклеарная семья могла в течение двух поколений достичь самодостаточности в вопросе наличия боковых ветвей для организации брака». Именно это положение дел Л. Дюмон называет «альянс», и концепция брачных альянсов заменяет в его теории всю антропологию каст Юга. В дравидских землях сосредоточена едва ли не треть всех *джати*, как правило, наиболее интересных с точки зрения антропологии, и теория сегментации абсолютно выводит их из рассмотрения и изучения!

Способ рассказывать о кастах, упоминая термины «отделение», «расщепление», «сегментация», на многие десятилетия воцарился в европейской науке. Приходится признать, что методологические сложности теории сегментации не позволяют выстраивать материал на объективных основаниях, таких, например, как родственные связи или профессиональная специализация в разделении труда, или культовая практика. В целом приходится констатировать, что теория сегментации каст не объясняет, как формируется и функционирует кастовое общество.

Поскольку индийские исследователи в массе своей не отрицают родственную природу кастовых общностей и признают саму *джати* как реальность, компромисс в дискуссиях между ориентализмом и антиориентализмом найден в том, чтобы употреблять слово «джати» вместо слова «каста», не вдаваясь в детали содержания этого понятия. «Если считать эндогамию главной чертой касты, то основной реальной кастой надо считать так называемую подкасту. Многие возражают, что это будет страшно неудобно — их так много! Но это только административная трудность» [Gupta 2000: 47]. Однако подобное исправление «ошибок ориентализма» не имеет практической ценности: каста и *джати* не тождественны друг другу.

Теоретические сложности множатся потому, что рассматривается каста, которая имеет нефункциональный характер и подвержена влиянию многих субъективных факторов. Напротив, родственные контакты строго функциональны, так как поддерживаются традицией права и сакрализованного брака. 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 говорит: «Кастовое общество имело две системы построения, которые пересекались друг с другом, не создавая конфликта. Принцип управления внутри самой касты, который держал ее и регулировал отношения в ней, — родственный принцип. Он распространялся на локализованные патрилинейные или матрилинейные линиджи, обитающие «под одной крышей» большесемейными общинами. Все эти локализованные 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 и 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 панчат — совет деревни. И если правитель государства принимал во внимание традиции этого общества, то ему было несложно править» [Karve 1961: 106–107]. Самые заметные стороны для стороннего наблюдателя черты социальной жизни ячеек кастового общества — наследственная профессия, особая культовая практика, правила питания, социального общения и эндогамия — относятся к родственным группам, главной из которых является *джати*. Индийский исследователь М. Паниккар писал так: «...эти два института, каста и большая (расширенная) семья, хотя теоретически не связаны между собой, на практике переплетены настолько, что становятся одним целым. Ячейка сообщества индуистов не индивидуум, а большая семья. Наиболее заметное проявление такой семьи — это “подкаста”, и она часто состоит из нескольких больших (расширенных) семей, которые вступают в брак между собой и могут совместно принимать пищу» [Panikkar 1955: 19].

В этом обществе всеобщую ценность имеет не только реальное, но и фиктивное, званое родство. Каждый человек должен иметь признанные связи, более близкие или отдаленные, с каждым другим членом группы, а иначе он чужой, враг, не имеющий никаких прав. В традиционных индийских условиях человек проводит всю свою жизнь в кругу родственников и соседей, которые тоже являются членами его *джати*. Повседневные бытовые потребности, дружеское общение, работа и все ритуальные взаимоотношения построены на общении преимущественно в этом кругу людей. При этом 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. Традиционный индеец называет ее по-разному, и одним из названий может быть даже *джати*. 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 1963: 149]. Эта как бы путаница очень показательна: эндогамия *джати* является естественным продолжением экзогамии *готр/кула* и более мелких родственных групп. Категория «джати» — одна из реалий индийской жизни, которая заставляет задуматься о том, что, по-видимому, еще не все понято в структуре самой кастовой организации. Очевидно, что отношения родства структурируют *джати* и формируют ее «снизу»: *джати* возникает как эндогамная общность, состоящая из экзогамных коллективов родственников. Это предположение хорошо иллюстрируется наблюдением Дж. Берремана и было давно замечено И. Карве. На основе масштабного изучения родственных отношений у разных народов Индии она предложила определять *джати* как эндогамную расширенную родственную группу, хотя и называет ее, как принято, «каста». Поскольку такая группа всегда эндогамна, имеется возможность реально проследить, по крайней мере в маленьких *джати*, как именно каждая семья в ней связана кровными и/или брачными отношениями с другими семьями [Karve 1961: 17]. Она объясняет свою позицию так: «Если определять эндогамную социальную группу как “расширенную родственную группу”, то это может звучать как

тавтология и очевидность, но значение и важность этого определения станут ясны в двух отношениях. Профессия, статус, традиционная территория расселения со временем могут измениться, но один аспект в касте кажется более способным сопротивляться изменениям, — и это родственная организация. Это также помогает понять похожесть касты и племенной группы» [Karve 1961: 19]. Предложение принял Д. Манделбаум, он почти не использует слово «каста» в своей большой работе [Mandelbaum 1970]. К сожалению, этот автор, собравший огромный фактический материал по разным аспектам функционирования индийского общества, совсем не занимался рассмотрением теоретических проблем, в частности, не ставил перед собой вопрос о том, почему касты оказались многосоставными и как выглядит сама *джати*.

Джати определяет статус человека и соответственно весь внешний рисунок его жизни — то, что описывается знатоками брахманской мысли приблизительно как «жизнь — один бесконечный обряд, в котором есть место и ритуалу у алтаря, и труду как ритуалу». Предписанная рождением в *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 — это самое важное — находятся под наблюдением его *джати*. Если кто-то не соблюдает предписанные рождением нормы, он может быть наказан вплоть до исключения из своей *джати*. Такое решение принимают не ближайшие родственники.

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, то есть 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] — в отношении кастовых подразделений. Р. Фокс писал так: «Каста, если определять ее с помощью

термина “линидж максимально прослеживаемый”, является дальнейшим расширением родственных отношений 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 1963: 199].

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 численностью около 200 тыс. человек, вторая — 250 тыс. Первая каста — брахманы *читпаван* (Chitpāvan)¹⁰. 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 широко распространенную фамилию и проследить все заключенные ее членами в течение нескольких поколений браки, то можно будет встретить все 150 фамилий брахманов *читпаван* среди родственников, обладателей этой одной фамилии. Это исследование еще не завершено, но предварительные результаты, как уже видно, подтверждают, что мы были правы. Фамилия, избранная для исследования, — Ранаде из Пуне. На сегодняшний день только часть семей Ранаде в Пуне была опрошена, 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, то есть произошло объединение 40 % всех фамилий брахманов *читпаван*. В этих генеалогиях отмечались только мужья женщин (урожденных Ранаде) и жены мужчин Ранаде. Если включить браки потомков женщин (урожденных Ранаде), отданных замуж в другие семьи, то практически все фамилии брахманов *читпаван* попадают в эти связи» [Karve 1961: 17–18]. Для второго исследования была взята

¹⁰ Брахманы *читпаван* практикуют санскритские варианты брака. Для И. Карве это была родная *джати*. — Примеч. Е. У.

дравидская земледельческая *джати гангадикар воккалига* (Gan-gādikār Vokkaliga); она расселена в четырех дистриктах Майсора и разделена на экзогамные кланы; для нее характерны кросс-кузенные браки. Для изучения были выбраны три деревни в трех разных дистриктах. В каждой деревне представлены многочисленные фамилии, принадлежащие разным экзогамным кланам, и каждая из этих фамилий была связана со всеми другими отношениями по браку и/или кровными связями. И в этих деревнях было несколько фамилий, по которым видно, что даже наиболее отдаленно живущие *гангадикар воккалига* оказались связаны родственными узами. Исследовательница говорит: «Подобное исследование нужно провести и в отношении североиндийских каст Индии, которые не имеют фамилий, но имеют экзогамные кланы, обладающие тотемными символами и практикующие деревенскую экзогамию»¹¹ [Karve 1961: 19]. Своей работой 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 само характерное двойное название общности, в данном случае *гангадикар воккалига* (*оккалига*).

Но большинство кастовых общностей строится на более широком понимании родства и братства.

В сообществе индуистов издревле существует понимание социального характера родства. Биологическое родство здесь не всегда важнее социально признанного усыновлением, породнением 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 за благополучие праотцев в загробном мире. Уже в ведическом обществе усыновление было широко распространено. Более того, в высших слоях общества практиковался обычай *нийога* (niyoga). Его содержание понятно, например, по одной из главных сюжетных завязок Махабхараты: слепой царь Панду уговаривает свою жену Кунти родить для него

¹¹ Они имеют тотемные символы в виде определенного дерева, камня, какого-то металла и т. д., которые связаны с богинями-матерями *мата*, и это для них маркер родства. — Примеч. Е. У.

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 подходящими агентами для восстановления рода умершего или неспособного мужчины. Известен воспетый в литературе ведический обычай для ситуации «дочь без брата», а именно «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 кастах и порицаемыми в остальных.

Установленное через особые обряды [Успенская 2003: 115–116] родство признается как кровное и влечет за собой участие обретенных родственников в экзогамии родственных групп. В своей книге «Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура» я детально описала систему родственных отношений у раджпутов — слоя кшатрийских кланов и *джати* Северной Индии; она типична для многих хорошо санскритизированных североиндийских *джати* и в то же время сохраняет особенности кочевнической генеалогической структуры [Успенская 2003: 65–99].

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, то есть экзогамия территориальной группы» [Ольдерогге 1975: 18]. Она отмечена многими исследователями и повсеместно в Северной Индии [Mayer 1970: 144–146; Mandelbaum 1970: 151–152; Кудрявцев 1992: 88–92]. Обычно в деревне, в общине представлены 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» [Mauser 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]. Однако такая, как описано в этом определении, деревенская экзогамия не может реально существовать: это входило бы в противоречие с основами кастовой организации, которые незыблемы именно в области экзогамии. Не совсем ясно, переходит ли такое «фиктивное родство» границы разных *джати*: этот момент обычно не прописывается в объяснениях исследователей. Похоже, что здесь важен не тот отмеченный наблюдателями факт, что жители деревни называют друг друга «сестрица», «братец», «сынок», «отец» и т. д. Важно, думается, 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 *джаджмани*. Широко известно, что он наиболее ярко выражен в экономической области и принимает форму обмена товарами и услугами¹². Но гораздо менее известно, что он имеет ритуализованный характер, а традиционные крепко установленные отношения в разделении труда постоянно подтверждаются совместным участием представителей круга *джаджмани* в ритуалах жизненного и календарного циклов. Индийцы видят в этом подтверждение «общности судьбы» и отношений взаимопомощи. В этих ритуалах даже низкокастовым мусорщикам 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 праздниках, свадьбах, рожденьях. В похоронах, однако, участвуют

¹² См.: [Кудрявцев 1992: 60–72].

практически только родственники, а именно те, кто входит в прописанный обычным и шаштрическим правом круг наследников, а также «похоронные специалисты» (термин словарей каст и племен), то есть 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 в ней принято, — с учетом экзогамии своего клана. Поэтому разделяю мнение Р. Фокса, который говорит: «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].

Х. Ламберт, изучавшая родственные отношения в раджастанской деревне, дала такое определение: «Фиктивное родство — это искусственно установленные родственные отношения, которые рассматриваются участниками их как отличающиеся от кровнородственных и отношений свойства» [Lambert 1996: 94]. «Фиктивное» родство, как считает исследователь, устанавливается на определенной территории и связано с нею, это фактически малозначащее договорное соглашение, связанное с практикой общего существования, чаще всего среди женщин. Х. Ламберт пересказывает данное ей местными женщинами разъяснение. «Две недавно вышедшие замуж женщины разных каст из разных деревень приехали жить в одну деревню. Набирая воду у колодца, они начинают такой разговор:

— Сестрица, в твоём доме ты сама мелешь муку на жернове?

— Да, приходится.

— Где ты взяла свой жернов?

— В Тода (городок, знаменитый по ярмаркам кухонной утвари, где делают и жернова, — уточняет Х. Ламберт).

— О! Теперь понимаю, по ответу вижу, что мы сестры, потому что мой жернов тоже куплен в Тода!» [Lambert 1996: 94].

То, что исследователь назвала «выбор жернова как сомнительный способ установления связей родства» [Lambert 1996: 95], может быть объяснено. Ситуация далеко не случайная. В данном случае жернов — это символ принадлежности женщин к родной

деревне и ее территориальным связям: жернов, как имеющий особое значение в женской жизни предмет, обладающий ритуальной семантикой, покупают только по правилам и в предписанном традицией правильном месте, а именно у того изготовителя жерновов, который поколениями связан с конкретными крестьянскими семьями в круге взаимопомощи *джаджмани*. Это явление того же порядка, что и «родство по одному *гуру*». Это значит, что ритуальный статус у встретившихся у колодца женщин примерно равный: и в доме мужа, поскольку они ходят к одному колодцу, и по рождению — им покупали приданое в одном месте. В кастовом обществе жизнь наполнена вниманием к мелким деталям бытового поведения друг друга в целях выяснения сравнительных статусов. Для женщин у колодца это важный вопрос дальнейшего общения. Каждый из этнографов-полевиков много раз в своей работе подвергался подобным расспросам со стороны индийцев в начале общения. Но важно: расспрашивать могут только люди, даже на первый взгляд близкие вам по статусу (остальные ориентируются по статусным маркерам). Совершенно незнакомые индийские женщины где-нибудь в поезде (тесное купе заставляло их озаботиться вопросом, соответствует ли мой статус их собственному) расспрашивали меня о десятках деталей частной жизни и неустанно пристально наблюдали за мной. Как исследователь я это понимала и не смущалась: я тоже наблюдала. В тех ситуациях, когда индийская дама ехала с мужем, она начинала не просто наблюдать, а активно выяснять интересующие ее моменты. Главный и первый вопрос в этих ситуациях был такой: почему я не ношу золотые украшения (это первый символ благополучного во всех отношениях положения женщины). Я говорила, что при сильной жаре не могу надевать украшения (это всегда вызывало понимание и сразу делало атмосферу общения дружеской — индийцы гордятся своей «жароустойчивостью») и показывала специально на такой случай лежащее в сумочке массивное золотое кольцо, и дама радостно кивала: все остальное было уже второстепенным. Тем не менее через некоторое время следовал второй обязательный вопрос: если есть дети, почему я их «бросила» дома (возраст угадывали не всегда и часто думали, что дети маленькие). Узнав, что у меня единственная дочь, настоятельно советовали не увлекаться наукой в ущерб семье, которая должна быть большой. Обычно на определенном этапе путешествия дама уже сама приглашала поговорить со мной на разные важные темы

всех едущих в вагоне интересных, по ее мнению, людей. Рекомендация «приносящей благо» замужней дамы открывала для меня сердца. В конце путешествия мы расставались друзьями. Я бесконечно благодарна всем этим замечательным людям, встреченным мною на дорогах Индии.

Х. Ламберт в той же раджастанской деревне выявила два типа фиктивных родственных отношений между женщинами: 1) в этот круг входили все, кто оказался тут из одной родной деревни (то есть принесли сюда «родство по своей прежней деревне»), и 2) кто установил контакты уже тут, на новом месте жительства. Обычно это отношения между приемными дочерью и матерью [Lambert 1996: 102]. Можно утверждать, что в первый круг вошли и встретившиеся у колодца женщины, связанные по деревне происхождения их жерновов. Совершенно понятно, что активные фиктивно-родственные связи устанавливаются между женщинами, которые чувствуют себя в неродной деревне социально незащищенными. Кроме того, в воинском сообществе раджапутов исторически сложилась повышенная потребность в дублировании родственных связей: раджапутская *дхарма* требовала от жен воинов быть готовыми к смерти в любую минуту. Совершающие самосожжение в *сати* (*satī*) и *джаухаре* (*jauhār*) женщины оставляли своих детей на попечение родственников и представительниц других кастовых групп — это известно из их собственной литературы [Успенская 2003: 188–198]. Здесь даже сегодня принято выбранную по симпатии «родственную душу» не только удочерить, но и назвать матерью, особенно если своей матери нет. Это называется соответственно *jholī mē lenā*, букв. «взять к себе в мешок», образуемый на спине тканью головного покрывала-*орхни* (*oḥhñī*), в котором как в кармане носят всякие полезные мелочи, и *dharm kī mā lenā*, то есть «взять себе мать для *дхармы*, для ритуалов». Очень интересное свидетельство приводит Б. Р. Чаухан: «Преобладание обычая затворничества *парда* (*pardā*) среди раджапутов делает жизнь жены еще сложнее; но один из обычаев этой касты устраняет эту сложность. После свадьбы молодую жену удочеряет один из дядьев ее мужа или другой член семьи свекра. И теперь она в этом доме может вести себя как родная дочь, а все члены семьи мужа относятся к ней так, как если бы она родилась в этой семье. Установленные отношения не распространяются на другие родственные 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 много работающей семье, где у женщин есть важные экономические роли, это особенно важно.

Подобные искусственные отношения родства отмечены повсеместно в Северной Индии [Mayer 1970: 144–146; Mandelbaum 1970: 151–152; Кудрявцев 1992: 88–92]. Обращает на себя внимание тот факт, что все эти наблюдения относятся к деревням и районам, где доминирует джатское или раджпутское население, имеющее общее этническое происхождение. Но, может быть, это более широкое явление: «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]. Т. Р. Тротманн полагает, что формируются квазикланы.

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*, то есть 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 28, в их число входит несколько «каст племенного происхождения», а племена вообще почти все матрилинейные. Патрилинейных каст насчитывается двадцать одна. Самые из них известные — 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*» (выделено мною. — 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 системами родства и особыми брачными обычаями), оказываются формально отнесенными в качестве подкаст к сравнительно небольшому числу каст, выделенных по профессиональному или иному признакам. 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 и в другом патрилинейной». Встречающиеся в литературе подобные глубокие наблюдения и подобные поверхностные выводы служат для меня аргументами в правильности выбранного методологического подхода. Действительно, на сегодняшний день в неиндийской науке торжествует мнение, главным теоретиком которого был Л. Дюмон, что касты на Юге «не могут считаться имеющими родственную природу, так как среди них есть матри- и патрилинейные» [Dumont 1988: 92 ff]. В этом русле находятся, как понятно из приведенных выше цитат, исследования Дж. Путхенкалама и К. Фуллера. Размышляя о статусе детей в браках между матрилинейными *наярами* и патрилинейными *намбудури*, этот автор тоже столкнулся с непреодолимой в «науке о касте» 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 (так у автора. — Е.У.) *таравад*, 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 кланах *наяров* принят матрилинейный счет родства, и поскольку отцы детей наярских женщин в их кланы не входят (браки наяров дислокальные, а мужья приходящие), то ребенок наследует принадлежность к клану и *джати* матери и ее брата¹³. Этот матрилинейный обычай известен всем этнографам, в том числе и К. Фуллеру, только он «не вписывается» в общую ориенталистскую теорию касты. Становится очевидно, как необоснованно мало значения придается в «науке о касте» отношениям родства и особенно самой категории *джати*.

¹³ Это хорошо видно по наярским традиционным именам.

Специалисты-индологи знают, что матрилинейные кланы и основанные на них общины Юга и характерные для них брачные отношения практически невозможно описать «в целом» — так велика вариативность систем и так велики онтологические и логические трудности. Например, термины родства в индоарийском языке хинди перешли в него из праkritов через санскрит и относятся к базовому лексическому фонду этих языков. В терминологии родства обнаруживается удивительный параллелизм с другими индоевропейскими языками, в частности с русским. Именно поэтому санскритская родственная терминология часто упоминается в исследованиях по компаративистике как впечатляющая иллюстрация генетических связей индоевропейских языков между собой. Достаточно упомянуть такие санскритские слова, как *девар* (*devar* «деверь»), *духитар* (*duhitar* «дочь»), *бхратар* (*bhrātar* «брат»), *видхава* (*vidhavā* «лишенная поддержки», вдова). Сама система родственных отношений вполне нам знакома. Напротив, «дравидская система родственных отношений представляет логически связанные с нею правила кросскузенных браков и терминов родства, в которых эта логика проявляет себя, — и это есть антимир для умов, привыкших мыслить и думать на индоевропейских языках. Вы испытываете ощущение перевернутой реальности. В этом проявляется проблема культуры в ее острой и классической форме, когда здравый смысл и естественный порядок вещей страдают» [Trautmann 1981: 1]. Автор этого тонкого наблюдения Т. Р. Тротманн объясняет далее: «Главная черта дравидской этнографии — кросскузенный брак. Сама тема и общий метод исследования были заложены более века назад Л. Г. Морганом, который обнаружил сходство между дравидской терминологией родства и таковой у ирокезов, и рассматривал этот факт как доказательство азиатского происхождения американских индейцев. И хотя это доказательство давно уже не считается серьезным, этим было положено начало целого раздела антропологии» [Trautmann 1981: 2]. Т. Р. Тротманн сумел дать качественный и глубокий сравнительный анализ различных дравидских систем родства между собой и подойти к пониманию параметров прадравидской системы родства.

Когда в 1960 г. вышла книга американского исследователя Адриана Мейера с программным названием «Каста и родство в Центральной Индии» [Mayer 1970], она привлекла большое внимание. Сам Г. С. Гхурье приветствовал ее появление, подчер-

кивая, что тема выбрана исключительно актуальная [Ghurye 1969: 220]. Она 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, в исторической области Мальва, практически параллельно с ним в соседнем дистрикте работал по-европейски хорошо образованный индийский этнолог К. Матхур. Это был исследовательский проект Австралийского национального университета. Свою книгу «Каста и ритуал в деревне в Мальве» К. Матхур издал в 1964 г. [Mathur 1964]. Так получилось, что существуют две очень серьезные, очень информативные и 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 антиориенталистском, направленном на индийскую традицию. Эту связь между двумя книгами я обнаружила практически сразу, и это очень помогло мне в интерпретации индийского понимания кастовой организации. Исследование К. Матхура, очень качественное в его теоретической части (в фактологической тем более), проясняет несколько важных вопросов, в частности концепции *джати-дхарма* и *куладхарма*, или «законы жизни» *джати* и клана. Но оно нечасто цитируется.

Работа А. Мейера гораздо более широко известна. 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 клановому имени для всех ее членов. В нее входят люди небольшого территориального района, объединяющего несколько десятков поселений, то есть 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 живущими в этой деревне людьми является доказанной» [Mayer 1970: 5, 151, 213, 248, 269, 271, 272].

Описание наполнено терминологией родства на хинди и разными схемами, но заметно, что искомой стройности, единообразия и порядка в интерпретации обилия фактов, собранных в поле, автор не достиг. Принципиальная неудача в попытке создания схемы унифицированных (хотя бы для одного региона) родственных подразделений в связи с кастой очень показательна. Признавая 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. Такое невнимание к конкретным родственным связям очень характерно для западной науки, даже когда исследование посвящено родству и наполнено самыми интересными фактами и материалами.

Самое грустное во всей этой истории борьбы мнений — то, что правы все. Только надо учитывать, что «кастовая система» видна на уровнях, где располагаются *джати* и кастовые общности, сами состоящие из разных *джати* (я называю их комплексами *джати* и первой в их числе считаю касту), а родственные отношения видны на уровнях подразделений самой *джати*. Уже поэтому *джати* — базовая единица кастового общества. Только находясь на уровне *джати* и проводя анализ ее функциональных особенностей, можно составить стройное представление о характере и особенностях кастового общества. Если исследователь старается понять и разъяснить универсальный принцип организации «кастовой системы», как это сделал Л. Дюмон, который его действительно разъяснил, то и впрямь нет нужды углубляться на уровне родственных связей. При этом сущностную роль *джати* надо признать, чего Л. Дюмон и его сторонники не делают. И не нужно отказываться от рассмотрения родственных начал любой кастовой общности. И, наоборот, если исследователь принимает во внимание родственные отношения, то необходимо довести их рассмотрение до уровня функциональных надклановых связей, вершиной которых является именно *джати*. Но эта задача почему-то практически даже не формулировалась знатоками индийского родства.

Эндогамия в кастовом обществе.

Эндогамия считается главной характеристикой касты, возводится к установлениям дхармашастр и рассматривается как способ сохранения ритуальной чистоты касты. Наиболее последова-