

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

2/2012

МИР «СВОИХ» И «ЧУЖИХ»

Почему полиандрия терпит крах:
источники нестабильности в полиандрийных браках



Термины социальной
структуры Монгольского улуса
доимперского и раннеимперского времени



Родство и ритуал в призме эмоций:
микро-исследования повседневности в сообществе
хемшилов Краснодарского края



Кто такие «русский нагаса»
и «монгольский зээ»?
Авункулат как метафора для выражения
социального родства и неравенства у бурят



Каракольские сарт-калмаки
полевые очерки





TARTARIA MAGNA

2011–2012
МИР «СВОИХ»
И «ЧУЖИХ»

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

2 / 2012

BY RIGHT OF CONSANGUINITY

CLAN STRUCTURES
AND MATRIMONIAL STRATEGIES IN PAST
AND PRESENT OF EURASIAN PEOPLES

THE WORLD OF 'SELF' AND 'OTHERS':
CONFLICT, INTERACTION AND SYMBIOSIS

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

2 / 2012



ПО ПРАВУ КРОВНОГО РОДСТВА

Родовые структуры и брачные стратегии
в прошлом и настоящем
народов Евразии

МИР «СВОИХ» И «ЧУЖИХ»:
КОНФЛИКТ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ, СИМБИОЗ

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

ББК 63.3(0)
УДК 94(1-11)

Карта Гималаев на
лицевой и последней
сторонах обложки любезно
предоставлена компанией
NextGIS (www.nextgis.ru)

Фото на обороте обложки:
Девушка из племени ньинба
за прялкой. Любезно
предоставлено Ненси Левин

Фото на стр. 2: Костюм
девушек ургинок 1920-х
гг. Фото из сборника
«Монголын Ардын Гар
Урлаг». Источник: архив
издательства «Буряад-
Монгол Ном»

Иллюстрация на стр. 79:
Кальмыцкая кибитка.
Источник: Петер Симон
Паллас, «Путешествие
по разным провинциям
Российской Империи».
Часть I. — Санкт-
Петербург, 1773 г.

Фото на стр. 97:
Краснодарская хемшилка.
Любезно предоставлено
Ноной Шахназарян

Фото на стр. 151:
Турсунбек Оморев (байын-
бахы, с. Таш-Кыя, 2011).
Любезно предоставлено
Бацром Нанзатовым

Иллюстрация на третьей
стороне обложки: Марзан
Шарав. «Один день
Монголии», начало XX
века. Источник: Музей
изобразительных искусств
Монголии им. Занабазара
(Улаанбаатар, Монголия)

ISSN 2224-9559

© Коллектив авторов, 2012

© ИМБТ СО РАН, 2012

© БУРЯАД-МОНГОЛ НОМ, 2012

Концепт **Tartaria Magna**, никогда не имевший эквивалентов в восточной географии, использовался в европейской науке с эпохи Ренессанса для обозначения обширных, малонаселенных, малоизученных и потому казавшихся враждебными территорий, границы которых были весьма условными. На карте Ортелиуса второй половины XVI века Великая Тартария простирается от низовий Волги и Прикаспия до океана, позднее получившего имя Тихого, ограничиваясь с севера *Oceanus Scythicus* или *Mare Glaciale*, а с юга горами Кавказскими и Китаем. В дальнейшем эти границы расширились и получили некоторую детализацию, включив в себя Московское царство, Среднюю Азию, Тибет и Монголию. Позднее иезуиты считали правильным присовокупить к Тартарии и земли маньчжуров. В глазах европейских хронистов и картографов *Tartaria Magna* никогда не была единым целым, хотя в разное время с ней связывались и империя монголов, и Золотая Орда, и Цинская империя и обширное царство Романовых. И все же *Grand Tartarie* всегда оставалась понятием собирательным. Мы также не склонны видеть в Великой Тартарии четко очерченный географический регион или, вслед за новыми хронистами, конкретное историко-политическое целое. *Tartaria Magna* в имени нашего журнала это скорее исследовательское поле, одновременно дающее представление о нестрогих географических границах изыскательского интереса, совпадающих с формулировкой, появившейся в Британской энциклопедии в 1771 году, и подчеркивающее идею об этом евразийском *хартленде* как о все еще неизвестном и непонятом регионе мира. По мысли создателей, журнал объединит на своих страницах историков, культурологов и антропологов самых разных научных школ и направлений. Журнал выходит на русском языке, и одна из его основных миссий представить русскоязычному читателю результаты изысканий международных исследователей в русских переводах. ✨



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

2 / 2012

ТЕМА ВЫПУСКА:

По праву кровного родства. Родовые структуры
и брачные альянсы в прошлом и настоящем народов Евразии

РЕДАКТОРЫ

П.К. ВАРНАВСКИЙ
Н.В. ЦЫРЕМПИЛОВ

EDITORS

NIKOLAY TSYREMPILOV
PAVEL VARNAVSKY

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Д.Д. АМОГОЛОНОВА
В.Ю. БАШКУЕВ
А.С. БРЕСЛАВСКИЙ
Б.З. НАНЗАТОВ

EDITORIAL BOARD

DARIMA AMOGOLONOVA
VSEVOLOD BASHKUEV
ANATOLY BRESLAVSKY
BAIR NANZATOV

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Б.В. БАЗАРОВ
член-корреспондент РАН,
Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН
В.О. БОБРОВНИКОВ
Институт востоковедения РАН
Л.В. КАЛЬМИНА
Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН
К. КОЛЛМАР-ПАУЛЕНЦ
Бернский университет
А. МОРРИСОН
Ливерпульский университет
И.В. ОКТЯБРЬСКАЯ
Институт археологии
и этнографии СО РАН
Т.Д. СКРЫННИКОВА
Институт восточных
рукописей РАН
К. ХАМФРИ
Кембриджский
университет

EDITORIAL COUNCIL

BORIS BAZAROV
*corresponding member of RAS,
Institute of Mongolian, Buddhist and
Tibetan studies of Siberian Branch of RAS*
VLADIMIR BOBROVNIKOV
Institute of Oriental studies of RAS
CAROLINE HUMPHREY
Cambridge University
LILIA KALMINA
*Institute of Mongolian, Buddhist and
Tibetan studies of Siberian Branch of RAS*
KARENINA KOLLMAR-PAULENZ
Bern University
ALEXANDRE MORRISON
Liverpool University
IRINA OKTYABRSKAYA
*Institute of Archaeology and
Ethnography of Siberian
Branch of RAS*
TATYANA SKRYNNIKOVA
*Institute of Oriental
Manuscripts of RAS*

Предисловие

Исследования

- 12 Почему полиандрия терпит крах:
источники нестабильности в полиандрийных браках
НЕНСИ ЛЕВИН, ДЖОАН СИЛК
- 50 Термины социальной структуры Монгольского улуса
доимперского и раннеимперского времени
ТАТЬЯНА СКРЫННИКОВА
- 80 Родство и ритуал в призме эмоций:
микро-исследования повседневности в сообществе
хемшилов Краснодарского края
НОНА ШАХНАЗАРЯН
- 98 Кто такие «русский нагаса» и «монгольский зээ»?
Авункулат как метафора для выражения социального
родства и неравенства у бурят
САЯНА НАМСАРАЕВА
- ## Очерки
- 128 Каракольские сарт-калмаки: полевые очерки
БАИР НАНЗАТОВ, МАРИНА СОДНОМПИЛОВА
- 152 Родовое движение в Республике Алтай и Республике Хакасия:
формирование образов прошлого регионов
ЕКАТЕРИНА САМУШКИНА





Рецензии на книги

- 170 БРЕСЛАВСКИЙ, АНАТОЛИЙ. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991–2011 гг.). (А.С. Бреславский. — Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2012. — 156 с.)
ДМИТРИЙ ЗАМЯТИН

Сообщение

- 174 Архивные документы по истории буддизма в Российской империи теперь доступны онлайн
НИКОЛАЙ ЦЫРЕМПИЛОВ



Предисловие к выпуску

Диалектика взаимоотношений между «своими» и «чужими», конструирование и преодоление границ рассматривались в предыдущих выпусках *Tartaria Magna* в макро-перспективе—на примере тотальных культурно-символических и / или политических систем. В нашем очередном выпуске мы предлагаем авторам и читателям рассмотреть ту же проблематику на «мезоуровне», используя эвристический потенциал и аналитические возможности, щедро предлагающиеся в рамках такого исследовательского направления как *kinship studies*. Здесь, как ни в какой другой дисциплине, можно обнаружить нагляднейший и в то же время нетривиальный материал, который дает нам возможность изучать механизмы социального группирования и отчуждения / исключения. Различные системы родства и соответствующие им терминологии и иерархии могут показать внимательному наблюдателю как сходства, так и различия в стратегии и тактике интеграции / дифференциации сообществ, а метафоричность языка этих систем позволяет нам вернуться, возможно, на более высоком уровне обобщения, и к масштабу макро-анализа.

Изучение системы родства—классический этнографический сюжет. В научной литературе можно найти огромное количество описаний генеалогических систем различных культур и народов; многие аспекты данной проблемы затрагиваются в контексте изучения семейно-брачной культуры, социальной повседневности, традиционной культуры, а также в контексте этногенетических исследований. Однако часто исследования на эту тему носят исторический характер, а собственно родственные / территориаль-

In this issue of Tartaria Magna we offer our authors and readers to consider a problem of interrelations between “insiders” and “outsiders” within kinship studies research trend. Here, as in no other scholarly discipline, one may come across most illustrative and, at the same time, unconventional research material giving us a chance to study mechanisms of social grouping and estrangement/exclusion. Various system of kinship and their relevant terminologies and hierarchies may expose to an attentive eye both similarities and differences in the strategy and tactics of community integration/differentiation. The metaphorical character of these systems allows us to return, perhaps, at a higher level of generalization, to macro-analysis

но-родовые / этноклановые связи чаще всего не являются в них основным предметом исследования. В тех же из них, где «алгебра родства» (говоря словами Малиновского) изучается непосредственно, исследователи исходят из классического понимания данной проблематики: генеалогическая схема семейно-родственных связей, которую конструируют этнологи, воспроизводит лишь официальные (быть может, даже и идеальные) представления о традиционных социальных структурах, но мало что дает для понимания логики и мотиваций «реальных» социальных интеракций как на внутри-, так и на межгрупповом уровнях.

Тем временем, даже в «классическом» традиционном обществе функционирование системы родства, как показал П. Бурдьё, носит довольно условный характер и, по обыкновению, почти всегда выходит за границы «нормативных правил», сформулированных самим же обществом. Тем более сложную картину представляют собой современные общества, в которых можно наблюдать синкретическое смешение элементов «традиционализма» и «модерна», и порой очень сложно разобраться, какая же парадигма оказывается здесь доминантной при определении форм и содержания социальных практик.

Авторы размышляют о феномене родства и особенностях его изучения в разных исследовательских ситуациях. Всех их объединяет желание охарактеризовать роль родственных отношений в более широких социальных системах—обществах и сообществах. Авторы раскрывают как ожидаемые, так и порой неожиданные микроконтексты, в которых мы обнаруживаем специфичную роль, которую играет родство, допустим, в монгольском и тибетском обществе, в республиках Алтай и Хакасия или более конкретно—в современной жизни сарт-калмаков в Киргизии и сообществе хемшилов Краснодарского края России. Исследования, представленные в данном номере, подталкивают нас к принятию значения прагматичности, ситуативности и конъюнктурности социальных интеракций, которые можно обозначить как практики родства, что в то же время ни в коем случае не снижает важности историко-культурного контекста. Так, в своей статье американские антропологи *Ненси Левин* и *Джоан Силк* демонстрируют, кроме прочего, как могут кардинально меняться базовые принципы и механизмы брачных отношений внутри человеческих сообществ. Анализируя источники нестабильности в полиандрийных браках тибетского населения северо-западного Непала, авторы показывают, как родственные отношения вписываются в логику локальной культуры и социальности.

Статья *Татьяны Скрынниковой* раскрывает феномен родства в Монгольском улусе доимперского и раннеимперского времени. Анализируя термины родства, автор формирует значимую для этой предметной области проблему конвенциональности тех или иных

«полевых» и «академических» понятий, решить которую предстоит не только монголооведам, но и другим сообществам ученых, связанных с изучением иных систем родства. Границы групп и сообществ, определяемых через терминологию родства, очень подвижны и конструируемы, что наглядно демонстрируется в статье.

Языковые игры посредством терминов родства и их метафоричность, как показывают работы *Ноны Шахназарян* и *Саяны Намсараевой*, каждый раз ставят под сомнение незыблемость статусных отношений и соотношения понятий свой-чужой как на внутри-, так и на межгрупповом уровне взаимодействий. *Нона Шахназарян* демонстрирует на материале этнического меньшинства Краснодарского края России хемшилов, каким метаморфозам способны подвергаться повседневные социокоммуникативные практики в условиях добровольной изоляции и отказа от вовлеченности в местные социальные сети. В работе *Саяны Намсараевой* показано, как буряты используют термины авункулатного родства для выражения идей доминирования и статусности на уровне межэтнической коммуникации. Такие вопросы, как актуализация родовых связей и их исключительная важность в процессе межэтнического взаимодействия поднимаются и в экспедиционном очерке *Баира Нанзатова* и *Марины Содномпиловой*. Некоторая схожесть ситуации сарт-калмаков в Кыргызстане, бурят в Монголии и хемшилов в Краснодарском крае России открывает поле для сравнительного анализа и плодотворных дискуссий. Завершает номер статья *Екатерины Самушкиной*, которая посвящена родовым отношениям в республиках Саяно-Алтая. Работа хорошо иллюстрирует тот случай, когда родство, сохраняющее значимость на уровне семейных отношений, одновременно становится и инструментом этнонационального движения, использующего его в качестве способа консолидации сообщества и маркера этнонациональной идентичности.

Все рассматриваемые в выпуске случаи заставляют нас предположить, что культура вообще и традиционная культура, в частности, имеет относительный онтологический статус, ее некорректно понимать как некую застывшую «классическую норму», с помощью которой и в границах которой осуществляется или когда-то осуществлялась социальная организация общества. Это весьма подвижная и пластичная субстанция, из которой, подобно гераклитовскому огню, рождаются самые разнообразные формы социальной структуры и способы социальной коммуникации.

Статьи этого выпуска завершают тематический цикл «Свои и чужие», начатый нами более года назад. В дальнейших выпусках эта тема будет неизбежно затрагиваться, но в рамках других общих проблематик, о которых вы можете узнать на нашем сайте www.tartaria-magna.ru. ☀



ПОЧЕМУ ПОЛИАНДРИЯ ТЕРПИТ КРАХ

ИСТОЧНИКИ
НЕСТАБИЛЬНОСТИ
В ПОЛИАНДРИЙНЫХ
БРАКАХ

*Ненси Левин,
Джоан Силк*



Ненси Левин, Джоан Силк



Исследования TARTARIA MAGNA 2012

*Полиандрийная
семья ньинба.
Фото любезно
предоставлено
Ненси Левин*



WHY POLYANDRY FAILS: SOURCES OF INSTABILITY IN POLYANDROUS MARRIAGES

Polyandry has long been viewed as an anomalous form of marriage that raises fundamental questions about variability in human kinship systems. This paper integrates and evaluates a set of hypotheses derived from sociocultural anthropological and evolutionary biological theories of polyandry against data collected on the Nyinba, a well-studied ethnically Tibetan population living in northwestern Nepal. In this population, polyandry is fraternal; it is the normative form of marriage and highly valued culturally. Nonetheless, certain polyandrous marriages fail—men occasionally leave their natal households and abandon their joint marriages. In exploring the reasons for these marital breakdowns and the characteristics of men who instigate them, this paper offers a new perspective on the presumed contradictions of polyandry and a more fruitful approach to understanding how polyandrous practice comes to be perpetuated from one generation to the next. It also contributes to discussions about how sociocultural and evolutionary perspectives may provide complementary viewpoints for ethnographic data analysis

Статья первоначально опубликована на английском языке в журнале Current Anthropology, Vol. 38, No. 3. (Jun., 1997), pp. 375–398

ПОЧЕМУ ПОЛИАНДРИЯ ТЕРПИТ КРАХ: ИСТОЧНИКИ НЕСТАБИЛЬНОСТИ В ПОЛИАНДРИЙНЫХ БРАКАХ

Ненси Левин,
Джоан Силк

Калифорнийский
университет,
США

Фратеральная полиандрия является нормативной формой брака у *ньинба*, этнически тибетского населения северо-западного Непала. Несмотря на это, полиандрийные браки *ньинба* зачастую распадаются, а один из супругов (или более) покидает совместную семью и обзаводится собственным домохозяйством. Цель данной статьи—определить факторы на уровне семьи и личности, которые воздействуют на стабильность таких браков.¹ Наши сведения дают дополнительную пищу для продолжающейся дискуссии о причинах многообразия брачных систем, которые базируются на двух теоретических парадигмах: социокультурно-антропологической и эволюционно-биологической.

Начнем с краткого обзора литературы о полиандрии, делая акцент на теориях о причинах возникновения полиандрии в человеческих обществах. Затем рассмотрим факторы, которые, с точки зрения социокультурной и эволюционной теорий, вероятнее всего воздействуют на межличностные и половые взаимоотношения в полиандрийных семьях и на стабильность семей. После этого мы изложим этнографические данные о полиандрии у *ньинба*. Демографические и экономические данные, собранные Левин, используются нами для определения возможных источников напряжения в полиандрийных семьях. Наконец, мы рассмотрим факторы, которые могут определять кросс-культурную редкость такого рода брачных договоренностей.

¹ Благодарим Р. Бойда, А.Т. Картера, В. Дюрхем, С.Б. Хрди, Е. Смит, Т. Фрике, М. Боргерхофф-Мюдлер и К. Хаддикс за их замечания на стадии работы над рукописью статьи.

Почему полиандрия терпит крах

До последнего времени социокультурные исследования полиандрии в основном фокусировались на объяснениях того, почему определенные общества являются полиандрийными. Иными словами, ученых интересовало, почему столь экзотичная форма брачного договора, к которой, как кажется, люди плохо приспособлены, встречается в виде феномена группового уровня. Эволюционисты XIX века рассматривали современные им дисперсные примеры полиандрии как «реликт» примитивных эпох в человеческой истории (см.: McLennan 1876 [1865]: 137, 139). Вестермарк, впервые обратившийся к синхронным объяснениям, идентифицировал комплекс «сосуществующих условий» или предпосылок полиандрии, среди которых: высокое соотношение полов при рождении, ограничения в ресурсах, географические границы ареала расселения и длительное отсутствие мужа дома (1926: 258–60, 264). Эти факторы до сих пор фигурируют во множестве современных дискуссий о происхождении и сохранении полиандрии¹.

Британские социальные антропологи, которые проводили полевые исследования полиандрийных обществ в середине XX века, концентрировались на эндогенных причинах и холистических объяснительных рамках. Для Leach шриланкийская полиандрия была средством решения структурных противоречий в обществе, когда женщины и мужчины наследовали существенную собственность, а братья сохраняли совместную собственность на землю. В таких обстоятельствах интересы братьев оказывались разделенными между индивидуальным приданым жен—проблема, которую можно было избежать через полиандрию (1966 [1955]). Tambiah (1966: 285, 298, 303–5, 316–17) добавил к этой дискуссии вопросы о личном выборе и принятии решения. Он описывал шриланкийскую полиандрию как одну из множеств санкционированных культурой стратегий для решения проблемы усиливающейся земельной раздробленности. Полиандрия была выгодна людям и семьям тем, что сохраняла большие участки земли, возмещала недостаток мужской рабочей силы и увеличивала вероятность того, что хотя бы один взрослый мужчина оставался бы дома, пока отсутствуют другие (цитируется Gough 1952, 1959, 1961 для сравнения с примером наяров).

Последующие исследования продолжали делать акцент на выгодах полиандрии как для членов семей, так и для обществ в целом, и допускали предположение, что эти преимущества были особенно важны для экономического преуспевания в бедных ресурсами регионах. В случае с индийскими Гималаями, где полиандрия обычно сочетается с полигинией, преимущества, о которых говорили ученые, включали уменьшение дробления земель, диверсификацию

домашней хозяйственной деятельности и снижение роста рождаемости (Chandra 1987: 148; Majumdar 1962: 75; Parmar 1975: 127–50; Saksena 1962: 24–25). Ученые также утверждали, что эта система, обычно определяемая как «полигинандрия», согласовывает сумму рабочей силы с нуждами иждивенцев и с имеющейся ресурсной базой¹. Goldstein (1976, 1978) сходным образом описывал полиандрию в этнически тибетской общине северо-западного Непала как адаптацию к окружающей среде. Здесь, утверждал он, люди предпочитают полиандрию, для того чтобы избежать разделения семейного поместья и сосредоточить богатство и классовые преимущества в условиях ограниченных внешних экономических возможностей (1978a: 326, 329). Эти сознательные цели отделяются им от постулированных латентных функций системы: сдерживание роста населения и гомеостатическое регулирование размеров группы в соответствии с ресурсами (Goldstein 1976: 231; 1978: 330, 335)².

Для тех, кто интересуется эволюцией поведения, существование полиандрии проблематично, поскольку, как кажется, эта форма брака ограничивает репродуктивный успех мужчин, определяющийся как число живущих потомков. Мужчины, которые разделяют одну женщину с другими мужчинами, вероятнее всего, оставят меньше потомства, нежели мужчины, имеющие монополярный доступ к своим женщинам. Ко всему прочему, мужчина в полиандрийном браке может рассчитывать на зачатие только части рожденных женщиной детей. Таким образом, представляется, что существование полиандрии в человеческих обществах противоречит общему ожиданию, что эволюция содействует развитию поведения, повышающего способности человека к выживанию и репродукции.

Эволюционные биологи обычно соглашались со многими социокультурными антропологами в вопросе о том, что полиандрия практикуется тогда, когда экономические, экосистемные и демографические обстоятельства ограничивают способность отдельного мужчины обеспечивать адекватное содержание женщине и их совместным детям. Alexander (1974: 371) предположил, что феномен полиандрии «связан с низкой и надежной продуктивностью земледельческих хозяйств с тем результатом, что дополнительная рабочая сила без дополнительного потомства (то есть, более одного мужчины на семью) стала лучшим путем максимизации репродукции из-за необходимости сохранения минимально приемлемого участка земли». Crook и Crook считали полиандрию в Занкаре, на северо-востоке Индии, «ответом на экологию, в которой пропускная способность земли не только низка, но и подвержена суровым сезонным ограничениям» (Crook и Crook 1988: 99; см. также по этому вопросу: van den Berghe и Barash 1977: 811 и Durham 1991: 100)³.

¹ Berreman (1978: 343) утверждал, что такой диапазон брачного выбора «сообщает домохозяйствам экономически выгодную гибкость. Там, где калым за невесту должен быть высоким, или где существует недостаток земли, фратеральная полиандрия может быть хорошим решением проблемы женитьбы... Там, где земли достаточно и работы немного, ответом может быть моногамия, или же предпочтение может быть отдано полигинии» (см. также: Majumdar 1962: 76). Тем не менее, и Berreman (1962: 65; 1978: 344), и Majumdar (1962: 76) оговариваются, что не все гималайские высокогорные общества практикуют полиандрию, несмотря на сходные природные и экономические условия

² В этой модели системы полиандрийного брака служат механизмами социального уровня, которые приводят численность населения в соответствие с ресурсами. Регулирование осуществляется через разрешение моногамных браков в период расширения экономических возможностей. Моногамия, однако, приводит к росту населения и увеличению нагрузки на ресурсы, и эти условия содействуют возвращению к фратеральной полиандрии. Постулируется, что это обратная связь, чьи адаптивные преимущества не прочтываются социальными акторами (Goldstein 1976: 232–33; 1978: 33; см. также: Crook и Crook 1988: 102)

³ Crook и Crook также подчеркивают, как полиандрия повышает адаптацию к высотной засушливой окружающей среде, которая характеризуется ограниченной пропускной способностью, суровыми сезонными ограничениями и поборами со стороны государства и собственников земли. Как и в модели Goldstein, полиандрия здесь видится как сила, сдерживающая рост населения и максимизирующая объем рабочей силы на каждую семью (Crook и Crook 1988: 99, 102; 1994: 760–61)

¹ Cassidy и Lee недавно обновили объяснения полиандрии социального уровня и предположили, что ее причины лежат в «сочетании суровых природных условий с ограниченной производительной ролью женщин» (1989: 9)

Из взгляда на полиандрию как на ответ на специфические природные ограничения естественным образом вытекает идея о том, что мужчина, который предпочитал полиандрийный брак, мог в репродуктивном смысле быть более пригодным, нежели тот, кто предпочитал моногамный или полигинный брак¹. Однако два этих количественных исследования репродуктивных последствий полиандрии пришли к совершенно разным результатам в этом вопросе. Если Beall и Goldstein (1981) находили, что полиандрийные мужчины в северо-западном Непале имели менее многочисленное потомство, нежели моногамные мужчины, Crook и Crook (1988) сообщали, что полиандрийный мужчина в Занкаре производил несколько больше детей по сравнению с моногамным мужчиной. К выводам обоих исследований следует относиться с осторожностью, поскольку не имеется надежных сведений об отцовстве детей, рожденных в полиандрийных семьях.

Таким образом, функциональные объяснения человеческой полиандрии, предложенные социокультурными антропологами, идентичны тем, что выдвигаются эволюционными биологами, и оба объяснения являются предметом одинаковой критики, а именно: трудно установить последовательную связь между специфическими экономическими, экологическими или демографическими переменными и наличием или отсутствием полиандрии. У тибетских земледельческих народов северо-западного Непала и западного Тибета, например, нет социокультурных, политических, экономических или демографических факторов, которые бы с надежностью обуславливали возникновение полиандрии. Вергеман не видел никакой связи между наличием полиандрии и любым другим идентифицируемым фактором у групп, населяющих гималайскую Индию, и связывал распространенность полиандрии с культурной историей (1978: 344). И наконец, у полиандрийных обществ нет ничего общего, что однозначно отличало бы их от непалиандрийных обществ во всем мире².

ИСТОЧНИКИ НАПРЯЖЕНИЯ В ПОЛИАНДРИЙНЫХ БРАКАХ

Социокультурные и эволюционно-биологические объяснения источников полиандрии социального уровня имеют пересечения в нескольких точках. Логические выводы, проистекающие из двух этих теоретических корпусов, сходятся в утверждении о том, что полиандрия является сложной формой брака, сохранившейся благодаря ее адаптивным последствиям для общества и ее экономическим преимуществам для единичных участников. Следствием этого утверждения является то, что мужчины будут покидать свои полиандрийные семьи как только смогут позволить себе это. В то

время как социокультурные модели фокусируются на непосредственных источниках конфликта и напряжения, которые способны разрушать полиандрийные браки, эволюционный анализ выделяет предельные выборочные факторы, лежащие в основе таких конфликтов. Этнографические исследования показывают, что полиандрийные браки порождают определенные типы проблем и трений между мужьями. Мужчины могут обижаться на осознаваемое неравенство между ними, особенно младшие братья, которые находятся в подчиненном положении по отношению к своим старшим братьям. Мужчины могут иметь неудовлетворительные межличностные и сексуальные отношения со своими женами, особенно если жены старше их по возрасту (Ekvall 1968: 37; Goldstein 1971: 73; 1976: 232; 1978: 328), как в случае с младшими братьями. У ньинба, согласно сообщениям, несбывшиеся ожидания отцовства, особенно в больших группах братьев, содействуют неудовлетворенности в полиандрийном браке. Трения в полиандрийных семьях усугубляются, когда мужья имеют неравное число своих детей. В Шри-Ланке, где полиандрия не всегда бывает фратеральной, у мужей-братьев более стабильные браки, нежели у мужей-неродственников (Tambiah 1966: 286–87, 298; см. также: Hiatt 1980)¹. Говоря о ньинба, Levine (1988: 152) предположила, что мужья, имеющие разных родителей, менее терпимы к неравноправию, нежели мужья, имеющие одних родителей. В эволюционном анализе

Логические выводы сходятся в утверждении о том, что полиандрия является сложной формой брака, сохранившейся благодаря ее адаптивным последствиям для общества и ее экономическим преимуществам для единичных участников

считается, что удовлетворенность мужчин их браком должна быть связана с репродуктивными следствиями полиандрии. Таким образом, возрастной диспаритет мужей и жен должен быть важным источником неудовлетворенности, поскольку мужчины остаются фертильными гораздо дольше, чем женщины. Мужчина, который намного младше женщины, может быть озабоченным относительно ее способности рожать ему детей в будущем. Это может быть особенно важно для мужчин из многодетных семей, поскольку браки, вероятнее всего, заключались старшим братом или для него². Кросс-культурные данные показывают, что эволюция сфор-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Маркизские острова показывают единственный известный пример нефратеральной полиандрии (часто комбинирующейся с полигинией), в которой мужья проживают совместно. Об этих практиках общается лишь в отчетах путешественников XIX века, но они, к сожалению, не уделяют внимания подробностям взаимоотношений между мужьями, тому, как на эти отношения влияли близкое родство и разница в статусе, как родство и статус влияли на сексуальный доступ к общей жене и как за различными мужчинами закреплялось отцовство (см.: Otterbein 1968 [1963])

² В рассматриваемой здесь общине мужчины обычно выбирают жен, которые на несколько лет младше их самих. Когда родители устраивают брак, они стараются подобрать девушку, возраст которой соответствует возрасту их старших сыновей, для того, чтобы быть уверенными в их совместности. Многие также желают подобрать достаточно зрелую для рождения наследников девушку

¹ Хотя мы специально не рассматриваем женский взгляд на полиандрию, следует заметить, что полиандрия вероятнее всего оказывала воздействие как на мужской, так и на женский репродуктивный успех. Если наличие нескольких мужей облегчает доступ женщины к ресурсам или влияет на благосостояние ее детей, то те женщины, которые заключали полиандрийный брак, имели лучшее положение в сравнении с женщинами, которые заключали моногамный брак. В Ладакхе женщина в моногамном браке имела 3,1 ребенка, тогда как женщина в полиандрийном браке рождала в среднем 5,2 ребенка (Crook и Crook 1988:106). Однако от полиандрии ожидалось увеличение расхождений в женском репродуктивном успехе, поскольку в полиандрийных обществах со сбалансированным соотношением полов многие женщины, вероятно, оставались бы незамужними (Crook and Crook 1988: 106–7)

² Тут могут быть допущены два обобщения. Во-первых, большинство известных полиандрийных обществ являются земледельческими или садоводческими. Во-вторых, фратеральная полиандрия ассоциируется с патрилинейным родством и вирилокальностью

мировала человеческую психологию и определила сильное предпочтение со стороны мужчин жен, которые младше них самих (Buss 1989). Успех мужчины в зачатии детей мог также влиять и на его решение сохранить или расторгнуть полиандрийный брак. Если репродуктивный успех варьируется от мужа к мужу, то те мужчины, которые зачали мало детей, могут предпочесть развод. Эволюционная теория также предсказывает, что полиандрия, вероятнее возникает среди родственных, нежели среди неродственных мужчин. Степень родственности среди мужчин, которые имеют общий доступ к супруге, важна, поскольку теория родственного отбора гласит, что не встречающий ответа альтруизм, как правило, ограничен границами рода. Альтруизм определяется биологами как действие, ослабляющее генетическую пригодность донора и усиливающее генетическую пригодность реципиента. Родство предоставляет механизм эволюции альтруистических взаимодействий, потому что родственники происходят от одного предка и, следовательно, вероятнее всего, имеют много общего в генетическом материале (Hamilton 1964). Совместный доступ к жене является особенно поразительным примером альтруизма, поскольку мужчина, позволяющий другому мужчине сексуальный доступ к своим женам, прямо снижает свой собственный репродуктивный успех (Beall и Goldstein 1981: 6). Множество исследователей замечало, что репродуктивная цена полиандрии может компенсироваться, если другие мужья являются близкими родственниками (Hiatt 1980: 587; van den Berghe and Barash 1977: 812)¹. Почти все мужья в тибетской полиандрии происходят из одной семьи, но их взаимоотношения бывают разными, завися от брачных договоренностей предыдущего поколения. Если репродуктивные издержки полиандрии компенсируются за счет репродуктивных выгод, накапливаемых близкими родственниками, то тогда можно предположить, что наиболее стабильные и сплоченные полиандрийные семьи будут состоять из мужчин, находящихся в близком родстве друг с другом. Не все те, кто верит в то, что человеческое поведение сформировано эволюцией, согласились бы с последним предположением. Некоторые исследователи, которые называют себя эволюционными психологами, считают, что эволюция сформировала психологические механизмы, которые лежат в основе человеческого поведения (Cosmides и Tooby 1992, Symons 1992). Эти механизмы эволюционировали на протяжении десятков тысяч лет, в течение которых люди были охотниками-собирающими и жили небольшими эгалитарными группами близких родственников. Если полиандрия не играла бы никакой роли в этом сценарии, тогда мужчины не имели бы психологических механизмов, которые снижают сексуальную ревность по отношению к соперникам или озабоченность вопросами отцовства. Конечный источник озаре-

¹ Теория родового отбора не подразумевает предпочтения репродуктивного равенства мужей. Она также не подразумевает совпадения репродуктивных интересов родителей и их детей (Alexander 1974: 372). Поскольку мужчины ближе связаны со своими собственными детьми, нежели чем с детьми своих братьев, мужья могут конкурировать друг с другом за репродуктивные возможности, а репродуктивный успех братьев может варьироваться (Crook и Crook 1988: 110). Для родителей не имеет значения, который из их сыновей является отцом их внуков—для них их внуки одинаково близки. Если полезность дедушки и бабушки в основном зависит от того, сколько заботы, защиты и т.д., получают от них их внуки, а один мужчина не способен удовлетворить все нужды совместных с его женой детей, тогда родители должны были бы побуждать своих сыновей вступать в полиандрийный брак и содействовать общесемейному хозяйству (Alexander 1974: 372)

ния относительно факторов, влияющих на стабильность полиандрийных браков, происходит от самих полиандрийных народов. Эмпирические оценки такого рода могут влиять на решение человека о его браке и, таким образом, заслуживают особого внимания. Если спросить, что подрывает полиандрийные браки и ведет к их исчезновению, сами ньинба укажут на количество братьев в семье, близость родства мужей, размер земельных владений или доступность возмещаемых земель, успех во взаимоотношениях с общей женой и наличие или отсутствие «собственных детей» в браке (см. также: Levine 1988: 257). Эти теоретические и этнографические источники дают богатый набор гипотез о факторах, влияющих на стабильность полиандрийных браков. Мы проверили эти гипотезы о причинах распада браков у ньинба двумя путями. Во-первых, мы исследовали, связаны ли оба гипотетических фактора с возможностью оставления мужчиной полиандрийной семьи. Во-вторых, мы исследовали, улучшают ли отделение от старой семьи и вхождение в новую брачные условия, к чему нас подводит гипотеза. Оставляли ли мужчины, к примеру, старших женщин ради тех, что моложе? Присоединялись ли избирательно мужчины к своим ближайшим родственникам после отделения?

УСТАНОВКА И ИСТОЧНИКИ ДАННЫХ

Ньинба проживают на границе между непалоязычным кастовым миром индуистов и тибетским миром. Тем не менее, они однозначно являются тибетцами по языку и культуре, демонстрируя сильное сходство с сельскохозяйственными группами западного Тибета. Ньинба живут в четырех селах на пологих склонах на высоте между 2800 и 3000 метров над крупными реками. Культивируемые земли простираются приблизительно на 300 метров ниже и выше этих деревень с альпийскими долинами над полями, используемыми как летние пастбища. Как и другие этнические тибетцы в Непале, ньинба обеспечивают себя, сочетая земледелие, скотоводство и торговлю в отдаленных местах. Последние годы стали свидетелями упадка рентабельности и повышения рисков в различных секторах экономики. Земледелие стало менее выгодным, поскольку рост населения оказывает сильное давление на пашни, животноводство сократилось в связи с распашкой пастбищ, а выручка с торговли перестала быть надежной из-за дестабилизации коммерции с Тибетом. Несмотря на эти неблагоприятные обстоятельства, ньинба приспосабливаются к переменам и продолжают сохранять достойный уровень жизни. Большинство семей производят адекватный объем продуктов питания даже в годы неурожая и неудач в торговле. Их дома хорошо построены и удобны, люди неплохо одеты,

а деревням удастся вести жизнь, насыщенную обрядностью. Возможно, самой поразительной чертой социокультурной системы ньинба—чрезвычайно высокое число случаев фратеральной полиандрии, в редких случаях сопровождаемой полигинией. Левин провела двадцать два месяца этнографической полевой работы в деревнях ньинба в период 1973–1975 и 1982–1983 гг. Это обеспечило статью различными источниками сведений, включая перепись и обследование домашних хозяйств ретроспективной фертильности, брачные истории, интервью о содействующих причинах разделения семей, о решении вопросов о собственности в результате этих разделений, об определении отцовства в полиандрийных браках и родословные материалы. Подробности о стратегии сбора данных и ограничениях набора данных изложены в *Приложении А*. В различных обстоятельствах использовались разные стратегии выборки. В частности, перепись и обследования домашних хозяйств предполагают случайные срезы населения, тогда как информация собиралась по каждому случаю разделения семей, произошедших на протяжении более чем двадцати пяти последних лет. Следовательно, в наборе данных разделение семей представлено более прочих других данных. Принудительная выборка разделившихся семей дает одно преимущество: более широкую платформу для оценки факторов, имеющих значение в процессе разделения.

ПОЛИАНДРИЯ У НЬИНБА

В 1983 году ньинба насчитывалось 1132 человека, из которых 716 составляли мужчины и 616 — женщины. Все население подразделялось на две большие эндогамные социальные страты: численно господствующие землевладельцы и потомки рабов, освобожденных в 1926 году. В этой статье будет рассматриваться слой землевладельцев, к которому относится большинство населения (1152 человека), главным образом потому, что у бывших рабов существуют другие традиции родства и брака, до сих пор влияющие на их потомков, и особые культурные и социоэкономические ограничения на эти браки¹.

В семьях землевладельцев ньинба братья совместно женятся на одной женщине, когда один или более братьев достигает юношеского возраста. То же правило действует вне зависимости от количества братьев, и впоследствии приблизительно 70% из 150 исследованных браков ньинба изначально заключались двумя или более братьями. Со временем, однако, пропорция полиандрийных браков и число братьев внутри существующих полиандрийных браков неизбежно падали в связи со смертью мужей, смешанными браками и, время от времени, разводами. Таким образом, перекрестный

¹ Браки у рабов традиционно были моногамными и уксорилокальными. Лишь в прошлом поколении более состоятельные члены общины стали заключать вирилокальные и полиандрийные браки, и это затрудняет сравнения с населением традиционных землевладельцев. (О браке и внутренних системах различных страт см.: Levine 1988: 72–74, 81–84)

анализ, проведенный в 1983 году, показал, что лишь 74 (49.3%) исследованных браков все еще оставались полиандрийными. Одна треть вновь созданных моногамных браков появлялась в результате разделения семей. После своего появления такие моногамные браки, как и все прочие, сохранялись все время жизни супругов.

Бифратеральная полиандрия является наиболее типичным случаем. В числе браков с одной женой 28% включали трех братьев и лишь 17%—четыре или более братьев. Тем не менее, трифратеральная полиандрия ценилась более всего в культурном смысле и считалась желательной в экономическом, поскольку каждый из братьев в этом случае мог сосредоточиться на одной из трех сфер тройственного хозяйства ньинба: земледелии, разведении скота или торговле. Считается, что браки с большим количеством мужчин склонны к раздорам и теряют устойчивость (Carrasco 1959: 36; Goldstein 1971: 68). По этой причине молодые девушки неохотно вступают в такие браки, и их тревоги разделяются их родителями, которые занимаются улаживанием браков. В западном и центральном Тибете задействуются различные механизмы для ограничения числа женящихся братьев, для чего сыновей определяют в монастырь, отправляют искать удачу на стороне или жениться на наследнице имения.

**Все население ньинба в 1983 году
подразделялось на две большие
эндогамные социальные страты: численно
господствующие землевладельцы и потомки
рабов, освобожденных в 1926 году**

Как и в других регионах распространения тибетского языка и культуры, полиандрия у ньинба сосуществует с изредка встречающейся полигинией. Это неизбежно ведет к случаям бездетности, а также может привести к глубокой неудовлетворенности одного или более мужей общей женой, в результате чего к браку присоединяется вторая жена. Последнее обстоятельство, т.е. полиандрия или полигиния с двумя фертильными женщинами, ведущая к формированию «совмещающего брака», имеет важные последствия¹. Оно часто приводит к распаду изначально коллективного брака, поскольку возникает тенденция к формированию сексуально включающего партнерства. Совмещающий брак имеет три дальнейших последствия. Во-первых, он предоставляет полиандрийным мужчинам дополнительные возможности иметь их «собственных детей». Во-вторых, он создает постоянный риск разрыва, хотя чис-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Среди 150 существующих браков, исследованных в 1983 году, 9 (6%) включали полигинию (когда мужчина женился на двух и более женщинах из-за недостатка фертильности), а 5 (3,3%) были совмещающими

Полиандрейная семья ньинба. Фото любезно предоставлено Ненси Левин



¹ К 1984 году 16 из 26 (62%) совмещающих браков, которые были заключены в последние десятилетия, распались. Пять из этих браков окончились овдовением без развода (см.: Levine 1988: 174). Судьба других пяти совмещающих семей (см. сноску 12) неизвестна.

² В сообщениях о полигинандрии в индийских Гималаях отмечается, что после развода женщины сходным образом могли определять отцов детей, рожденных в полигинандрийных браках. Это лишь один из многих описываемых методов, включающих жребий, порядок рождения (первый ребенок относился к старшему из братьев, второй—следующему по старшинству и так далее), физическое сходство и эмоциональная привязанность между мужьями и женами (см.: Vegetap 1975: 128–29; Paragar 1975: 83). Любое обсуждение вопроса определения отцовства в полиандрии ссылается на классические примеры наяров и тода, о которых интересующиеся читатели могут прочитать у Gough (1959: 26–27) и у Rivers (1906: 319–23).

ло таких сложных союзов сохранялось на всем протяжении жизни супругов¹. В-третьих, он производит детей с разными отцами и матерями. Большинство этих матерей не связаны между собой узами родства, хотя треть из них являются сестрами или сводными сестрами, рожденными в полиандрейных браках.

В отличие от тибетской полиандрии, как отмечалось в других работах, ньинба делают большой акцент на отцовстве детей; один брат признавался «настоящим» (нготок) отцом, то есть мужчиной, зачавшим ребенка². Мать обычно берет на себя инициативу решения вопроса о том, кто может быть отцом, в соответствии с местными представлениями о зачатии, согласно которым женщина имеет более всего шансов забеременеть во вторую неделю ее менструального цикла. Уверенность женщины в том, кто является отцом ее детей, вероятнее всего, основывается на факте того, что мужья часто подолгу отсутствуют дома.

Есть несколько последствий установления отцовства. Во-первых, это воздействует на межличностные отношения внутри семьи. Как считается, дети имеют особенно близкие отношения со своими «настоящими» отцами, а братья и сестры от одного отца и матери ощущают более тесную связь друг с другом. Это особенно важно для братьев, которые, как ожидается, проживут вместе всю жизнь. Во-вторых, это определяет порядок наследования собственности, который рассчитывается по генеалогическим линиям. Можно проиллюстрировать эту систему на примере четырех полиандрейных наследников, три из которых являются сыновьями одного мужчины, в то время как четвертый—сын его брата. При генеалогическом порядке наследования первые три брата «при-

нимают долю своего отца» (что означает, что каждый получает одну шестую имущества). Четвертый брат один получает полную половину. Однако наследники могут решить, откуда начать расчет генеалогической линии, а мужчина и его взрослые сыновья могут начать свою собственную линию. В этом случае разделение наследства может вылиться в распределение собственности по равным долям¹.

¹ Исследования традиционного Тибета говорят о том, что наследство распределялось по равным долям, и приверженность ньинба принципу наследования по генеалогическим линиям продиктована влиянием непальских законов. Каким бы ни был источник влияния, эта практика согласуется с их акцентом на индивидуальное отцовство (О разделении собственности у ньинба см.: Levine 1988: 178–84).

Таблица 1

Тип семьи	Число семей	Общее число земельных владений* (плугодней)		Доля земельных владений на человека* (плугодней)	
		Среднее значение	Погрешность	Среднее значение	Погрешность
Неразделенная	60	14.61	0.97	5.42	0.41
Совмещенная	8	22.58	1.59	6.97	0.78
Распределенная	18	18.29	2.00	4.84	0.63

*Доля земли на каждого мужа до разделения

ПРИЧИНЫ РАСПАДА ПОЛИАНДРИЙНЫХ БРАКОВ

Размеры имений. Мы оценили прогноз, что наличие ресурсов повлияет на стабильность полиандрейных браков, путем сравнения величины имений полиандрейных семей ньинба, которые претерпели разделение, и величины имений тех семей, которые не разделялись. Для полноценного анализа по целому ряду причин мы сфокусировались на земельных владениях, а не на таких экономических ресурсах, как пастбища или возможность торговли. Во-первых, землевладение является относительно негибким видом занятий, поскольку хороших возделываемых земель у этих общин всегда не хватает. Во-вторых, ньинба считают себя в первую очередь земледельцами, так как торговля очень нестабильна, а животноводство дает слишком незначительный дополнительный доход. В-третьих, внешние экономические возможности оценить было бы нелегко. И, наконец, негибкость земледелия занимает видное место в теоретической модели тибетской полиандрии.

Размер имений был высчитан, согласно сообщением ньинба об их владениях, которые выражаются в так называемых «плугоднях». Плугодень—это площадь земли, которая может быть обработана плугом, запряженным помесью яка и коровы, в течение одного дня. Размеры полей ньинба в 1983 году показывали, что один плугодень эквивалентен 0.12 гектара. Кроме того, ньинба подразделя-

ют свои поля на высокогорные и низинные. Последние более плодородны, а потому выше ценятся. Levine (1988: 248) рассчитала, что в среднем низинное поле дает на 40 % больше урожая, нежели высокогорное. Наша оценка земельных владений делается путем умножения плугодня на низинном поле на коэффициент 1.4 и прибавления полученного к числу плугодней на высокогорных полях для каждой семьи.

Не столь ясно, однако, как люди оценивают земельные владения при обдумывании норм раздела и каков наилучший путь моделирования таких оценок. Что является доминирующим фактором в расчетах отдельного человека: величина неразделенного имущества семьи или размер долей, которые он ожидает получить после раздела? В тибетологической литературе говорится в основном о важности семейной интеграции и сохранения семейного состояния неразделенным от поколения к поколению. Однако семейное богатство теряет значение как только принимается решение о разделе, и братья распределяют доли по своим семьям.

Пока личные ожидания кажутся более важными, чем совместная собственность, братья, раздумывая о разделе, часто не имеют точного представления, сколько земли они получают после разделения семьи. Стадии их жизненного цикла и результат переговоров, ведущихся после начала процесса разделения, определяют то, каким образом будет рассчитываться распределение по генеалогическим линиям, и эти переговоры могут оказать главное воздействие на размеры долей. На результат могут также повлиять отношения между братьями с их общей женой и число детей, зачатых каждым из братьев в имеющемся браке. Еще одним возможным аспектом неопределенности является то, каким образом братья выстроят отношения друг с другом после раздела. По этим причинам размер новых имений может быть неизвестным до того, как начнется процесс разделения.

Следовательно, рассчитывая, каким образом размер имущества отразится на решении о разделе, мы решили исследовать и земельные владения неразделившихся семей, и потенциальные подушевые доли братьев, для того чтобы понять с достаточной ли надежностью оба случая следуют прогнозу разделения.

В нашем примере размер имущества варьировался широко. Размер имущества самой бедной семьи равнялся лишь двум плугодням, а земельное владение самой богатой семьи был равен 16,1 плугодню. Существовал существенный диапазон отклонений в материальном состоянии неразделившихся, разделяющихся и совмещающих семей (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,83} = 4.91$, $p = 0.0096$; таблица 1)¹, но характер этих вариаций не соответствовал прогнозу. Земельные владения семей, которые стали совмещающими, были значительно крупнее владений семей, ко-

торые оставались неразделенными (тест Шеффе, $p < 0.05$)¹. Хотя семьи, оставшиеся неразделенными, располагали несколько меньшими владениями, нежели разделившиеся семьи, эти различия статистически незначительны.

¹ Тест Шеффе оценивает значение различия между любыми двумя группами, сравниваемыми в дисперсионном анализе

Диаграмма 1.
Число мужей на семью

Средняя полиандриная семья изначально имела 3.5 мужей; нынча считают 3 оптимальным числом.

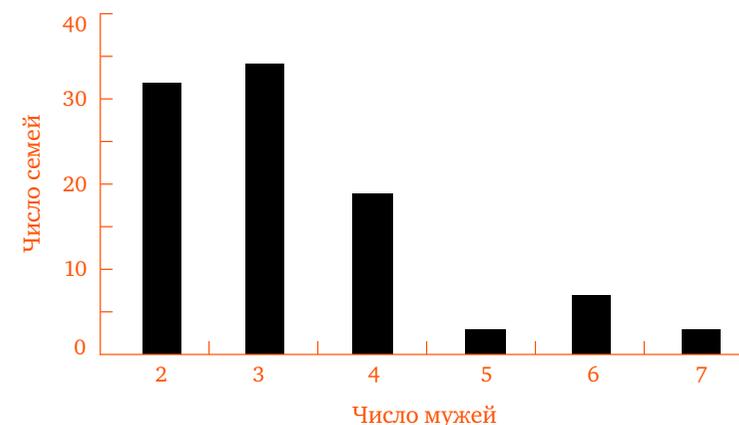
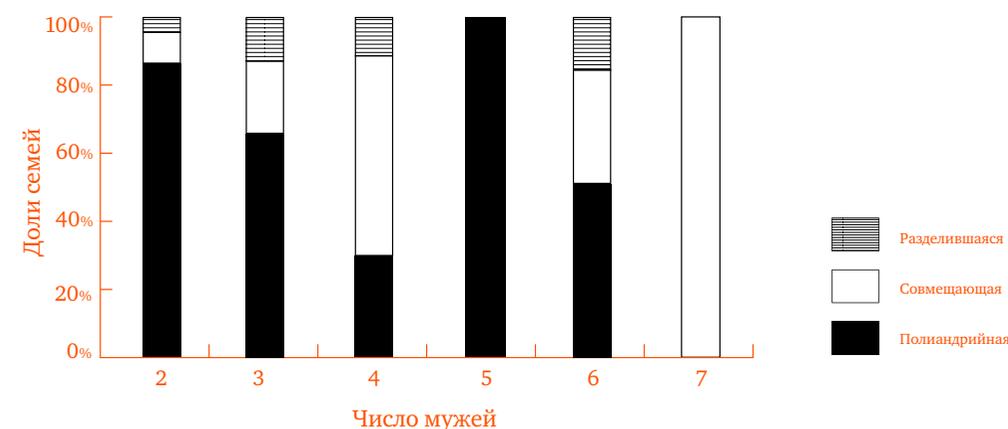


Диаграмма 2.
Число мужей по типу семьи



Однако, масштаб и значительность различий в хозяйственном богатстве между неразделенными, совмещающими и разделяющимися семьями сокращается, если рассматривать подушевую земельную собственность. Разделившиеся семьи имеют в соб-

¹ Односторонний дисперсионный анализ оценивает однородность ценностей в пределах обозначенных образцов. Значительный результат демонстрирует, что диапазон отклонений между группами выше, чем диапазон отклонений внутри групп

ственности меньше земли на каждого мужа в отдельности, нежели неразделенные или совмещающие семьи. Тем не менее, существенной связи между размером подушевой собственности и стабильностью семьи не было (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,83} = 1.38, p = 0.2567$; таблица 1).

Одной из причин недостатка связи между размером имения и разделением может быть возможность экономического выбора за пределами хозяйственной деятельности. В то же время земля так важна для семейной экономики и общественного положения, что можно было бы ожидать какого-то влияния этого фактора, но оно отсутствует. В любом случае последствия разделения туманны. Семьи, созданные в результате разделения, имели в среднем в половину меньше земли, по сравнению с тем, что они имели бы, если бы семья осталась неразделенной (Levine 1988: 253). Эти мужчины, соответственно, могли бы передать своим сыновьям лишь половину от того наследственного имения, которое они могли бы получить в случае наследования ими собственности неразделенной полиандрийной семьи.

Размер sibлинговых групп. В общине ньинба все братья совместно женятся на одной женщине, так что число мужей изначально зависит от размера фратеральной sibлинговой группы. Типичная полиандрийная семья в нашей выборке начиналась с 3.5 мужей ($n = 233$ браков), хотя некоторые браки изначально включали не менее 7 (диаграмма 1).

Таблица 2

Тип семьи	Число мужей на семью		
	Число семей	Среднее значение	Погрешность
Неразделенная	60	2,92	0,15
Совмещенная	8	3,50	0,42
Распределенная	25	3,88	0,27

Самые большие sibлинговые группы были наименее стабильными (диаграмма 2). Среди семей с двумя мужьями 10% распались через разделение. В отличие от них, 58% семей с четырьмя мужьями заканчивались разделением. Была существенная разница в числе мужей среди семей, остававшихся неразделенными, становившихся совмещающими и разделившимися (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,90} = 5.84, p = 0.0041$). Распавшиеся

семьи включали в среднем по 3.9 братьев, в то время как ставшие совмещающими включали 3.5 братьев, а те, что оставались неразделенными, включали 2.9 братьев (таблица 2)¹.

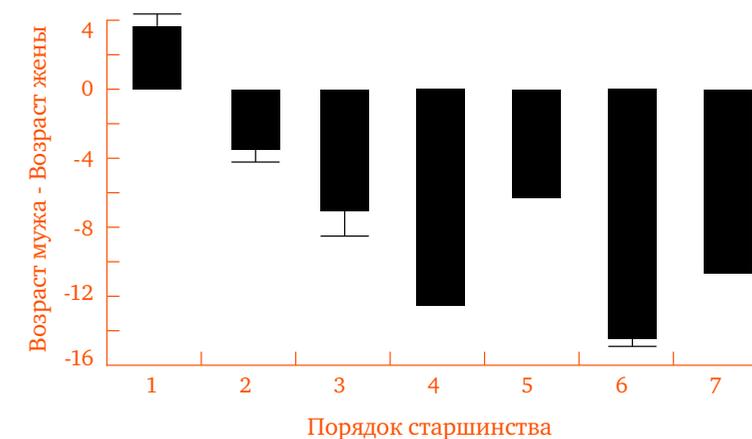
Возрастной диспаритет между мужьями и женами. Обе модели полиандрии—социокультурная и эволюционно-биологическая—прогнозируют, что возрастной диспаритет между мужьями и женами будет оказывать воздействие на стабильность брака. Чтобы оценить эти прогнозы, приведем сравнения между тремя группами мужчин. К «полиандрийным» мужчинам мы относим тех мужчин, которые заключают полиандрийные браки, и эти браки со временем не расторгаются. «Активные разделяющиеся», в свою очередь,—это те, кто активно провоцирует создание совмещающих браков или разделение. Мужчины, которые инициируют совмещающие браки или разделение, объединены нами в одну группу с теми, кто инициирует разделение, поскольку оба случая приводят к разрушению полиандрийного брака. Мужчины, чьи браки трансформируются в совмещающие браки или разрушаются путем разделения по инициативе братьев, названы нами «пассивными разделяющимися».

В типичных полиандрийных браках самый старший брат был, как правило, на 3.8 лет старше общей жены, а другие братья были младше общей жены (диаграмма 3).

Диаграмма 3.

Средние значения и стандартные ошибки возрастной разницы между мужьями различных возрастов и их женами

Положительные значения указывают на то, что мужья старше своих жен, а негативные значения говорят, что мужья младше. В большинстве браков самый старший из братьев был старше общей жены, в то время как мужчины более младших возрастов в целом были младше своих жен. Возрастной диспаритет между мужьями и женами наиболее всего выражен в случае с самыми младшими мужьями.



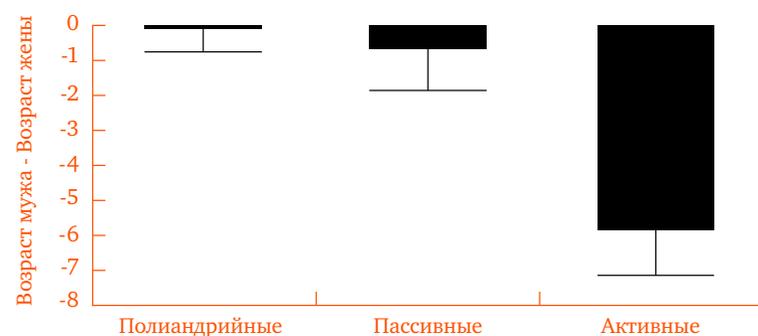
¹ Таким образом, мы видим семьи, ставшие совмещающими, вероятнее всего, будут иметь больше земли и больше братьев-мужей, чем средняя полиандрийная семья. Причиной этому может быть то, что, прежде всего, в богатых семьях больше сыновей и то, что семьи с большим количеством сыновей вероятнее всего станут совмещающими. Имея на руках небольшое число примеров, невозможно отделить факторы, которые обуславливают решение разделиться, от факторов, обуславливающих решение продолжать совмещающий брак

Это означает, что порядок старшинства в значительной степени связан с возрастным диспаритетом между мужчиной и его женой (коэффициент корреляции Пирсона: $r = -0.5919$, $p < 0.001$, $n = 199$). Для мужчин, рожденных позднее своих братьев, возрастной диспаритет может быть значительным. Двое шестых по старшинству братьев были на 14 и 15 лет младше своих жен.

Возрастной диспаритет между мужьями и женами в значительной степени связан с ролью, которую играет мужчина в браке (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,199} = 7.31$, $p = 0.0009$; диаграмма 4). Активные разделяющиеся значительно моложе своих жен, нежели других мужей (тест Шеффе, $p < 0.05$).

Диаграмма 4.

Средние значения и стандартные ошибки возрастной разницы между мужьями и женами для мужчин в стабильных полиандридных браках, пассивных разделяющихся и активных разделяющихся. Активные разделяющиеся моложе всего по отношению к их женам.



В нашей выборке 27% мужчин, которые были младше общей жены, становились активными разделяющимися, тогда как таковых среди мужчин, которые были старше общей жены, было лишь 9%. Активные разделяющиеся в среднем были почти на шесть лет моложе своих жен, тогда как другие мужья в их семье были моложе своих жен лишь на год. Мужчины, которые оставались в стабильном полиандридном браке, были приблизительно одного возраста со своими женами.

Следует отметить, что жены мужчин, заключивших совмещающий браки или отделившихся от полиандридной семьи, не были пожилыми, хотя обычно они были старше своих мужей. Выборка включает 23 жены известного возраста, чьи браки закончились совмещениями или разделением. Возрасты этих женщин варьировались от 19 до 69 лет, но средний возраст составлял 34.9 лет. Десять из 23 женщин (43%) были не старше 30 лет на момент разделения семьи.

Поскольку порядок старшинства и возрастной диспаритет у мужей и жен взаимосвязаны, неудивительно, что порядок старшинства является хорошим основанием для прогноза роли, которую играет мужчина в случае разделения семьи. Самые старшие из братьев инициировали лишь 7% всех совмещающих браков и разделений, тогда как вторые по старшинству братья инициировали уже 22%, а мужчины, рожденные еще позднее, были инициаторами в 37–39% случаев. Имелись значительные вариации в порядке старшинства полиандридных мужчин, пассивных разделяющихся и активных разделяющихся (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,230} = 3.95$, $p = 0.0206$; таблица 3).

Когда мужчины заключают новые браки, они почти всегда женятся на женщинах, которые младше возрастом, чем их первая жена (35/39 = 90%; знаковый тест: $z = 4.80$, $p < 0.001$). Среди мужчин, которые инициировали совмещающие браки или разделения, 82% были младше своей первой жены, тогда как лишь 33% были младше их новой жены. Эти активные разделяющиеся оставили своих первых жен, которые были в среднем на 5.7 лет старше их, и женились на вторых женах, которые были на 3.6 лет младше их самих.

Таблица 3. Порядок старшинства и брачный статус

Брачный статус	Порядок старшинства		
	Число мужчин	Среднее значение	Погрешность
Неразделенная	135	2,05	0,13
Пассивные разделяющиеся	50	2,02	0,17
Активные разделяющиеся	48	2,69	0,18

РЕПРОДУКТИВНЫЙ УСПЕХ

Чтобы исследовать эффект репродуктивного успеха на решение мужчин сохранять полиандридные союзы, мы обратили внимание на данные переписи по методу поперечных срезов, собранные Levine в 1982–83 гг. Эти данные дают информацию о возрасте мужчин, брачном статусе и репродуктивных историях. Методы, использованные для получения и верификации информации об отцовстве детей, опираются на местные сведения и описаны в Приложении А. Для учета того факта, что некоторые мужчины находились в браке дольше, чем другие, а также того факта, что некоторые мужчины

достигли половозрелого возраста после женитьбы, некоторые аналитические выкладки по мужчинам от 18 лет и выше, которым мы следуем, базируются на количестве детей, рожденных в каждый год, проведенный в браке.

Почти неизбежно, что в самом начале брака самый старший из братьев будет иметь несомненное преимущество. В некоторых случаях именно он выбирает жену и приводит ее в дом; в устроенных браках вероятнее всего он инициирует с ней сексуальные связи. По факту, скорее всего именно старший брат осуществит зачатие первого ребенка в браке: 67% перворожденных детей, живших в момент проведения исследования, считались отпрысками старших братьев (таблица 4).

Таблица 4

Ребенок в порядке старшинства*	Муж в порядке старшинства					
	1		2		3	
	Количество детей	%	Количество детей	%	Количество детей	%
1	43	67	16	25	5	8
2	22	39	29	51	6	11
3	20	39	21	41	10	20
4	19	45	18	43	5	12
5	12	39	13	42	6	20
6	11	50	5	23	6	27
7	6	38	5	31	5	31
8	3	25	6	50	3	25
Всего	135	46	113	38	46	16

* Дети, жившие на момент исследования

До некоторой степени это преимущество тает с рождением последующих детей, и второе рождение вероятнее всего будет отнесено ко второму по старшинству брату, находящемуся в браке. Однако диспаритет в индивидуальном репродуктивном успехе среди мужей в течение жизни мужчин снимается не полностью. Порядок старшинства находится в отрицательной корреляции с количеством детей, рожденных в течение брака, для мужчин, ко-

торые остаются в стабильных полиандрийных браках ($r = -0.2740$, $p = 0.028$, $n = 67$), и с количеством детей, рождавшихся в браке каждый год ($r = -0.2355$, $p = 0.028$, $n = 67$).

В семьях, которые стали совмещающими или разделились, большинство старших мужей зачали большее число детей, чем младшие мужья до распада брака. В этих семьях порядок старшинства находится в отрицательной корреляции с числом детей, зачатых в период существования изначального полиандрийного брака ($r = -0.3810$, $p = 0.001$, $n = 70$), и с числом детей, зачинавшихся в каждый год брака ($r = -0.3668$, $p = 0.001$, $n = 70$).

Более того, репродуктивный успех связан с ролью, которую мужчины играли в браке. Если мужчины, остававшиеся в полиандрийном браке, становились отцами в среднем 1.8 ребенка в течение их жизни в браке, пассивные разделяющиеся зачинали 1,1 ребенка, а активные разделяющиеся становились отцами 0.5 ребенка в период их изначального брака (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,134} = 10,8964$, $p < 0.0001$; таблица 5). Эти цифры не учитывают того факта, что мужчины, остававшиеся в полиандрийных браках, находились в браке дольше, а потому имели больше возможностей зачать детей, нежели мужчины, чей брак прекратился. Когда эти факторы берутся в учет, значительная разница в индивидуальном репродуктивном успехе сохраняется (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,134} = 4.3328$, $p = 0.0150$; диаграмма 5). Если полиандрийные мужчины и пассивные разделяющиеся зачинали в среднем 0.10–0.11 ребенка каждый год брака, активные разделяющиеся становились отцами только 0.04 ребенка в каждый год брака.

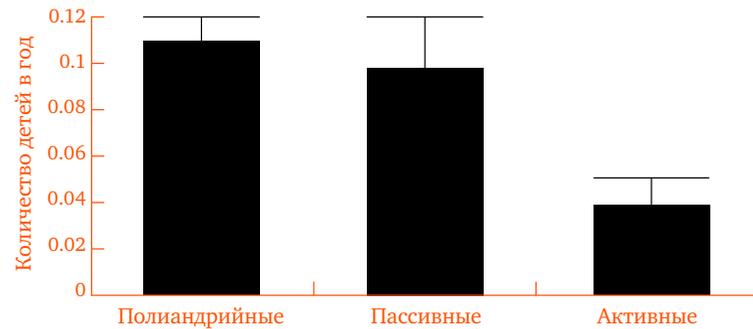
Таблица 5

Репродуктивный успех мужей в изначальных браках

Брачный статус	Число мужчин	Общее число зачатых детей		Число детей, зачатых каждый год	
		Среднее значение	Погреш- ность	Среднее значение	Погреш- ность
Неразделив- шиеся	67	1.78	0.20	0.11	0.01
Пассивные разделяю- щиеся	39	1.08	0.17	0.10	0.02
Активные разделяю- щиеся	31	0.45	0.14	0.04	0.01

Диаграмма 5.

Средние значения и стандартные погрешности числа детей, ежегодно зачатых в браке полиандрийными мужчинами, пассивными разделяющимися и активные разделяющимися. Активные разделяющиеся становились отцами существенно меньшего числа потомков в каждый год изначального брака, нежели другие мужчины.



Низкий репродуктивный успех активных разделяющихся, по-видимому, не является результатом их бесплодности. Если бы проблема была в этом, мы могли бы ожидать, что после заключения нового брака степень их репродуктивности мало изменится. Фактически эта степень значительно увеличивалась, после того как активные разделяющиеся заключали новый брак ($t = 2.88, d.f. = 29, p = 0.007$). Если активные разделяющиеся были бы менее производительны в сравнении с другими мужьями, можно было бы ожидать такой же диспаритет в репродуктивной активности между активными и пассивными разделяющимися до и после их нового брака. Однако мужчины, которые были отнесены нами к категории активных разделяющихся, демонстрировали трижды высокую степень репродуктивной активности в новых браках в сравнении с теми мужчинами, которые определялись нами как пассивные разделяющиеся (односторонний дисперсионный анализ: $F_{1,67} = 5.9420, p = 0.0174$).

Родственные отношения мужей

Чтобы протестировать прогноз о том, что степень родственности среди мужей окажет воздействие на стабильность полиандрийных браков, мы сравнили среднюю степень родственности между мужьями в семьях, оставшихся неразделенными, ставших совмещающими и разделившимися. Наша выборка включала мужчин из 57 семей. Процедура подсчета степени родства мужей детализиро-

вана в Приложении Б. Чтобы получить среднюю степень родственности внутри каждой группы мужчин, заключивших полиандрийный брак, мы суммировали коэффициенты родства для каждой пары мужей в браке и разделили сумму на число пар мужей в браке. Как нами было отмечено ранее, данные о родстве основываются на местных приписываниях (см. Приложение А). Расчеты средней степени родства среди мужей в семьях ранжировались от 0.09 до 0.50. Среднее значение составило 0.36, что является половиной от значения для родных и сводных братьев. Непосредственной связи между числом мужей в семьях и средней степенью родственности между ними не было (коэффициент корреляции Пирсона: $r = 0.0297, p = 0.413, n = 57$).

Средняя степень родственности между мужьями в полиандрийных семьях, ставших совмещающими или разделившимися, значительно не различалась (односторонний дисперсионный анализ: $F_{2,54} = 0.0918, p = 0.9124$; таблица 6). Потому не кажется, что степень родственности между мужьями влияет на стабильность их браков¹.

Возможно, что мужчины могли извлекать выгоды от разделения или формирования совмещающих семей, чтобы усилить родственные чувства со своими братьями. Чтобы установить, вызвала ли перестройка семьи постоянные изменения средней степени родственности между мужьями, мы сравнили состав 27 сиблинговых групп до и после разделения. В 12 случаях в средней степени родственности среди мужей не были возможны какие-то перемены, поскольку в браке было всего двое мужей (3 случая) или все мужья имели одну степень родственности по отношению друг к дру-

Возможно, что мужчины могли извлекать выгоды от разделения или формирования совмещающих семей, чтобы усилить родственные чувства со своими братьями

гу (9 случаев). В оставшихся 15 семьях мужчины могли изменить степень родственности по отношению к другим мужьям в процессе формирования нового брака. В пяти из этих семей мужчины сформировали два новых полиандрийных брака. В оставшихся десяти семьях один из мужей сформировал моногамный брак, а другие — полиандрийные. В итоге, сформировалось 20 новых полиандрийных браков. В 11 из этих браков средняя степень родственности была выше, чем средняя степень родственности среди мужей в изначальных браках; в 8 случаях картина была обратной, а в одном

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Ньинба констатируют, что дифференцированное отцовство негативно воздействует на отношения между братьями, и не похоже, что дети, выросшие в совмещающих браках, сами предпочитают заключить такой брак (см.: Levine 1988: 154). Некоторые из таких союзов, однако, сохраняются до конца жизни партнеров, т.е. они не обязательно оканчиваются разделением (см. сноску 13)

случае не было никаких изменений. Таким образом, никакой тенденции, что мужчины, заключая новые полиандрийные браки, повышали или снижали свое родство с другими мужьями, замечено не было.

выводы

Мы сделали обзор ряда моделей полиандрийных систем, рассматриваемых в рамках социокультурной антропологии и эволюционной биологии, и протестировали гипотезы о факторах, влияющих на стабильность полиандрийных браков. Полученные сведения подтвердили одни положения относительно полиандрийных систем и поставили под вопрос другие. И хотя делать общие выводы, отталкиваясь от взаимосвязей между причинами поведения, рискованно, наши заключения позволяют сделать несколько осторожных наблюдений о факторах, способствующих стабильности полиандрийных браков—как минимум, у ньинба-землевладельцев.

Во-первых, сведения о ньинба не подтверждают довод о том, что сохранение полиандрии обусловлено экономическими и экологическими факторами, которые ограничивают способность мужчин обеспечивать свои семьи. Общая площадь земельных наделов и их доля на каждого члена семьи в неразделившихся семьях приблизительно равна площади земли у разделившихся семей, а это противоречит утверждению о том, что мужчины оставляют полиандрийные семьи, как только могут себе это позволить. Мужчины с самыми большими наделами в нашей выборке заключали совмещающие браки, но не отделялись совсем. Более того, бедные мужчины не обязательно сохраняли поландрийные браки¹.

Это заключение, однако, не опровергает гипотезы о том, что полиандрия в бесписьменном прошлом возникает в условиях жесткого ограничения ресурсов. Случай с ньинба в равной мере не проясняет вопрос о том, как модернизация и изменения стратегий существования могут снижать приверженность полиандрии. Исследователи традиционного Тибета предполагают, что полиандрия преобладает среди земледельцев и менее распространена в среде кочевых животноводов и торговцев (Aziz 1978: 157–58). В недавних исследованиях аборигенных этнических тибетских общин в Индии и Непале описывался резкий упадок полиандрии как следствие экономических изменений и более плотной интеграции в современную мировую экономику. В Лими, например, мужчины стали оставлять свои полиандрийные браки после того, как их община перешла от зависимости от земледелия к большей вовлеченности в торговлю на большие расстояния и к расширению животноводства (Goldstein 1978: 331–32). Развитие урбанистической

инфраструктуры вокруг столицы Ладакха и новые возможности заработка также вызвали резкое снижение числа полиандрийных браков (Crook and Crook 1988:105), хотя определенную роль в этом снижении мог также сыграть и правительственный запрет на полиандрию.

Отказ от полиандрии в таких обстоятельствах может отражать процессы согласования между системами организации труда и формами брака, как предполагают исследователи полигинии (Boserup 1970, Goody 1976). По утверждению Goody, традиционную тибетскую полиандрию целесообразнее всего рассматривать как особую форму организации семейного хозяйства, которая повышает его жизнеспособность в условиях высокого спроса на мужской труд, при этом не допуская уменьшения собственности и снижения статуса (1990: 139, 153). Этот взгляд не объясняет, почему преимущественное развитие получила система, так сильно зависящая от мужского труда. Он также оставляет без ответа давно поставленные вопросы о роли экономического и природного факторов в развитии институтов полиандрии.

Со стабильностью полиандрийных домохозяйств ньинба непосредственно связаны четыре фактора:

1. размер сиблинговой группы;
2. величина возрастного диспаритета между мужьями и женами;
3. порядок старшинства;
4. число детей, зачатых мужчинами.

Все эти факторы тесно взаимосвязаны. В идеале мы могли бы разделить выборку и исследовать воздействие каждой переменной в отдельности. Однако число домохозяйств и отдельных членов в нашей выборке слишком незначительно, а факторы слишком тесно взаимосвязаны, для того чтобы у нас был такой практичный выбор. Тем не менее, мы все же можем сделать некоторые логические выводы об относительной важности этих факторов в решении мужчины инициировать разделение.

Тому, что число мужей может влиять на стабильность полиандрийных браков, есть несколько причин. Во-первых, возможно, что большие сиблинговые группы нестабильны просто из-за своих размеров. Ньинба считают, что очень желательна трифратеральная полиандрия, а более крупные брачные союзы проблематичны по причине имеющейся в них склонности к разногласиям. Если мужья должны налаживать и культивировать отношения сотрудничества, сердечной привязанности или, по крайней мере, терпимости друг к другу, для того чтобы сохранить брак, то легко понять, почему число мужей может влиять на стабильность в браке. Во-вторых, следуя эволюционно-биологическим прогнозам, крупные

¹ Наш анализ не выявляет непосредственной связи между земельными владениями как таковыми и динамикой разделения, но существует большое число взаимосвязанных обстоятельств, чье влияние мы не смогли протестировать. Одним из таких обстоятельств является редкий случай, когда домохозяйства, имеющие земельную собственность, приобретают вторые именные у семей без наследников. Разделение таких семей не кажется более вероятным, но причины разделения кажутся более сложными, нежели просто владение большими участками земли (см.: Levine 1988: 247, 251). Другой случай—когда семьи, переезжают на новые земли и, с высокой вероятностью, могут инициировать разделение. Однако большинство таких семей происходят от бывших рабов, которые, как мы видели выше (прим. 11), традиционно были моногамными (см.: Levine 1988: 276).

сиблинговые группы могут быть нежелательными по причине того, что они накладывают более жесткие ограничения на репродуктивные возможности мужчин (Beall и Goldstein 1981: 9; Crook и Crook 1988: 108). В-третьих, если следовать социокультурным прогнозам, по мере увеличения числа мужей, имеющих доступ к одной жене, интенсифицируется и сексуальная ревность.

Однако если бы размер сиблинговой группы был единственным фактором, влияющим на решения мужчин расторгать их браки, то все мужья в больших сиблинговых группах с большой вероятностью инициировали бы разделение. Однако в реальности инициатива заключения совмещающих браков или разделения, как правило, принадлежит тем мужчинам, которые младше всего по отношению к своим женам и другим мужьям и наименее успешны в зачатии собственных детей.

Неудовлетворенность браком со стороны большинства младших братьев может быть связана с их подчиненным статусом в семье. В тибетских семьях старший из братьев имеет больший авторитет и может пользоваться преимуществом своего положения, перекладывая нелегкую работу на своих младших братьев или присваивая сексуальную монополию на общую жену. Правдоподобной представляется ситуация, когда при этом сильные характером младшие братья могут выражать свое возмущение. И хотя у нас нет необходимых данных для исследования субъективного опыта полиандрийных мужчин, высокая стабильность бифратеральных полиандрийных браков говорит, что такие чувства не столь выражены в малых сиблинговых группах. Не исключено, однако, что статус мужчины снижается в зависимости от его того, как низко он находится в порядке старшинства, а недостатки, связанные со статусом младшего, соответственно усиливаются.

Порядок старшинства также коррелирует с колебаниями возрастной дифференциации между мужьями и женами. Когда братья женятся, их общая жена обычно несколько младше старшего, но старше остальных братьев. Самый большой возрастной диспаритет между мужьями и женами наблюдается в больших сиблинговых группах, что затрудняет оценку относительной важности двух этих факторов в неудовлетворенности мужчин их браком. Однако есть ряд причин нашим подозрениям, что возрастной диспаритет между мужьями и женами воздействует на решение разделиться. Во-первых, как предполагают социокультурные антропологи и эволюционные психологи, молодые мужчины, женатые на женщинах старше их возрастом, могут считать их менее удовлетворительными супругами, не столь привлекательными физически и менее удовлетворяющими их в сексуальном отношении. Более того, репродуктивные перспективы мужчин возрастают в браке с женщиной младше их возрастом. Есть основания полагать, что муж-

чины ньинба предпочитают женщин младше их возрастом. Когда мужчины заключают другой брак, возрастной диспаритет между мужьями и женами обычно снижается или устраняется. Почти все мужчины женились на женщинах, которые были младше их первых жен, а две трети мужчин взяли в жены женщин младше их самих. Хотя вполне вероятно, что мужчины инициируют совмещающие браки или разделения, поскольку чувствуют неудовлетворенность своими женами, мы не располагаем прямыми свидетельствами того, что мужчины не удовлетворены своими женами или не смогли установить удовлетворительные сексуальные и личные отношения с ними. Кроме того, тот факт, что разделяющиеся женятся на женщинах младше себя возрастом, может просто отражать тот факт, что молодые женщины более доступны для брака¹.

Как предполагают социокультурные антропологи и эволюционные психологи, молодые мужчины, женатые на женщинах старше их возрастом, могут считать их менее удовлетворительными супругами, не столь привлекательными физически и менее удовлетворяющими их в сексуальном отношении. Более того, репродуктивные перспективы мужчин возрастают в браке с женщиной младше их возрастом

Мужчины, которые инициируют совместные браки или разделение, являясь младше других мужей и своих жен, обычно еще и неуспешны в зачатии детей. Среднему активному разделяющемуся 29 лет, он женат на 34-летней женщине. Он становится отцом в половину меньшего количества детей в год, в сравнении с другими мужьями. Эти мужчины способны иметь детей, и после повторного брака успешны в репродуктивной активности. Таким образом, активные разделяющиеся достаточно зрелы, чтобы уже иметь несколько собственных детей, физически они способны к зачатию, а их жены достаточно молоды, чтобы родить им потомство. В чем же причина их низкой репродуктивной производительности?

Одной из возможных причин может быть то, что братья отказывали этим мужчинам в доступе к общей жене. Такую конкуренцию можно было ожидать с обеих, и эволюционной, и социокультурной перспектив. Crook и Crook (1988: 110) указывают, что «репродуктивное преимущество старшего брата может быть усилено не-

¹ Мужчины ньинба ищут молодых незамужних девушек по многим причинам. Обособление бездетных женщин от их мужей приводит к тяжелым компенсационным выплатам и часто вовлекает пару в длительные споры с бывшим мужем и его союзниками. Замужние женщины с детьми почти никогда не уходят от своих мужей, а овдовевшие женщины с детьми всегда остаются в своем родном доме. Незамужние девушки 20–30 лет и старше известны под нелестным определением «оставшиеся» и, как правило, считается, что они попали в эту ситуацию из-за собственных недостатков

¹ В индийской полигиндрии такого рода проблемы решаются путем инкорпорации в семью дополнительных жен, что смягчает противоречия с младшими братьями

допущением к браку брата, ближайшего к нему по возрасту». Они полагают, что это могло быть причиной того, что вторые по старшинству братья доминируют в числе монахов в двух монастырях Занскара (С. 110, цитата из Crook и Shakyu 1988)¹. У ньинба строго осуждается монополизация сексуальной сферы в семье (см.: Levine 1988: 164–65). Если так, то нарушение норм может быть особенно неприятно исключенному брату, и это может оправдывать разделение.

Второй возможной причиной может быть то, что низкий репродуктивный успех активных разделяющихся является следствием решения о разделении, а не его причиной. Иными словами, активные разделяющиеся могут ограничивать свою собственную репродуктивную активность в рамках стратегии устройства будущего отделения от семьи. Ньинба говорят, что те мужчины, чьи браки разрушились, и у кого в планах присутствует разделение, намеренно избегают сексуальных связей с общей женой. Любой иницирующий разделение, кто решается на такое, подвергается наказанию; считается, что он отверг общую жену и обязан компенсировать ей часть своей доли из семейного приданого в виде ювелирных украшений. Более проблематичным является то, что мужчина, являющийся отцом одного или более сыновей от общей жены и не могущий забрать их с собой, обязан оставить им часть из своей доли от собственности. Третьей вероятной причиной является то, что общая жена пытается ускорить разделение путем избегания сексуальных связей с мужем, которого она не любит. Однако женщины ньинба делают все, чтобы удержать всех своих мужей в семье ради сохранения семейного богатства и передачи его в неразделенном виде своим детям.

**Полиандрия является недавним
нововведением в человеческих обществах
и наша эволюционирующая психология не
приспособилась к таким ситуациям**

Такого рода стратегии могут заметно снижать репродуктивный успех активных разделяющихся, но очевидно, что есть и другие факторы. Даже в стабильных полиандрийных семьях младшие братья не способны к такой же репродуктивной активности, как их старшие братья. Порядок старшинства находится в отрицательной корреляции с общим числом детей, зачатых в браке и с числом детей, рождающихся в браке ежегодно. Разумеется, есть возможность того, что эта отрицательная корреляция создается мужчина-

ми, которые планируют прервать брак, но еще не сделали этого. Однако третьи и четвертые по старшинству братья, которые пережили значительное снижение репродуктивной активности в полиандрийных семьях, в среднем находились в браке 19 лет.

Степень родственности не оказывала непосредственного влияния на стабильность браков полиандрийных мужчин, и когда мужчины заключали новые полиандрийные браки после разделения, они не усиливали степень родственности с другими мужьями. Эти данные кажутся неожиданными в связи с тем фактом, что ньинба полагают, что наиболее стабильные браки включают группы мужчин, находящихся в тесном родстве друг с другом, и с тем фактом, что родство связано с полиандрией и у некоторых видов животных. Эволюционные психологи могут сказать, что этот результат обязан тому факту, что полиандрия является недавним нововведением в человеческих обществах и наша эволюционирующая психология не приспособилась к таким ситуациям.

Таким образом, мы предполагаем, что решения мужчин ньинба расторгать их браки, главным образом связаны с издержками их положения в сиблинговой группе и с их связями с женами значительно старше их возрастом, которые снижают их шансы на репродуктивный успех в полиандрийных браках. Важность этих факторов подчеркивается тем фактом, что когда мужчины заключают повторные браки, они нейтрализуют эти издержки, беря в жены женщин младше своих первых жен и производя большее число детей, чем они имели в первом браке. Взаимосвязи, которые нам удалось установить, входят в противоречие с некоторыми прогнозами, сделанными в рамках эволюционной и социокультурной теорий человеческого поведения, и согласуются с другими. Наши сведения говорят о том, что важнейшим фактором, содействующим распаду браков, являются невыгодные условия для репродуктивной активности, с которыми сталкиваются младшие мужчины, чаще в больших сиблинговых группах. Если довод о том, что ограниченные репродуктивные возможности содействуют разрушению полиандрийных браков согласуется с прогнозами эволюционной теории, этот же довод не столь важен в социокультурной теории¹. Однако культура ньинба и их представления о родстве делают акцент на таких ожиданиях, и многие социокультурные антропологи согласились бы, что эмические оценочные критерии такого рода могут влиять на удовлетворенность мужчин своими браками и их желание продолжать такие союзы. Тем более что решения такого рода не принимаются в вакууме. Каждый мужчина может решать судьбу своего брака самостоятельно, но и другие могут влиять на это решение. Жены, братья и родители, а также друзья, могут придавать этому большое значение и стараться сыграть свою роль в судьбе брака.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ В своей классической статье о полиандрии и определении брака Leach говорит о верховенстве права на установление законного родительского статуса над правом на секс с супругом, а не о правах на репродуктивные цели как таковые (1966 [1955]: 107)

¹ Имеются в виду классические случаи с тробиранцами и австралийскими аборигенами, которые, по сообщениям, не признавали роли мужчин в репродукции (см. Weiner 1992: 73–75)

Социокультурная теория считает, что взгляды нинба на важность иметь «собственных» детей, может быть культурной идиосинкразией. Конечно, на этот предмет в опубликованной литературе о полиандрийных обществах написано мало. В кросс-культурной литературе также прослеживаются значительные вариации в понимании генеалогического родства и способах оценки его важности (см.: Schneider 1984). Во многих обществах роль генеалогических аспектов отцовства приуменьшена, самые замечательные примеры этого нам демонстрирует Океания¹. Это один пример большого кросс-культурного разнообразия поведенческих обязательств в среде родственников.

Как показало наше исследование, социокультурная и эволюционная теории могут дополнять друг друга при проверке гипотез о человеческом поведении. Две эти теории опираются на различные уровни объяснения: социокультурная теория—на ближайшие, а эволюционная—на конечные факторы, формирующие человеческое поведение. Для большинства социокультурных антропологов человеческое поведение культурно обусловлено, и акцент делается на пластичности культуры. Далее мнения расходятся. Некоторые социокультурные антропологи видят культуру как автономное и необязательно адаптированное к материальным условиям существование. Другие рассматривают культуру как систему, подчиняющуюся особенностям политической и экономической среды или другим характерным чертам социокультурной системы.

Однако недавно были сделаны шаги к сближению социокультурной и эволюционной теорий. Ряд биологических антропологов стали более восприимчивы к тому, как социальные и культурные системы формируют сексуальное и родительское поведение, а некоторые социокультурные антропологи занялись проверкой эволюционных прогнозов (см., напр.: Betzig, Borgerhoff Mulder и Turke 1988, Hewlett 1992). Может выйти так, что многозначительный синтез, который включает в себя допущения о власти культуры, силе случайности в культурной истории, и допущения о том, как естественный отбор благоприятствовал поведению, повышающему репродуктивный успех, окажутся неустойчивыми. Тем не менее, плодотворный диалог между двумя парадигмами начался. Он, несомненно, будет продолжаться, и способен сделать наше понимание человеческого поведения яснее. ✨

ПРИЛОЖЕНИЕ А ИСТОЧНИКИ ДАННЫХ

Данные, приведенные в этой статье, получены с помощью различных стратегий сбора данных, применявшихся в различные периоды времени. Эти стратегии можно распределить по следующим категориям:

5. *Брак, собственность на землю и урожайность.* Эти данные получены при помощи структурированного опросника и из материалов переписи, проведенной в 1982–1983 гг. во всех семьях двух деревень нинба и в семьях, отобранных с помощью случайной выборки в двух других деревнях (находящихся в труднодоступных местностях). Члены 126 из 184 семей нинба заполнили опросники; еще 4 интервью были неполными.
6. *Разделение.* Эти данные были собраны в ходе неструктурированного включенного наблюдения и полуструктурированных интервью в период 1973–1975 и 1982–1983 гг. Сюда включены интервью, по меньшей мере, одного участника каждого разделения, о которых было известно, что они состоялись в предыдущие 25 лет. Эти интервью касались причин разводов, того, как разделилась семья и какую часть собственности получил каждый мужчина.
7. *Отцовство.* Данные по отцовству собирались в 1982–1983 гг., касательно всех детей в трех из четырех деревень нинба. Поскольку отцовство может быть чувствительной темой, некоторые из вопросов необходимо было задавать только близким родственникам за пределами семьи. Эти данные перепроверялись на основе родословных и историй разделений, в которых отцовство влияло на раздел собственности. Эти сведения об отцовстве могут не быть эмпирически точными, но они отражают местные представления.
8. *Родословные материалы.* Эти сведения мы получали постепенно в ходе двух полевых исследований от одного из членов каждой семьи нинба. Поскольку обычно в родословных люди определяют родительские права на детей, рожденных в сложных полиандрийно-полигинийных союзах, эти материалы использовались для оценки данных об отцовстве.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

ПРИЛОЖЕНИЕ Б

ПРОЦЕДУРА ВЫЧИСЛЕНИЯ РОДСТВА СРЕДИ МУЖЕЙ

Почему полиандрия терпит крах

Степень родственности (r) между двумя людьми определяется как вероятность того, что два человека являются носителями копий одного и того же гена в связи с их происхождением от общего предка. Это, в свою очередь, является функцией числа общих предков, которые имеют два человека, и числа поколений, которые отделяют их от общего предка (предков). Родство между родителями и потомками равно 0.5. Сиблинги связаны отношением 0.25 через своих матерей и / или 0.25 через своих отцов. Когда у сиблингов одна мать или один отец, их компоненты в сумме равны 0.5.

Вычисления степеней родства среди нинба затруднены сложностью полиандрийных брачных договоренностей. Как правило, мужчины-родственники совместно женятся на одной женщине. Однако есть также случаи, когда группы мужчин женятся неоднократно, когда совместно женятся неродственные мужчины, незаконно усыновляются дети и т.д. Это означает, что степень родственности у детей в одной семье теоретически может варьироваться от 0 до 0.5. Хотя эти вычисления весьма утомительны, если имеются заполненные родословные списки, они не представляют собой значительных технических препятствий. Однако главная практическая трудность возникает в связи с детьми, которые зачаты родственными мужчинами, чья генетическая связь друг с другом в точности не известна.

Есть несколько разных путей разрешения этой проблемы. Один из них—исключение всех пар сиблингов, по чьим родословным нет полных данных. К сожалению, это сузило бы наши данные до семей, по которым у нас имеется полная информация в течение многих поколений. Второй путь—сделать два параллельных подсчета: один, основывающийся на минимальных оценках родственности между мужчинами, и другой, основывающийся на максимальных оценках. Правильный результат в этом случае лежал бы где-то посередине. Проблема этого метода заключается в том, что разброс между этими результатами широк, и он не включает в себя то, что нам известно о брачных моделях в обществе. Третий подход (его мы применили в этом исследовании)—расчет средней степени родственности в среде населения и использование этой объективной оценки для расчета родственности в тех случаях, когда отсутствует полная информация.

Мы попытались дать оценку степени родственности в обществе следующим образом: свели в таблицу число пар детей в одной семье, о которых было известно, что у них один отец, одна мать, различные отцы и различные матери. Была доступна информация

о 386 парах детей в полиандрийных семьях. Имелось 192 пары сиблингов с одной матерью и одним отцом, 38 пар с одним отцом и разными матерями, 129 пар с одной матерью и разными отцами и 27 пар с разными матерями и разными отцами. Эти величины использовались для подсчета пропорций пар детей из одной группы, которые были полными сиблингами, полусиблингами по отцу, полусиблингами по матери или неродственными. Каждая из этих пропорций умножалась на соответствующую степень родственности для получения ожидаемой степени родственности в любой паре детей из одной семьи. Таким образом, $(192/386) \times 0.5 + (38/386) \times 0.25 + (129/386) \times 0.25 = 0.3569$. Это число является расчетом ожидаемой степени родственности в любой паре детей, выросшей в одной и той же семье. Этот расчет до определенных пределов недооценивает степень родственности, поскольку не учитывает тот факт, что отцы детей с разными отцами могли быть родственниками. Мы не можем исправить это упущение, поскольку это и есть величина, которую мы пытаемся рассчитать. Любой метод, который опирается на неполные родословные, должен включать предположения о родственности в самых периферийных поколениях, по которым недоступна информация.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

БИБЛИОГРАФИЯ

*Почему
полиандрия
терпит крах*

- ALEXANDER, RICHARD D. 1974. The evolution of social behavior. *Annual Review of Ecology and Systematics* 5: 325–83.
- AZIZ, BARBARA N. 1978. Tibetan frontier families. New Delhi: Vikas.
- BEALL, CYNTHIA, AND MELVYN C. GOLDSTEIN 1981. Tibetan fraternal polyandry: A test of sociobiological theory. *American Anthropologist* 83: 5–12.
- BERRERMAN, GERALD D. 1962. Pahari polyandry: A comparison. *American Anthropologist* 64: 60–75.
- BERRERMAN, GERALD D. 1978. Ecology, demography, and domestic strategies in the western Himalayas. *Journal of Anthropological Research* 34: 326–68.
- BETZIG, LAURA, MONIQUE BORGERHOFF MULDER, AND PAUL TURKE. Editors. 1988. *Human reproductive behavior: A Darwinian perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLANCHARD, R., AND K. ZUCKER 1994. Reanalysis of Bell, Weinberg, and Hammersmith's data on birth-order, sibling sex-ratio, and parental age in homosexual men. *American Journal of Psychiatry* 151: 1375–76.
- BLANCHARD, R., AND A. BOGAERT. 1995. Homosexuality in men and number of elder brothers. *American Journal of Psychiatry* 153: 27–31.
- BOSERUP, ESTER. 1970 *Women's role in economic development*. New York: St. Martin's Press.
- BOYD, R., AND P. J. RICHERSON. 1985. *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.
- BUSS, DAVID. 1989. Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. *Behavioral and Brain Sciences* 12: 1–49.
- CARRASCO, PEDRO. 1959. *Land and polity in Tibet*. Seattle: University of Washington Press.
- CASSIDY, MARGARET L., AND GARY R. LEE. 1989. A study of polyandry: A critique and synthesis. *Journal of Comparative Family Studies* 20: I–II.
- CAVALLI - SFORZA, L. L., AND M. FELDMAN 1981. *Culture transmission and evolution: A quantitative approach*. Princeton: Princeton University Press.
- CHANDRA, RAMESH. 1987. "Polyandry in the north-western Himalayas: Some changing trends," in *Polyandry in India*. Edited by Manis Kumar Raha and Palash Chandra Coomar, pp. 130–54. Delhi: Gian.
- CHANDRA, RAMESH. 1992. *Highlanders of Northwestern Himalayas*. New Delhi: Inter-India Publications.
- COSMIDES, LEDA, AND JOHN TOOBY. 1992. "The psychological foundations of culture," in *The adapted mind*. Edited by Jerome Barkow, Leda Cosmides, and John Tooby, pp. 19–136. Oxford: Oxford University Press.
- CROOK, JOHN H. 1995. "Psychological processes in cultural and genetic co-evolution," in *Survival and religion: Biological evolution and cultural change*. Edited by E. Jones and V. Reynolds, pp. 45–110 London: Wiley.
- CROOK, JOHN H. 1996. "Ecology and culture in the adaptive radiation of Tibetan-speaking peoples in the Himalayas," in *Recent research in Ladakh*, 4 & 5. Edited by H. Osmaston and P. Denwood. Delhi: Motilal Banarsidass.
- CROOK, JOHN H., AND STAMATI J. CROOK. 1988. "Tibetan polyandry: Problems of adaptation and fitness," in *Human reproductive behavior: A Darwinian perspective*. Edited by L. Betzig, M. Borgerhoff Mulder, and P. Turke, pp. 97–114. Cambridge: Cambridge University Press.

- CROOK, JOHN H., AND STAMATI J. CROOK. 1994. "Explaining Tibetan polyandry: Socio-cultural, demographic, and biological perspectives," in *Himalayan Buddhist villages*. Edited by John H. Crook and Henry A. Osmaston, pp. 735–86. New Delhi: Shri Jainendra Press.
- DALY, MARTIN, AND MARGO WILSON. 1988. *Homicide*. New York: Aldine de Gruyter.
- DAVIES, N. B. 1990. "Dunnocks: Cooperation and conflict among males and females in a variable mating system," in *Cooperative breeding in birds: Long-term studies of ecology and behavior*. Edited by P. B. Stacey and W. D. Koenig, pp. 457–85. Cambridge: Cambridge University Press.
- DICKEMANN, MILDRED. 1979a. "Female infanticide, reproductive strategies, and social stratification," in *Evolutionary biology and human social behavior: An anthropological perspective*. Edited by Napoleon Chagnon and William Irons, pp. 321–67. North Scituate, Mass.: Duxbury Press.
- DICKEMANN, MILDRED. 1979b. The ecology of mating systems in hypergynous dowry societies. *Social Science Information* 18: 163–95.
- DICKEMANN, MILDRED. 1981. "Paternal confidence and dowry competition: A biocultural analysis," in *Natural selection and social behavior: Recent research and new theory*. Edited by Richard Alexander and Donald Tinkle, pp. 417–38. New York: Chiron.
- DURHAM, WILLIAM. 1991. *Coevolution. Genes, culture, and human diversity*. Stanford: Stanford University Press.
- EKVALL, ROBERT B. 1968. *Fields on the hoof: Nexus of Tibetan nomadic pastoralism*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- FERNANDEZ, RENATE. 1981. Comments on Tibetan polyandry: A test of sociobiological theory. *American Anthropologist* 83: 896–97.
- FORTES, MEYER. 1949. "Time and social structure: An Ashanti case study," in *Social structure: Studies presented to Radcliffe-Brown*. Edited by Meyer Fortes. Oxford: Clarendon Press.
- GOLDSTEIN, MELVYN C. 1971. Stratification, polyandry, and family structure in Tibet. *Southwestern Journal of Anthropology* 27: 64–74.
- GOLDSTEIN, MELVYN C. 1976. Fraternal polyandry and fertility in a high Himalayan valley. *Human Ecology* 4: 223–33.
- GOLDSTEIN, MELVYN C. 1978. Pahari and Tibetan polyandry revisited. *Ethnology* 17: 335–37.
- GOODY, JACK. 1958. *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, JACK. 1976. *Production and reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, JACK. 1990. *The Oriental, the ancient, and the primitive: Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOUGH, E. KATHLEEN. 1952. Changing kinship usages in the setting of political and economic change among the Nayars of Malabar. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 82: 71–87.
- GOUGH, E. KATHLEEN. 1959. The Nayars and the definition of marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89: 23–34.

*Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии*

- GOUGH, E. KATHLEEN. 1961. "Nayar: Central Kerala," in Matrilineal kinship. Edited by David M. Schneider and E. Kathleen Gough, pp. 298–384. Berkeley: University of California Press.
- GUGLIEMINO, C. R., C. VIGANOTTI, B. HEWLETT, AND L. L. CAVALLI-SFORZA. 1995. Cultural variation in Africa: Role of mechanisms of transmission and adaptation. *Proceedings of the National Academy of Sciences (U.S.A.)* 92: 7585–89.
- HAMILTON, WILLIAM D. 1964. The genetical theory of social behavior. Pts. I and 2. *Journal of Theoretical Biology* 7: 1–52.
- HEWLETT, BARRY S. Editor. 1992. *Father-child relations: Cultural and biosocial contexts*. New York: Aldine de Gruyter.
- HIATT, L. R. 1980. Polyandry in Sri Lanka: A test case for parental investment theory. *Man* 15: 583–602.
- LEACH, EDMUND. 1966 (1955). "Polyandry, inheritance, and the definition of marriage-with particular reference to Sinhalese customary law," in *Rethinking anthropology*. London: Athlone Press.
- LEVINE, NANCY E. 1981. "Perspectives on love: Morality and affect in Nyinba interpersonal relationships," in *Culture and morality: Essays in honour of Christoph von Fiirer-Haimendorf*. Edited by A. C. Mayer, pp. 106–25. Delhi: Oxford University Press.
- LEVINE, NANCY E. 1988. *The dynamics of polyandry: Kinship, domesticity, and population on the Tibetan border*. Chicago: University of Chicago Press.
- LOW, B. 1991. Reproductive life in 19th-century Sweden: An evolutionary perspective on demographic phenomena. *Ethology and Sociobiology* 12: 411–48.
- MACE, R. 1996. Biased parental investment and reproductive success in Gabbra pastoralists. *Behavioral Ecology and Sociobiology* 38: 75–81.
- MC LENNAN, JOHN F. 1876 (1865). *Studies in ancient history*. (First series, comprising a reprint of *Primitive marriage*.) London: Bernard Quaritch.
- MC NETTING, R., R. R. WILLS, AND E. J. ARNOLD. 1984. *Household: Comparative and historical studies of domestic groups*. Berkeley: University of California Press.
- MAJUMDAR, DHIRENDRA NATH. 1962. *Himalayan polyandry*. London: Asia Publishing House.
- OTTERBEIN, KEITH F. 1968 (1963). "Marquesan polyandry," in *Marriage, family, and residence*. Edited by Paul Bohannan and John Middleton, pp. 287–96. New York: Natural History Press.
- PARMAR, YASHWANT SINGH. 1975. *Polyandry in the Himalayas*. Delhi: Vikas.
- PRASANNA, K. S., ET AL. 1996. Polyandry in a Central Himalayan community: An eco-cultural analysis. *Man in India* 76: 51–65.
- RIVERS, W. H. R. *The Todas*. London: Macmillan.
- SAKSENA, R. N. 1962. *Social economy of a polyandrous people*. London: Asia Publishing House.
- SCHNEIDER, DAVID M. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SRIVASTAVA, A. R. N. 1979. *The development dimension of domestic group in India: An anthropological analysis of demography and economy of a tribe of Central India*. New Delhi: Books Today.
- SRIVASTAVA, A. R. N. 1994. On social structure and demography. *Current Anthropology* 35: 456–57.
- SULLO WAY, F. 1996. *Born to rebel*. New York: Pantheon.
- SYMONS, DONALD. 1992. "On the use and misuse of Darwinism in the study of human behavior," in *The adapted mind*. Edited by Jerome Barkow, Leda Cosmides, and John Tooby, pp. 137–59. Oxford: Oxford University Press.

- SYMONS, DONALD. 1995. "Beauty is in the adaptations of the beholder: The evolutionary psychology of human female sexual attractiveness," in *Sexual nature, sexual culture*. Edited by P. R. Abrams and S. D. Pinkerton, pp. 80–118. Chicago: University of Chicago Press.
- TAMBIAH, STANLEY J. 1966. "Polyandry in Ceylon-with special reference to the Lagala region," in *Caste and kin in Nepal, India, and Ceylon*. Edited by Christoph von Fiirer-Haimendorf, pp. 264–358. London: Asia Publishing House.
- VAN DEN BERGHE, PIERRE L., AND DAVID P. BARASH. 1977. Inclusive fitness and human family structure. *American Anthropologist* 79: 809–23.
- WEINER, ANNETTE. 1992. *Inalienable possessions*. Berkeley: University of California Press.
- WESTERMARCK, EDWARD. 1926. *A short history of marriage*. London: Macmillan.
- WILSON, MARGO, AND MARTIN DALY. 1992. "The man who mistook his wife for a chattel," in *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. Edited by J.H. Barkow, L. Cosmides, and J. Tooby, pp. 289–322. Oxford: Oxford University Press.





Татьяна
Скрынникова

ТЕРМИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ МОНГОЛЬСКОГО УЛУСА

ДОИМПЕРСКОГО И
РАННЕИМПЕРСКОГО
ВРЕМЕНИ

Марзан Шарав. «Один
день Монголии», начало
XX века. Источник: Музей
изобразительных искусств
Монголии им. Занабазара
(Улаанбаатар, Монголия)



TERMS OF SOCIAL STRUCTURE OF PRE- IMPERIAL AND EARLY IMPERIAL MONGOL ULUS

The article is dedicated to a debatable problem of social structure and political organization of the Mongols in the early 13th century. The author draws special attention to the term “obok”, particularly difficult to translate into European languages. It is unclear if it is used in the traditional political culture to render a homogenous unilinear blood kinship structure or a heterogeneous community. The analysis of sources showed that two different parameters of social order should be considered: a socioeconomic structure and an ethnocultural structure of a society, where the term “obok” stands for different structures. On the one hand and, possibly, in the first place, this term denoted patrilineal kinship groups, whose borders as ethnocultural entities are modeled and confirmed in a ritual. On the other hand, “obok” also began to denote socioeconomic subjects often consisting of groups kindred (and not only kindred), but not belonging to one clan, connected by economic activity, i.e. a territorial-administrative clan

ТЕРМИНЫ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ МОНГОЛЬСКОГО УЛУСА ДОИМПЕРСКОГО И РАННЕИМПЕРСКОГО ВРЕМЕНИ

Татьяна
Скрынникова

Институт
восточных
рукописей
Российской
академии наук,
Санкт-Петербург

Определение характера социальной структуры монгольского общества XIII в. является одной из нерешенных проблем монголоведения, сохраняющей актуальность и по сей день¹. Исследователи по-разному интерпретируют термины, обозначавшие социальные группы кочевников, что затрудняет выявление связей и отношений между этими группами и реконструкцию общей структуры.

Особую сложность вызывает интерпретация монгольского термина *обок* (oboq). Упомяну только мнения авторов специальных работ, которые наиболее подробно исследовали данный феномен. Работа Е. Бэкон посвящена исследованию феномена, обозначаемого термином *обок*, распространенного в Евразии. По отношению к монголам Е. Бэкон различает содержание понятий, подчеркивая кровнородственную связь членов *обок*, тогда как *иргэн* (irgen) включал и чужих по крови людей². Но в то же время Е. Бэкон считает, что *иргэн* перерастает из *обок* путем перестройки последнего³. По мнению автора, *иргэн* образуется вследствие разрушения, уничтожения *обок*, тогда как, на мой взгляд, они существовали одновременно, что будет показано на монгольском материале «Сокровенного сказания монголов».

Трудно согласиться и со следующим выводом Е. Бэкон: «Возможно, что наиболее значительная разница между *обок* и родовыми структурами заключается в том, что первый является гибким, а вторые оказываются жесткими. Род является фиксированной группой, к которой отдельный член относится по факту рождения. По всей видимости, у семьи или более крупного объединения род-

¹ Rykin P. *The Social Group and its Designation in the Middle Mongolian: The Concept Irgen and Oboq* // *Forum for Anthropology and Culture*. N. 1. Saint Petersburg, 2004. P. 183–220. Sneath D. *Tribe, Ethnos, Nation: Rethinking Evolutionist Social Theory and Representations of Nomadic Inner Asia* // *Ab Imperio*, № 4, 2009. P. 80–109. Kradin N., Skrynnikova T. “Stateless Head”. *Notes on the Revisionism in the Studies of Nomadic Societies* // *Ab Imperio*. 2009. No. 4. P. 117–128. Kradin N., Skrynnikova T. *Why do we call Chinggis Khan’s polity “an Empire”?* // *Ab Imperio*. 2006. No. 1. P. 89–118. Более подробно см.: Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. *Империя Чингис-хана*. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006

² Bakon E.E. *Obok. A Study of Social Structure in Eurasia*. N. Y., 1958. P. 53

³ Там же. P. 53.

¹ Bakon E.E. *Obok. A Study of Social Structure in Eurasia*. N. Y., 1958. P. 184

² «Clans are unilineal descent groups that unite a series of lineages descended from a theoretical common ancestor, the genealogical links to whom are often either not remembered or who may be purely mythological. Thus a clan's members may share a common name or ancestor, assume they are related, but not be able to trace the links among the component lineages. Clans are often exogamous, and localized clans can serve as territorial political units. A matrilineal clan is a clan organized on matrilineal descent principles, a patrilineal clan is a clan organized on patrilineal principle» [Rhum Michael. *Clan // The Dictionary of Anthropology*. Edited by Thomas Barfield. Blachwell Publishing Company, 1997. P. 62

³ Krader L. *Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads*. — Indiana University. *Uralic and Altaic Series*. Vol. 20. The Hague, 1963. P. 35

⁴ Krader. Указ. соч. P. 323–324.

ственников нет возможности постепенно сменить родовую принадлежность, как в случае с сообществом типа обок»¹. Оставив термин обок без перевода, Е. Бэкон, таким образом, не предложила адекватного научного термина в его интерпретации. И мы остаемся в неведении, какому таксону социальной структуры может соответствовать монгольский термин обок. Хотя следует заметить, что употребление ею слов «возможно» и «по всей видимости» позволяет предположить, что у автора были некоторые сомнения в справедливости собственного вывода, поскольку Е. Бэкон видела заметное сходство между обок и той структурой, которая передается в английском языке термином «clan»².

Напротив, Л. Крэдер уже в самом начале своей монографии передавал термин омок (=обок) термином «clan». Изучая социальную организацию тюрков и монголов, прежде всего он остановился на выявлении родственных связей и их терминологическом обозначении. Несмотря на то, что Крэдер анализировал монгольское общество довольно позднего периода (xvii–xx вв.), он пришел к следующему заключению о характере омок: «Старый монгольский род (омок по-ордосски) был родственной группой, связанной узлами родства от одного мужского предка. У него был вождь, внутренняя структура и имя, а также множество особых функций»³. Считая

Употребляем ли мы термин «род» (clan) при передаче монгольского «обок» с определенной степенью условности, поскольку не имеем альтернативного варианта, или этот монгольский термин вполне соответствует содержанию понятий род или клан, обозначающих унелинейную группу людей, объединенных кровным родством? Всегда ли термин с этнонимом отражает реальное родство по крови?

обок кланом, Л. Крэдер пишет: «Трудность в интерпретации не является внутренне присущей. Фактором, усложняющим понимание, является то, что род лишь частично и не с необходимостью совпадал с единицей экзогамии. Эта функция изначально частично, а в ходе развития полностью, перешла в руки нескольких отцовских линий, из которых состоял род»⁴. Более того, Л. Крэдер сравнивает

понятия «кость» и «клан» и делает вывод, что «кость» — это союз индивидуумов общего происхождения от одного предка и с четко определенными границами, тогда как «клан» — более свободное объединение, функцией которого является осуществление социальных, политических и экономических связей. Кроме того, «клан» более восприимчив к изменениям и может исчезнуть. Хотя, заключает Л. Крэдер, проблема соотношения «кости» и «клана» остается неразрешенной¹.

Долгое время специальных исследований этого вопроса не было, но в последнее время дискуссия возобновилась. Последняя статья Дэвида Снита демонстрирует необходимость дальнейшего исследования феномена, обозначаемого термином обок / омок у монголоязычных народов. Дэвид Снит пишет: «Ключевой вывод, к которому мы должны прийти, заключается в том, что сущность обок оказывается более политической, нежели генеалогической»². По мнению Д. Снита, «как в случае с другими внутринеазиатскими обществами, где имеются исторические записи, мы должны заключить, что полностью разработанная структура родства потерпела крах, ибо мы нигде таковой не обнаруживаем»³. Автор объясняет феномен, обозначаемый термином обок, следующим образом: «Я утверждал (2007), что организация людей в обозначенную именем унелинейную родственную группу с политическими функциями на большей части Внутренней Азии было действием, совершаемым государственной администрацией. Сложная родовая организация, там, где она возникала, по всей видимости, была продуктом государства, а не его предтечей... В случае со средневековой Монголией единица, описываемая как род (обок), вовсе не была похожа на модель догосударственного родового общества, но скорее всего представляла собой проект правления аристократии. ...В царистской России «административный род» также использовался для управления внутринеазиатскими подданными»⁴.

Употребляем ли мы термин род (clan) при передаче монгольского обок с определенной степенью условности, поскольку не имеем альтернативного варианта, или этот монгольский термин вполне соответствует содержанию понятий род или клан, обозначающих унелинейную группу людей, объединенных кровным родством? Всегда ли термин с этнонимом отражает реальное родство по крови? Представляется, что решение проблемы возможно только в том случае, если мы будем учитывать два разных параметра общественного устройства: социально-экономическую структуру и этнокультурную структуру общества. Способствовать решению поставленной задачи может обращение к материалам и методам социальной и культурной антропологии, например, к сравнительно-историческим исследованиям бурятского общества, ссылки на которое мы встречаем и у Д. Снита.

¹ Krader. Указ. соч. P. 324. Сложность интерпретации слова «кость» проследуем из его полисемантической. С одной стороны, этим словом мог обозначаться lineage, а с другой, термин яхан (кость) у селенгинских бурят использовался для обозначения патрилинейности рода [Бурятские летописи. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. Улан-Удэ, 1995. С. 103, 108 и далее; Бурядай түүхэ бэшэгүүд. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1992. С. 126, 131 и далее]. Иногда бурятский род обозначался парным словом. Там, Ломбоджыренов пишет: «соединились с родами» (обок яхантай ншилээн) [Там же]

² Sneath. Указ. соч. P. 93

³ В подтверждение своей концепции Д. Снит ссылается на статью П. Рыкина, который «заключает, что нет никаких оснований считать, что он (обок—прим. Д. Снита) был группой родственников и что первичное свидетельство говорит, что он использовался для указания как на правителя группы людей, так и на саму группу» (Sneath. Указ. соч. P. 94). Выводы П. Рыкина таковы: «Обок 1. «наименование для тех, кто управляет общиной людей», 2. «имя общины людей» (Rykin. Указ. соч. P. 197). В заключение своей статьи автор пишет: «Тем не менее, предлагаемое здесь толкование слов обок и иргэн не претендует на доказательность: оно ставит своей целью поднять вопросы, а не дать на них ответы. Эти термины обозначают своеобразные понятия, для которых в европейских языках эквивалентов нет» (Ibid, 207). Но следует заметить, что не только исследователь в качестве объекта исследования изучает общества определенного типа, которые он должен маркировать терминологически, но и сами общества—субъекты действия—себя обозначают и иерархически структурируют. Употребление терминов имеет инструментальное значение как в языке изучаемой культуры, так и в языке описания.

⁴ Sneath. Указ. соч. P. 105

Рассмотрим все случаи употребления термина *обок* в «Сокровенном сказании монголов», который употребляется только с аффиксами обладания: множественного числа (*обоктан*) или единственного — *обокту*, и его связи с другими терминами социальной структуры.

ТУКУМ / БУЛУК / УРУК / ЯСУН

Единственное число (-ту) аффикса принадлежности встречается в «Сокровенном сказании монголов» дважды: *обок хоринцев*, возглавляемый Хорилартай Мэргэном, и *обок джеурейт / джеурет*. Когда речь идет о рождении у наложницы Бодончара сына — Джеуредя, имя главы рода совпадает с этнонимом:

§§ 43–44. ...Поначалу Джеуредей мог принимать участие в жертвоприношении *Jügelü*, чье мясо подвешивается на шесте и преподносится Небу. После смерти Бодончара он был исключен из этого, ибо — так было сказано ими — человек Аданха Урянхай¹ постоянно находился в доме, и Джеуредей, возможно, был его сыном. Они заставили его принять родовое имя Джеурейт и он стал предком джеурейтов² (монг. *jewüredei urida jügelitü oron büle'e*. 44. *bodoncar ügei boluqsan-u qoina tere jewüredei-yi ger daru'a adangqa-uriangqadai gü'ün alu'a te'ün-ü'e* *bui-je ke'egü jügelü-dece qarqaju jewüreyit oboqtu bol<u>qaju jeüred-ün ebüge tere bol<u>ba³*).

В этом отрывке эксплицитно выражена актуальность рода как коллектива патрилинейных кровных родственников, что манифестируется участием в общественном социально значимом ритуале, как правило, подтверждающем и закрепляющем границы общности.

При этом род как коллектив кровных родственников моделируется участием мужчин — представителей данного рода:

§ 70. Той весной, когда Орбэй и Сохатай, жены Амбахай-хана, совершили жертвоприношение *Qajaru Inerü* своим предкам⁴, госпожа Оэлун также отправилась туда, но поскольку она опоздала, ее оставили без жертвенного угощения. Госпожа Оэлун сказала Орбэй и Сохатай: «Вы говорите себе, что Есугей Багатур мертв, и поскольку мои сыновья еще не выросли, вы лишаете меня моей доли из жертвоприношения предкам и оставшейся жертвенной пищи и питья»⁵

Здесь зафиксирован факт, характерный для традиционной культуры: в ежегодных социально значимых обрядах, в которых участвуют только кровные родственники, после жертвоприношения остатки раздаются главам семейств. Оэлун и ее дети не получили доли, поскольку Есугэй умер, а дети — сыновья — не достигли соответствующего возраста.

Показателен пример Хорилартай Мэргэна, описанный в § 9: «Поскольку в своих землях хори-туматы ввели запрет на угодь для охоты на соболей, белок и дичь (главным образом оленей, антилоп и диких коз) друг друга, и в результате взаимоотношения были плохими, Хорилартай Мэргэн отделился от хори-туматов и принял клановое имя Хорилар»¹. Хотелось бы уточнить перевод второй части последнего предложения, которая по-монгольски пишется так: 'qorilartai-mergen... qorilar oboqtu bolju'². В данном случае слово «хорилар» состоит из этнонима «хори», что подтверждает обозначение территории их проживания как земли хори-туматов, т.е. хори и туматов, и аффикса «-лар» — показателя множественного числа в тюркских языках, и может быть интерпретировано как «множество хори» или «хоринцы». Следовательно, эту фразу можно понимать как то, что «Хорилартай Мэргэн стал владеть родом (дословно: стал с родом) хоринцев», что дублируется и его именем-эпонимом. Соответствие эпонима этнониму позволяет говорить о том, что Хорилартай Мэргэн был главой рода (*обок*), состоявшего из нескольких групп, идентифицируемых как хори. Можно предположить, что это уруки, и в данном случае подчеркивается этническая однородность *обока*-рода.

Следует обратить внимание на субъектно-объектные отношения: Хорилартай Мэргэн назван нойоном хори-туматов³, что несколько отличается от его обозначения в Алтан Тобчи Лубсан Данзана⁴. В этой хронике территорию, на которой Хорилартай Мэргэн запретил охотиться, он назвал «своей землей тумэтов»⁵. Интересно, что выше Лубсан Данзан называет Хорилартай Мэргэна «владыкой того народа баргуджин-тумэтов» (*tere irgen bargujin tümet-ün ejen*⁶). Представляется, что в данном случае отмечается владение людьми, причем подчеркивается их этническая принадлежность — баргуджинскими туматами.

В «Сокровенном сказании монголов» термин «эзэн» (владелец, владыка) выступает в качестве титула правителя определенной группы и впервые в тексте употребляется по отношению к тестю Хорилартай Мэргэна, когда дается этнопотестарная характеристика группы, пришедшей с Хорилартай Мэргэном:

Что касается той группы людей, то дело обстояло так. Дочь Баргудай Мэргэна, владыки долины Кол Баргуджин, была девушка по имени Баргуджин Гоа, и она была отдана в жены Хорилартай Мэргэну, вождю хори-туматов' (*tede bölök irgen ber köl-bargujin-tögüm-ün ejen bargudai-mergen-nü ökin bargujin-go'a neretei ökin-ni qori-tumd-un noyan qorilartai-mergen-ne ökdeksen aju'u*)⁸.

Хочу обратить внимание на три факта в этом небольшом отрывке. Во-первых, привлекает внимание различие титулатуры в обозначении правителей разных этнических групп: «эзэн» у баргу и

¹ В § 38 именем Аданхан Урянхаджина называется пленница, ставшая женой Бодончара

² Rachewiltz Igor de. 2004. *The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth Century. Translate with a historical and philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden-Boston. Brill. P. 8*

³ Rachewiltz Igor de. 1972. *Index to the Secret History of the Mongols. — Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Bloomington, 1972. Vol. 121. P. 20*

⁴ Слово *uekes* может иметь два значения: великие, т.е. предки, и послед (см. прим. 62). В обоих случаях речь идет о месте захоронения или предка, или предкового последа

⁵ Rachewiltz, 2004. P. 17

¹ Rachewiltz, 2004. P. 2

² Rachewiltz, 1972. P. 15

³ Там же. P. 14

⁴ Лубсан Данзан. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н.П. Шатиной. Памятники письменности Востока. X. Издательство «Наука». Главная редакция Восточной литературы. М., 1973. С. 54. Точное монгольское выражение: «*qorilar-un otoytan bolba*» (Altan Tobči. *A Brief History of the Mongols by bLobzañ bsTan-jin with a Critical Introduction by The Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M. Arlington, Virginia and An Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves Associate Professor of Far Eastern Languages Harvard University. Harvard-Yenching Institute. Scripta Mongolica 1. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1952. P. 9*) можно перевести как «стал владеть родами хориларов». Причем множественное число здесь фиксируется дважды: аффиксом «-tan» и аффиксом «-lar» (тюрк.) в этнониме, как и имя главы хори—Хорилдай—является эпонимом: «*владеющий хори*»

⁵ «*tümed-ün yajar-dur-ıyan*» (Altan Tobči. P. 8)

⁶ Altan Tobči. P. 8

⁷ Rachewiltz, 2004. P. 2

⁸ Rachewiltz, 1972. P. 14

«нойон» у хори-туматов, что, возможно, может определяться как подчеркиванием их различных функций, так и их этнокультурными различиями, а именно языковыми (диалектными). То, что позже (в хронике XVII в.) Хорилартай Мэргэн обозначается как *эзэн*, позволяет предположить идентичность их значений.

Во-вторых, мое понимание фразы «*köl-barqujin-tögüm-ün ejen barqudai-mergen*» отличается от перевода, предложенного Игорем де Рахевильцем, который обозначает его как «*lord of the Köl Bargujin Lowland*»¹. На мой взгляд, Баргудай Мэргэн называется «*владыкой Кол-баргуджинского линиджа*», что отсылает нас к *баргу*. Слово «*тукум*» (*tögüm*), попавшее в тюркские языки из иранских, означает «*семья, ...зерно, ...род, племя, потомство*»², что синонимично слову «*урук*», а аффиксом -джин образуется прилагательное от имени «*баргу*». Таким образом, Баргудай Мэргэн отмечается как владелец линиджа Кол Баргуджин, являвшегося той частью *баргу*, которая проживала около озера (тюркское обозначение — *köl*)³.

В-третьих, обращает на себя внимание слово, упомянутое в «Сокровенном сказании монголов» — «*булук*» (*bölök*), которое я также перевела как «*линидж*» Хорилартай Мэргэна. На мой взгляд, синонимичность *булук* и *урук*, сохранившаяся в бурятской традиционной культуре, позволяет предложить подобную интерпретацию. Описывая начало образования общности хори, которую исследователи обозначают как племя, Вандан Юмсунов, автор хоринской летописи 1868 года, пишет, что они: «*Между собой объединялись в роды, или в кости, и в группы айлов*»⁴ (Хоорондо обог обогоор гү, али яһаар болон бүлэг айлнуудаар хамтаран ниилээд) — *пер. мой*. — Т.С.). Здесь мы видим ту же структуру: хори (племя) — роды (обог) — линиджи (яһан = бүлэг айлнууд = *урук*), причем подчеркивается именно кровнородственная связь. Представляют интерес общности, обозначенные как группы айлов — бүлэг айлнууд, которые приравниваются к кости. Что они собой представляли, видно из следующего описания: «*Родители мужа, его братья, как родные, так и коллатеральные, жили рядом в особых юртах или домах, расположенных вокруг юрты предка, основателя урука*. Этот круг имел общую городьбу, которая охватывала все юрты членов урука. Круг этот называется «*бүлэг*» или «*ураг*»»⁵.

Таким образом, мы можем видеть, что группа айлов, состоявшая из представителей нескольких поколений, имеет и специальное терминологическое обозначение: «*бүлэг*» или «*ураг*». Так, территория проживания семьи старшего брата огораживалась, «*далее, рядом, вблизи, в другой подобной загороди живут ближайšie родственники главы первой группы юрт, например, его братья со своими семьями, со своим единокровным родом, — и тут опять в одной общей загороди, посередине стоит юрта старшего в роде, по бокам же стоят юрты его сыновей*. Дальше, в более отдаленных

загородах, живут более отдаленные родственники»¹. Как видно из текстов, живущие в поселении мужчины связаны между собой кровным родством. Более того, «*в некоторых уруках дети называли всех мужчин возраста своего отца «баабай» (отец), причем для отличия их друг от друга и от своего отца прибавляли к этому слову «баабай» отличительные физические черты каждого*. Всех женщин возраста своих матерей они называли «*иибии*» (мать), но опять-таки прибавляя к слову «*иибии*» отличительные черты»².

Представляется, что в Монгольском улусе до и в период Чингис-хана мы наблюдаем такую же ситуацию: отдельные поселения, в которых проживала группа родственников, назывались *урук* (*аурук*)³. Можно с большой долей уверенности говорить о том, что и у средневековых монголов *урук* / *аурук* представлял собой поселение, в котором проживали кровные родственники — братья, имевшие общую собственность, что демонстрирует история Бодончара. После смерти матери братья стали делить наследство (табуны и средства пропитания): четыре старших брата оставили себе все, а «*Бодончару не было дано доли, ...они не относились к нему как к члену их семьи*» (*уриг-а улу то'ан қуби есе окба*)⁴. Бодончар, подумав, зачем ему оставаться здесь, если его не считают членом урука, откочевал от них (§ 24). Старшие братья продолжали жить вместе.

Представляется, что в Монгольском улусе до и в период Чингис-хана мы наблюдаем такую же ситуацию: отдельные поселения, в которых проживала группа родственников, назывались «урук» («аурук»)

Представляется, что именно это значение — проживание в поселении кровных родственников — подчеркивается обозначением данного поселения термином *аурук* (*ауригү*). Этот термин встречается впервые в § 136 «Сокровенного сказания монголов»: «*Главная ставка (ауригү) Чингис-хана находилась у озера Нарилту*. Из тех, кто остался в главной ставке (тогда Чингис-хан воевал с татарами. — Т.С.), джуркинцы сняли с пятидесяти человек их одежды и убили десятерых»⁵. Из этого отрывка можно понять, что речь идет об определенной территории, на которой живет достаточно большая группа, мужчины которой принадлежат к одному линиджу (*урук*) — в данном случае Чингис-хана, причем *аурук* не следует за военным предводителем, что является имплицитным подтвержде-

¹ Rachewiltz, 1972. P. 14

² Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М. Наука, 1997. С. 116

³ Подробнее см.: Скрынникова Т.Д. Этнотопоним Баргуджин-токум // История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение. Сб. ст. Улан-Удэ, 1993. С. 41–50

⁴ Бурядадай түүхэ бэшэгүүд. (Бурятские исторические хроники). Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ, 1992. С. 75

⁵ Балдаев С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. С. 20

¹ Шапов А.П. Бурятская улусная родовая община // Известия ВСОРО. 1875. Т.5. № 3–4. С. 129

² Балдаев С.П. Указ. соч. С. 6

³ Аурук (монг. *a'urug* или *ayurug*) (Rachewiltz, 2004. P. 499), на мой взгляд, слово, состоящее из двух частей — *ayur-uy*. Причем первая часть (*ayur*) представляет собой трансформацию слова *egür* (совр. *үүр*) — гнездо, логово, рой, ячейка. И. де Рахевилц отмечал, что в средне- и прелатинском монгольском языке встречаются переходы заднеязычных в переднеязычные и наоборот: *ütere* ~ *utara*, *angqan* ~ *enggen* и т.п. (Там же. P. 777), т.е. *egür* ~ *ayur*. Последнее в устной речи произносится как *уур* / *ур*, т.е. *a'urug* или *ayurug* может звучать как «урук». В тексте статьи сохраняется письменная форма

⁴ Rachewiltz, 1972. P. 17

⁵ Rachewiltz, 2004. P. 58

нием его локальности. Безусловно, в аурук Чингис-хана находились не только члены линиджа, поскольку период войны требовал охраны находящихся в нем стариков, женщин и детей. Важным в данном случае является то, что в «Сокровенном сказании монголов» подчеркивается проживание кочевников кровнородственными группами.

Это сохраняется и при перекочевках, о чем свидетельствует упоминание Великого аурука, когда речь идет об одной из обязанностей кебтеулов—его охране: («Легко ли следить за передвижными юртами, когда главная ставка находится в движении или стоит на месте?»¹), что было связано с необходимостью как обеспечивать кормом скот, так и бежать от наступающего неприятеля. Аурук стал называться Великим после того, как власть в Монгольском улусе закрепилась за Чингис-ханом и его потомками. Как и в бурятском уруке, у средневековых монголов в одном ауруке жили братья и их семьи. Подтверждением этого являются и вышеупомянутый случай с Бодончаром и его старшими братьями, и рассказ о том, что когда Чингис-хан отправился в поход на сартулов, он, «поручив Отчигин-ноёну из всех его младших братьев главную ставку (уеке аүигү), двинулся вперед».²

Аурук являлся наименьшей хозяйственной экономической единицей, мужчины которой представляли союз кровных родственников—урук, имеющих владение землей и, возможно, скотом. Несколько ауруков, состоящих из айлов кровных родственников, складывались в роды, на что указывает употребление этнонима лидирующего рода. Роды, как завоеванные, так и добровольно присоединившиеся к более успешному лидеру, составляли совокупность, именуемую *курень-иргэн*, которую можно обозначить термином племя, имея в виду его второе значение—специфическую форму социальной организации (надобщинная потестарно-политическая структура).³

ОТОК / ОБОК / ОМОК

Примерами такой структуры являются сюжеты о дорбэнах, тайджиутах и джуркин. Представляется, что иерархия социальных таксонов реконструируется из следующего текста, описывающего взаимоотношения дяди и племянников:

§ II. После смерти Дува Сохора, четверо его сыновей более не считали своего дядю Добун Мэргэна членом семьи, и, смотря на него свысока, они оставили его и откочевали⁴ (монг. *dörben kö'üt inu dobun mergen abaqa-yu'an uruq-a ülü bolqan ...qaraqaju gejü newüba*⁵).

Эта краткая фраза довольно содержательна по смыслу: с одной стороны, можно понимать ее как информацию о том, что урук—это союз кровных патрилинейных родственников (два брата и их сыновья). С другой стороны, упоминание того, что четыре сына Дува Сохора отделились от своего дяди и двоюродных братьев после смерти отца и откочевали, указывает на их совместное проживание на одной территории, что мы отмечали на примере бурятских поселений, которые назывались «уруки» в XIX–XX вв. В данном случае через описание ситуации демонстрируется характерная черта линиджа: связь «родные братья (отцы)—их сыновья (племянники = двоюродные братья)». Пока был жив Дува Сохор, была актуальна их принадлежность к одному (общему) уруку как сыновей и внуков одного предка. Смерть Дува Сохора разрывала цепочку, братья становились родоначальниками новых линиджей. Главный смысл содержания этого отрывка в том, что потомки Добун Мэргэна выводятся из урука. Причем урук (= аурук) сохраняется за старшим: в нем остается дядя, они не изгоняют его, а откочевывают сами.

Отделившиеся четыре брата «приняли родовое имя Дурбэн и стали племенем дурбэн»¹ (*Dörben oboqtan bolju Dörben irgen tede bolba*²). То есть каждый из братьев, являясь главой линиджа (урука), одновременно стал и главой рода (обока), а все четыре рода составили племя (*иргэн*). В данном случае подчеркивается первое значение термина племя как одного из типов этнических общностей (совокупности родственных родов), что не исключает того, что в эту общность могли быть включены и другие этнические группы.

**В «Сокровенном сказании монголов»
подчеркивается проживание кочевников
кровнородственными группами**

После победы над тайджиутами Чингис-хан уничтожает именно правящую элиту—*тайици'утай yasutu*, они же *тайици'уд-и уруг-ун ириг-а*³, т.е. людей кости *тайджиут* или потомков *потомков тайджиут*, где *yasu[n]* ('кость') и *ириг*⁴ являются синонимами. Этими терминами подчеркивается патрилинейное кровное родство, что является актуальным в обществе, структура которого быстро меняется, и требуется постоянное подтверждение границ общности. А принадлежащих к общности «улус-иргэн», в которую входили представители разных родов, Чингис-хан пригоняет к себе. Когда же «Чингис-хан покорил такой гордый народ и разгромил всех тех, кто принадлежал роду джуркинцев, он сделал этот

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Rachewiltz, 1972. P. 161

² Rachewiltz, 2004. P. 189. Подробнее см.: Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 361–363

³ Крадин, Скрынникова. Указ. соч. С. 95–100

⁴ Rachewiltz, 2004. P. 3

⁵ Rachewiltz, 1972. P. 14

¹ П.О. Рыкин перевел так: 'Having become those who have the oboq Dörben, they became Dörben people' (Rykin. Указ. соч. С. 190). Сам автор на этой же странице пишет, что аффикс «-tan» обозначает множественное число, следовательно, слово «*oboqtan*», сопровождаемое числительным «четыре», означает «обоки» (роды), т.е. четыре обока. Предложив перевод слова как «*people*», Рыкин оставил без внимания тот факт, что эти термины определяют таксономический уровень социальных объединений: родственные обоки образуют более крупный союз—племя

² Rachewiltz, 1972. P. 14, § 11

³ Rachewiltz, 1972. P. 66-67

⁴ *ириг, yasu[n]*—термины, маркировавшие наименьшую группу социальной организации; они обозначают группу, представляющую собой гомогенную структуру, и маркируют патрилинейную группу кровных родственников—линидж

¹ Rachewiltz, 2004. P. 61

² Rachewiltz, 1972. P. 60, § 139

род и его людей своими личными подданными»¹ (jürkin oboqtu-yi ülitkeba irgen-i ulus-i inu cinggis-qahan ö'er-ün emci irgen bolqaba²). Выражение irgen-i ulus-i здесь можно понимать даже как «людей племени». Следует обратить внимание на идентичность контекста в двух случаях, когда уничтожаются противники: хотя джуркинцы упоминаются как род (jürkin oboq), в данной ситуации подчеркивается принадлежность к коллективу кровных родственников, как и в случае с тайджиутами.

Трудно сказать, можно ли обнаружить когда-либо и где-либо род (союз кровных родственников) как административно-хозяйственную локальную единицу, особенно учитывая характерную для кочевников мобильность. Например, для наблюдателей xvii–xx вв. бурятский род, зафиксированный российской администрацией как административный, представлял собой конгломерат представителей разных родов, наименование его определяло название рода, ставшего ядром административного. Но при этом следует иметь в виду, что все сохраняли память о своей основной родовой принадлежности: «например, в составе галзутского рода хоринских бурят есть представители шоноева рода эхиритских бурят, и они именуют себя шоно-галзут, т.е. галзуты шоноевского кукура»³.

За исключением двух случаев, когда термин «обок» встречается с аффиксом в единственном числе (oboqtu), все другие упоминания термина «обок» — с аффиксом «-тан» (oboqtan bol[u]ba), т.е. речь идет о сообществах, в которые входили группы нескольких родов. Так, сыновья Добун Мэргэна Бельгунотей и Бугунотей возглавили, соответственно, роды бельгунот и бугунот (belgünütei belgünüt oboqtan bol[u]ba bügünütei bügünüt oboqtan bol[u]ba⁴, а родившиеся у Алан Гоа после смерти Добун Мэргэна три сына (Буху Хатаги, Буху Салчжи и Бодончар) — хатагин, салчжиут и борчжигин (buquqatagi qatagin oboqtan bol[u]ba buqutu salji salji'ut obo[q]tan bol[u]ba bodoncar borjigin oboqtan bol[u]ba⁵). В тексте отмечается, что каждый из сыновей Алан Гоа стал главой не одного рода, а группы родов, на что указывает множественное число аффикса обладания в словосочетании oboqtan bol[u]ba — «стали [владеть или быть с] родами». Это также позволяет предположить, что в составе руководимого ими сообщества находится несколько родов, именуемых этнонимом, связанным с именем родоначальника. Конфигурация сообществ постоянно менялась: не было института, осуществлявшего функции контроля и управления, ничто не препятствовало выходу отдельных групп из одного сообщества и включению в другое (например, упоминаемые ниже баяуты), что мы наблюдаем на протяжении всей истории Монгольского улуса.

Итак, как показывает материал средневековых источников, комплексность формировалась или благодаря добровольному переходу отдельных групп в другие объединения, или в результате

завоевания, т.е. реальные этносоциальные группы, обозначаемые словом обок, представляли собой гетерогенные сообщества. И в этом можно согласиться с Е.М. Залкиндом (как и с П.О. Рыкиным и Д. Снитом): «Термины, обозначающие род, довольно многочисленны... Употребление различных терминов в одном и том же смысле, а также вариации, встречающиеся в различных говорах, создают здесь значительную путаницу, которая была усугублена впоследствии мероприятиями русских властей, в результате коих бурятский “род” был превращен в административно-фискальную единицу, мало связанную с родовым членением бурят. Наиболее распространенными терминами были оток и обок (омок). Наряду с ними употреблялись термины яхан (кость) и аймак»¹. Но в отличие от бурят, где появилось понятие «административный род», поскольку его состояние было зафиксировано российской администрацией, у монголов рассматриваемого периода подобной фиксации не было, поэтому подобное гетерогенное сообщество скорее можно назвать территориальным родом. Ни у монголов, ни у бурят эта структура не возникала как результат стороннего воздействия — администрации, как полагает Д. Снит. Вызывает сомнение и то, насколько сообщества данного типа (обок) выступали как «политически самостоятельные кочевые группы», по обозначению П.О. Рыкина², или что «обок был структурой скорее политической, чем генеалогической»³. Но следует подчеркнуть экономическое значение территориального рода, в который входили не только мужчины, связанные патрилинейным родством, но и их жены, а также другие этнические группы, присоединившиеся к основному роду, давшему наименование всему сообществу. Хотя, как показывают материалы о бурятах, основным собственником земли являлся все-таки лидирующий род, у него испрашивали разрешение поселиться пришедшие группы.

Даже если в качестве субъекта выступает административный (территориальный) род, обозначение его этнонимом лидирующего рода, а также сохранение первоначальных этнонимов за входящими в его состав группами, несомненно, подтверждают актуальность системы кровного родства. Об этом писал Рашид ад-Дин:

Каждая их (Нукуз и Киян. — Т.С.) ветвь стала известной под определенным именем и названием и стала отдельным обакком, а под [термином] обак [имеются в виду] те, кои принадлежат к определенным кости и роду. Эти обакки еще раз разветвились. В настоящее время у монгольских племен так установлено, что те, которые появились от этих ветвей, чаще всего состоят между собой в родстве.⁴

Этноним, часто возводимый мифологической традицией к имени первопредка, был наиболее важным маркером. Подтверждением может служить информация о барулас, возглавляемых потомка-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Е.М. Залкинд. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958. С. 222

² Rykin. Указ. соч. P. 189

³ Sneath. Указ. соч. P. 93

⁴ Рашид ад-Дин. С. 153–154

³ Цыдендамбаев Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. С. 85

⁴ Rachewiltz, 1972. P. 20, § 42

⁵ Там же

ми Мэнэн Тудуна. Его старшим внуком от третьего сына Хачиу был Барулатай, управлявший родами барулас: оба слова — *barulas* и *oboqtan*¹ — во множественном числе. А два внука (Большой Барула и Маленький Барула) от четвертого сына Хачулы, соответственно, «стали главами родов эрдэмту-барула и тодоен барула»². В 1189 г. барулас упоминаются в числе тех, кто присоединился к Чингис-хану. О них говорится, что «от барулас пришли Хубилай Худус, старшие и младшие братья»³. Можно вспомнить и старшего сына Бодончара, который считался и священным предком Чингис-хана от плененной женщины: «Ее сына звали Баарин. Он был предком бааринов»⁴ (монг. *ba'aridai nereyitba ba'arin ebüge tere bol[u]ba*⁵). У его внука было много сыновей, «они стали [владеть] родами мэнэн-баарин» (монг. *menen-ba'arin oboqtan*⁶). При перечислении пришедших в 1189 г. на первую инаугурацию Темуджина упоминаются и мэнэн-баарины: «Еще пришли баарин Хорчи Усун Эбугэн и Коко Чос, [составившие] своими мэнэн-бааринами один курень»⁷. За старшим потомком, в данном случае Хорчи Усуном, сохраняется родовое имя — баарин. Одновременно фиксируется включение в род баарин группы, сохранившей свое прежнее название и обозначенной как мэнэн, если исходить из практики, отмеченной у бурят. Можно отметить, что поскольку в данном курене отмечаются баарин и мэнэн-баарин, он представлял собой гетерогенный род, т.е. тип территориального локального сообщества.

КУРЕНЬ

Следует сделать несколько замечаний о структуре, обозначаемой термином *курень* (*güre'en*). Игорь де Рахевилц проанализировал предложенные исследователями интерпретации данного термина:

Курень... являлся «лагерем, вокруг которого в виде защитного круга устанавливались телеги...» Рашид ад-Дин дает объяснение, что *курень* (*kürēn (=küriyen)*) составлялся из «множества палаток, разложенных в степи в форме круга»... в отличие от *айла*, который ... состоял из одного или более палаток, принадлежащих одной семье, «круговой лагерь» был более крупным конгломератом юрт, принадлежащих различным семьям, состоя, таким образом, из различных *айлов*, которые в периоды войн становились укрепленным военным лагерем. Старики, женщины и дети укрывались во внутреннем круге, как и материальные ценности, провизия и оружие. Эти крупные лагеря в конечном итоге стали обозначать племенные единицы, которые в монгольской военной системе служили армейскими подразделениями и флангами. Термин *курень*, следовательно, имеет различные коннотации, относящиеся к социально-экономической и военной организации полукочевых племен Монголии в период ее становления во времена Чингис-хана в XII–XIII вв.⁸

В то же время *курень* был не только формой поселения или формой организации армии на войне, но и единицей социальной структуры формирующейся политики, что также отметил Игорь де Рахевилц. Следует отметить две важнейшие черты *куреня*. С одной стороны, *курень* был связан с родовой организацией, поскольку практически во всех случаях состав *куреней* маркировался через этнонимы и имена глав родов. Описывая распределение Чингис-ханом наград и должностей своим сторонникам после второй интронизации 1206 г., автор «Сокровенного сказания монголов» сообщает следующее: «§ 213. Далее Чингис-хан сказал своему помощнику Онгуру: “Ты, Онгур, сын Мунгэту Кияна, со своими чаншиутами и баяутами, сформировал для меня один лагерь”»¹ (монг. *ta nadur niken güre'en bolju*)².

Согласно «Сборнику летописей», *курень* баяут назывался также отоком³: «В начальную пору молодости Чингиз-хана, когда у него началась война с племенем тайджиут и он собирал войско, большинство племен баяут было с ним союзниками. Из тринадцати куреней его войска один курень составляли они, он повелел тому племени именоваться утеку (= оток — *T.C.*)»⁴, на что указывает диалог Чингис-хана и Онгура, связанный с награждением: «“Какую награду примешь ты от меня?” На это Онгур ответил: “Если позволишь мне выбрать награду, то, поскольку мои братья баяуты разбросаны по разным племенам, позволь мне своей милостью собрать моих баяутских братьев”. Тогда Чингис-хан повелел: “Да будет так! Собери вместе своих баяутских братьев и прими сам командование одной тысячей!”»⁵.

**Курень был не только формой поселения
или формой организации армии на
войне, но и единицей социальной
структуры формирующейся политики**

С другой стороны, *курень* / *оток*, обозначаемый именем лидирующего рода — баяут, не был этнически однородным, поскольку выше отмечалось (§ 120), что в его составе находятся и чаншиуты, и другие этнические группы: три тохураута и пять тархутов (§ 213). В свою очередь, и баяуты, как мы видели, входили в состав других объединений. Можно говорить о том, что термин *обок* использовался не только как маркер кровнородственной группы, но и для обозначения этнически смешанной структуры — локальной группы, обозначаемой этнонимом лидирующего рода с наследствен-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Rachewiltz, 2004. P. 144

² Там же

³ Как показывает материал летописей, термины *оток* и *обок* выступают в одном значении, маркируя определенный уровень социальной структуры. В примечании А.А. Семенова к публикации перевода «Сборника летописей» Рашид ад-Дина написано: «Убаг (или обок, обок) — род... Между прочим, в рукописи В и у Березина вместо слова *убаг* употреблено тюркское *умаг* также в значении рода. Слово это то же, что и *уймак*, иногда произносимое и пишущееся как *аймак*» [Rashid-ad-din., 1952a, с. 153]. Б.Я. Владимирцов объяснял «оток» как слово согдийского происхождения, означающее «территория, страна, место для кочевания» (Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л. 1934, С. 132–134, 136, 137)

⁴ Рашид ад-Дин, 1952а. P. 176

⁵ Rachewiltz, 1972. P. 122

¹ Rachewiltz, 1972. P. 20

² Там же

³ Rachewiltz, 1972. P. 49

⁴ Rachewiltz, 2004. P. 8

⁵ Rachewiltz, 1972. P. 19

⁶ Там же

⁷ Rachewiltz, 1972. P. 50

⁸ Rachewiltz, 2004. P. 387

ным правителем во главе. Именно поэтому название прибывших к Темуджину в 1189 г. куреней производится через перечисление имен глав лидирующих групп. Данная территориальная единица, обозначаемая именем (этнонимом) лидирующего рода, вероятно, представляла собой полиэтничный социально-потестарный организм, т.е. территориальный род. Однако вышеупомянутый случай является примером именно того, что термин *обок* в соотношении с *курень* прежде всего маркировал ядро — группу, связанную кровным родством: все баяуты — старшие и младшие братья. Обозначение *курень* баяутов как оток — единственный известный нам случай, который, вероятно, отсылает нас ретроспективно к его первоначальному значению. Мы встречаем употребление *курень* с другим таксоном социально-потестарной иерархии — *иргэн*. Когда Чингис-хан отправился на поиски украденных у его семьи восьми мерингов, ему вызвался помочь Боорчи, и они шли по следам, «достигли одного *курень-иргэн* (монг. *gür'ēn irgen*), восемь соловых паслись на границе того большого *куренья*»¹. Как мы видели на примере четырех сыновей Дува Сохора, *иргэн* представлял собой союз нескольких *обоков*.

Рашид ад-Дин перечисляет тринадцать куреней — те владения, которые получили в уделы его родственники. В качестве примера можно упомянуть некоторые из них:

Пятый и шестой: Сыновья Соркукту Юрки, Сэчэ-беки и сын его дяди по отцу, Тайчу, и племена джалаир. Соркукту ... [племя] кият-юркин принадлежит к его потомству; из его урука был эмир Нурин... Восьмой: Дети Мунг[эд]-Кияна Чаншиут и [его] братья, которые суть двоюродные братья Чингиз-хана, и племя баяут из дарлекин, предводитель их — Онгур.²

**Курень мог представлять собой как
иргэн в качестве специфической формы
социальной организации (надобщинная
потестарно-политическая структура),
так и обок в качестве рода как
локальной гетерогенной группы**

Это, безусловно, больше, чем просто военная структура. Как видим, *курени*, они же *иргэн*, включают в себя большое количество людей, и вряд ли они располагались как одно поселение. Типологически в данном контексте можно определить *курень-иргэн* как племя типа вождество, обозначаемое этнонимом правящего рода

с институционализированной властью наследственных лидеров, в которых власть имела преимущественно военный характер. Таким образом, *курень* мог представлять собой как *иргэн* в качестве специфической формы социальной организации (надобщинная потестарно-политическая структура), так и *обок* в качестве рода как локальной гетерогенной группы.

МЕХАНИЗМ СОХРАНЕНИЯ ГОМОГЕННОСТИ РОДА

Я прежде отмечала, что одной из функций рода как коллектива патрилинейных родственников у монголов являлось соблюдение экзогамии¹. Какой бы ни была форма брачных отношений — обязательного брака или свободного, важным фактором оставалось сохранение памяти о своей родовой принадлежности, маркируемой патрилинейно. Наличие в сообществе жен — женщин, которые, согласно экзогамии, естественно принадлежали другому роду, как будто свидетельствует о его (сообщества — рода) гетерогенности. Именно это часто отмечают исследователи: *обок* не был гомогенной структурой, поскольку в сообщество включались и жены, взятые из других родов. С одной стороны, можно считать справедливым утверждение, что женщины, вышедшие замуж, являются чужими по отношению к роду мужа. Но, с другой стороны, есть свидетельства того, что женщина включается в род мужа через серию ритуальных действий, которые отмечаются уже в свадьбе. Этот аспект традиционной культуры достаточно глубоко разработан в социальной и культурной антропологии, в том числе на бурятском материале, использовать который представляется корректным ввиду этногенетической и культурной близости монголов и бурят.

Символические действия по перемене статуса участников двух сторон — из «чужих» в «свои» — начинаются уже при сватовстве, когда сваты обмениваются кушаками. Этому превращению *чужих* в *своих* способствует и такое действие, как *надевание новой одежды*: «Родители жениха одаривают гостей. На родителей невесты надевают новые рубашки, специально для этого сшитые, на женщин тоже надевают новые рубашки и дарят платки (пулад залалха). Прочим мужчинам тоже надевают новые рубашки или же дарят платки»². Как платки, так и рубашки служили в традиционной культуре социальным знаком, в данном случае родовым маркером: надевание рубашек приобщает представителей рода невесты, ее ближайших родственников, к роду жениха.

По отношению к невесте отмечается ряд ритуальных действий на протяжении всей свадебной обрядности от мотива временной смерти ставшей «чужой» для рода ее отца до ее нового «рождения»

¹ Rachewiltz, 1972: 122

² Рашид ад-Дин. С. 84–86

¹ Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М.: «Восточная литература», 1997. С. 18–20

² Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959. С. 89

в роду жениха. В локусе невесты это происходит в обряде, который исследователи обозначили как обряд умыкания, хотя, на наш взгляд, здесь важнее подчеркнуть именно *изъятие невесты*, ставшей *чужой* для отцовской стороны, что подтверждается всем ходом этого обряда: она *скрывается* в подполье, на чердаке, в скотном дворе и других маргинальных локусах у кого-либо из родственников; когда ее находили, ее обязательно *перевозили*, при этом она не наступала на землю; с телеги или коня *заносили* в юрту на руках; невесте *мыли лицо* и одевали новые одежды (иногда мужскую). «Невесту окружают плотным кольцом подружки, они *покрывают себя поверх большой шалью* и плачут. Молодежь образует круг, во-влекает в него невесту с подружками»¹.

Переход невесты из одной категории (девушки в роде отца) в другую (женщины в роде мужа) требует периода *небытия* (*инобытия*) — умирания в одном качестве, чтобы обрести возможность рождения в другом. Именно поэтому в свадебной обрядности отмечаются как похоронные, так и родильные мотивы. Невеста, также как новорожденный и покойник, нечиста и, соответственно, была существом чужим и опасным, находящимся временно в ином мире, что и требовало выполнения по отношению к ней определенных действий, которые предпринимались ко всем маргинальным явлениям. Таким образом, связанные со стороной невесты дизъюнктивные действия имели не негативный, а положительный смысл: направленность на изменение статуса — выход замуж, что в традиционном обществе ценилось выше.

Если сомкнутый круг ехора символизировал интеграцию той общности, которая проводила обряд, то его разрыв в контексте обряда, несомненно, указывал на нарушение декларируемой целостности, которая, как правило, сопровождалась дизъюнктивными (выведение члена из социума) или интегративными (введение нового члена в социум) действиями. Это просматривается во всех обрядах, которые проводятся не только для подтверждения неизменности социума, как мы наблюдаем в тайлгане, который повторяет космо- и социогонические действия эпохи первотворения.

Именно это характерно для заключительной части девичника — углоонэй, которая проходит перед домом родителей невесты, куда участники обряда перемещаются на рассвете (время рождения). *Невеста* ставится в *центр* круга ехора, который символизирует материнскую утробу. Это подтверждается статусом невесты в этой части обряда: она находится в *центре ехора*, именно вокруг нее он и танцуется, при этом *невеста покрыта шалью*. В данном случае *невеста под покрывалом* символизирует *зародыш с последом*, что маркирует инаковость / чужеродность невесты по отношению к социуму родителей. Собственно, и исполнение ехора в данный момент направлено на *выведение чужого* (= враждебного), причем

вредоносность чужого диктует и определенные условия проведения дизъюнкции: невеста не должна касаться земли, чтобы не запачкать ее своей нечистотой. Для этого уже во время исполнения ехора снаряжается конь.

После исполнения этих текстов *круг ехора разрывался, невесту выносили на руках, сажали на коня и свадебный поезд отправлялся*¹. Выведенная из одного и пока не введенная в другой социум невеста сохраняет принадлежность иному миру. В локусе жениха свадебный поезд встречали тоже кругом ехора, который разрывался передовыми (түрүүшид), т.е. это было первое символическое действие, вводившее невесту в род жениха. Разрыв круга ехора символизирует процесс *зарождения* нового члена сообщества, становящегося «*своим*» для данного социума. Но некоторое время невесту как *чужое* постоянно *отгораживали*. По приезде к жениху «невесту с подружками принимали в *специально отведенную юрту* или дом, отводили ее *за специальную занавеску* — хүшэгэ, ее *окружили подружки и молодежь обоего пола*»², хотя это уже происходило после действий түрүүшинов. Во время тохореона в локусе жениха, когда все гости праздновали, сидя кругом, «молодая невеста оставалась *под сараем* (курсив мой. — Т.С.) и пила чай, тарасун и вино с некоторыми из своих подруг. Согласно обычаю, невеста не должна *выходить на тохореон*»³. Уже после переодевания невесты в женское платье ее «лицо *закрывалось белой материей с отверстиями для глаз, которая называлась һарабиша* — покрывало»⁴. А выведение невесты в окружении подруг из юрты обязательно сопровождалось

Переход невесты из одной категории (девушки в роде отца) в другую (женщины в роде мужа) требует периода небытия (инобытия) — умирания в одном качестве, чтобы обрести возможность рождения в другом. Именно поэтому в свадебной обрядности отмечаются как похоронные, так и родильные мотивы

растягиванием над ней *большой шали*, «концы которой держали два молодых парня и две молодухи, *родственники невесты*»⁵. После круговращения вокруг онгонов и остановки перед ними невесты с женихом как покрывало с лица, так и *шаль снимала с нее сторона жениха*⁶.

¹ Балдаев, 1959. С. 99–113. Соотношение свадебной и погребальной семантики проявляется и в выносе невесты на руках из круга ехора. По традиционным представлениям, буряты старались избегать «соприкосновения умершего с землей социума» [Галданова Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992а. С. 76]. Отождествление девушки, отданной в другой род, с понятием «умерший» отмечается в обычае агинских бурят, когда невесту, по устному сообщению Д. Батовой, оставляют в степи, и свадебный поезд приезжает в улус к жениху без нее. «Когда до места свадьбы остается около километра, невесту оставляют летом в степи, а зимой в какой-нибудь юрте... и едут дальше [Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972. С. 66]. Здесь необходимо напомнить, что покрывало, которым накрывают невесту, она после свадьбы прячет в сундук вместе со свадебным платьем. Оба эти атрибута употребляются только после ее смерти: на покойницу надевают платье и сверху оборачивают тело платком

² Балдаев, 1959. С. 119

³ Хангалов, 1959. С. 98

⁴ Балдаев, 1959. С. 123

⁵ Балдаев, 1959. С. 124

⁶ Балдаев, 1959. С. 125

Таким образом, полный цикл перехода девушки от рода отца в род мужа состоит из следующих действий:

1. невеста и ее подруги пели *печальные песни*, которые сопровождалась *плачем* невесты, что, несомненно, является аналогом похоронных плачей;
2. невеста в сопровождении неженатой и незамужней молодежи объезжала всех родственников *верхом на лошади*, что означает то, что они как представители иного мира не могут наступать на землю;
3. *исчезновение* невесты с группой подружек в чьем-нибудь доме;
4. *вынесение* невесты и ее подруги из дома на ковре, что также сопровождалось *причитаниями*;
5. отбитая у подружек невеста передавалась парнями *человеку, сидящему на коне*, который, перекинув ее через седло, *довозил невесту до ее коня, где ее и пересаживали*;
6. как и в похоронной обрядности, проводилось *обмывание*: невесте обмывали *лицо и руки* заранее приготовленным *аршаном*;
7. полное (даже не приветствует) *молчание* түрүүшина — передового, роль которого заключалась в том, чтобы на скаку разорвать круг ехора в локусе жениха и воткнуть привезенную стрелу в северо-западный столб юрты жениха;
8. *лицо* невесты в пути *закрывалось* покрывалом или платком с прорезями для глаз;
9. перед обрядом поклонения очагу в локусе жениха невесте *закрывалось лицо* и над ней *натягивалась шаль*, которую за углы держали четыре парня;
10. лишь после этого обряда приобщения к роду мужа она могла открыться и перемещаться по территории.

Завершал процесс символической социализации женщины в роду мужа обряд заплетения кос. Если в девичестве она носила одну косу, то ее включенность в род мужа маркируется заплетением двух кос, символизирующих ее принадлежность родам отца и мужа, в конце свадьбы в локусе жениха. Согласно представлениям некоторых этнических групп она становится членом рода мужа лишь с рождением первого ребенка, т.е. меняется не только социальный статус, но и родовой. Так, у ольхонских бурят молодая женщина ходила со множеством косичек со дня свадьбы до рождения первенца, и обряд убрания волос в женскую прическу, т.е. заплетение волос в две косы, исполнялся только после рождения ребенка перед обрядом захоронения последа (вычесанные волосы женщины клали в ямку с последом и закапывали)¹.

¹ Басаева К.Д. *Семья и брак у бурят*. Улан-Удэ, 1991. С. 161

Этот цикл ритуальных действий (смерть в одном качестве и рождение в другом через символику круга ехора как родового знака, поклонение родовым онгонам и очагу) описанный выше, позволяет интерпретировать свадебную обрядность как механизм символического преобразования брачного союза в кровное родство. Женщина таким образом приобщалась к роду мужа, что подчеркивает значение и сущность рода — обока как кровнородственного сообщества.

РИТУАЛ И РОДОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Наличие рода как гетерогенного территориального сообщества, объединенного общей хозяйственно-экономической деятельностью, о чем я уже упоминала, не элиминировало актуальности рода как союза кровных родственников. Это подтверждается, к примеру, особыми статусами *старшего* и *младшего* конического клана.

Так, например, после инаугурации 1206 г. Чингис-хан говорит, обращаясь к старцу Усуну (Усун Эбугэн), который был потомком Бодончара по старшей линии: «Монгольский Высший Закон (törö)¹ — это обычай, [согласно которому] путь нойона становиться бэхи. Потомок (урук) старшего брата баарин — Усун Эбугэн — наивысший среди нас — пусть будет в статусе бэхи. Ставшего бэхи одевают в белые одежды, сажают на белого скакуна, сажают на трон (sa'urigi)², [он] совершает жертвоприношения. Еще [он] совершает жертвоприношения (sataju)³ [, освящая] годы и месяцы. Да будет так!»⁴ (перевод мой. — Т.С.). Этот текст демонстрирует высокий сакральный статус старшего конического клана, поскольку, во-первых, его позиция определяется универсальным законом вселенной; во-вторых, белые одежды и белый конь совершенно определенно указывают на его ритуальную функцию; в-третьих, его сажают на трон, который связан с местом захоронения последа предка рода. И последнее, что подтверждает актуальность конического клана, это обозначение его как *эбугэна* — старца, т.е. предка. Как за старшим в клане священного предка Бодончара, место которого было зафиксировано в генеалогии, за ним закреплялась сакральная функция — проведение общественно значимых социальных обрядов общности.

Если Усун-эбугэн был старшим в коническом клане Бодончара, то Сача-бэхи был старшим в коническом клане первого монгольского хана — Хабул-хана (он был его правнуком), куда входил и Чингис-хан. Учитывая формальное лидерство Сача-бэхи как старшего конического клана (*джуркин*) первого монгольского хана, Чингис-хан уничтожил его, поскольку он оказывал реальное сопротивление харизматическому лидеру⁵.

¹ Структурно-семантический анализ термина törgö в контексте с прилегающими к нему словами позволил, на мой взгляд, обосновать интерпретацию термина törgö как универсального закона вселенной, обеспечивающего функционирование социума (Skrynnikova T. Die Bedeutung des Begriffes TÖRÖ in der Politischen Kultur der Mongolen im 17. Jahrhundert // Asiatische Studien. LXII. №2. 2009. P. 436–448)² Балдаев, 1959. С. 119

² Sa'uri может быть связано с другим феноменом ритуалом в месте захоронения последа, а не только с тронном/престоном. Возможно, последнее значение сформировалось на базе первого. У баргузинских и селенгинских бурят на месте, где был захоронен послед (бур. һуури = sa'urigi), было принято справлять обряд һуурида мургэхэ (почитание последа) (Басаева К.Д. *Преобразования в семейно-брачных отношениях бурят (по материалам Аларского и Ольхонского районов Иркутской области)*. Улан-Удэ. 1974. С. 70), на который собирались все мужчины рода — кровные родственники. У булагатов этот обряд назывался тоонто тайха: «Весной и осенью все разбредшиеся люди родов племени булагат съезжались к горам Ухэр Манхай и Удэгэ Бэлээн и устраивали по обычаю дедов и отцов кровавое жертвоприношение своим предкам. Это жертвоприношение называлось тоонто тайха приносить жертву на месте хранения материнского последа своих предков» (Балдаев С.П. *Родословные предания и легенды бурят*. Ч. 1. Улан-Удэ. 1970. С. 59). Из «Сокровенного сказания монголов» нам известно и другое написание места захоронения последа *yekes-yin qajar*, где первым словом, которое сохранилось по сей день у западных монголов, обозначается послед ихэс

Другим феноменом, также подтверждающим сохранение актуальности рода как союза кровных родственников, был институт *отчигин*. Титулом *отчигин* подчеркивается сакральная функция младшего сына как хранителя родового очага. Наиболее известным был неоднократно упоминаемый Даридай-отчигин — младший брат Есугэй Багатура, отца Чингис-хана.¹ После его смерти титул носил младший брат Чингис-хана — Тэмугэ-отчигин.² В источниках он часто называется также Отчи-нойоном³ или просто Отчигином⁴, поскольку именно он был в течение долгого времени, от Чингис-хана до Хубилая, главой предкового или наследственного домена, являясь хранителем не домашнего, а родового очага — сакрального центра общности.

Значимость кровнородственных связей в процессе конструирования и воспроизводства группы манифестируется в социальной практике и поныне. Особенно показательными являются общественные социально значимые календарные обряды — тайлганы. Отколовшиеся части рода принадлежат одновременно двум общностям: основному роду (по кровнородственной принадлежности) и административной общности (по территории проживания) — административному роду. Соответственно, и тайлганы бывают двух типов. Один тип тайлгана моделировал территориальную общность: «Все роды, проживавшие в селе Хандала, один раз в году устраивали общеулусный большой тайлган»⁵. Но, несмотря на то, что уже в XVII в. отмечаются поселения этнически гетерогенные, тайлганы, проводимые в рамках одной этнической группы, не утратили своей актуальности. Ежегодно ревитализуется и актуализируется принадлежность к определенному роду, границы кото-

Обок (род) был важнейшей и, может быть, даже основной морфологической единицей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии, где на протяжении нескольких веков политики, социально-политическая структура которых была неустойчивой, сменяли друг друга

рого очерчиваются участниками обряда, т.е. моделировалась родовая принадлежность: «По принципу организации все тайлганы делились на *большие* — «ехэ» и *малые* — «бага». В устройстве «ехэ» тайлгана принимали участие все члены одного рода, проживавшие в разных улусах, или союза родственных родов, а «бага» тайлганы устраивали члены рода, проживавшие в одном улусе»⁶.

¹ Rachewiltz, 2004. P. 10, § 50; Рашид ад-Дин. С. 47–49, 87, 121, 123, 132, 251

² Там же. P. 13, § 60; P. 170, § 245; P. 31, § 99; Рашид ад-Дин. С. 55–56, 59

³ Там же. С. 215, § 280; С. 170–172, § 245; С. 217, § 281

⁴ Там же. С. 166, § 242; С. 169, § 244; С. 170–172, § 245; С. 217, § 281

⁵ Дашиева Н.Б. Бурятские тайлганы. Улан-Удэ, 2001. С. 26

⁶ Дашиева Н.Б. Указ. соч. С. 27

Конечно, бурятский материал не является прямым доказательством или подтверждением монгольской модели, но он показывает, что у кочевников кровное родство всегда сосуществовало с территориальной организацией, и часто трудно отделить, где имели место исключительно территориальные связи, а где более важную роль играло реальное и / или фиктивное родство.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТЬ ЗНАКОВ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Можно сказать, что *обок* (род) был важнейшей и, может быть, даже основной морфологической единицей кочевых обществ Южной Сибири и Центральной Азии, где на протяжении нескольких веков политики, социально-политическая структура которых была неустойчивой, сменяли друг друга. Определенная устойчивость социально-экономических сообществ обеспечивалась системой этносоциальных связей. Причем идентификационным маркером был не только этноним, сохраняющий память о кровнородственных связях, но и тамга в качестве родового знака собственности, общая для всех линиджей конического клана. Хотя род как союз кровных родственников и не выступал в качестве отдельной самостоятельной хозяйственной социально-экономической единицы, он, тем не менее, являлся феноменологической реальностью.

Представленный материал показывает, что следует рассматривать термин *обок* как маркер, используемый для обозначения двух различных субъектов. С одной стороны, и, возможно, в первую очередь, этим термином обозначались патрилинейные родственные группы. Этот термин маркирует кровнородственные связи (и именно это, прежде всего) и, соответственно, может обозначать род как расширенную группу кровных родственников¹, состоящую из нескольких уруков нескольких поколений. Причем территориально род может расселяться как локально², так и дислокально. Последнее происходило во все времена и повсеместно, что было обусловлено как тем, что размеры территории могли уже не соответствовать (не вмещать) расширившейся общности³, так и конфликтами между ее членами. Группы, отколовшиеся от основного рода и сохранявшие первоначальное имя, могли входить в другие объединения.

Можно согласиться с Т. Барфилдом в том, что «конический клан был обширной родственной организацией по отцовской линии, в которой члены общей наследственной группы были ранжированы и сегментированы вдоль генеалогических линий. Старшие поколения превосходили по рангу более молодые поколения точно так же, как старшие братья были выше по рангу, чем младшие братья. При

¹ Могу повторить то, что было мною написано 20 лет назад: «Материал “Сокровенного сказания” показывает, что вопреки утверждениям некоторых исследователей об аморфности монгольского рода (*обоq*), о несоответствии его классическому роду, монгольский род XI–XIII вв. являлся гомогенной структурой, состоящей из кровных родственников» [Скрынникова Т.Д. ‘Обоq’ и ‘irgen’ в контексте «Сокровенного сказания» // *Mongolica* 1990. М. Vol. 1 (22). P. 101]

² Хотя локальное поселение одного рода скорее идеальная модель у кочевников, однако отмечались локальные поселения на одной территории части одного рода

³ Значимым символом кровного единства социокультурной общности был котел. Разделение рода на несколько родов, что происходило не раньше восьмого поколения, сопровождалось раскалыванием котла. Ведение счета поколений свидетельствует об актуальности именно кровного родства рода. «Согласно старинным обычаям, разделение рода или аймака «оформлялось» на специальном тайлгане, т.е. на родовом жертвоприношении духам предков..., на котором раскалывался на части родовой котел, после чего новые роды или аймаки обзаводились по отдельности новыми котлами» [Санжеев Г.Д. Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983. С. 59].

расширении роды и кланы иерархически классифицировались на основе старшинства. Политическое лидерство во многих группах ограничивалось членами старших кланов, но от самого низшего до самого высокого все члены племени имели общее происхождение. Эта генеалогическая привилегия имела большое значение, поскольку она подтверждала права на пастбища, создавала социальные и военные обязательства между родственными группами и устанавливала законность местной политической власти»¹. Генеалогический принцип был актуален, сосуществуя с гетерогенной структурой общества, он выполнял функции социально-регулятивного механизма, легитимизируя обрядово-бытовую жизнедеятельность социума. И хотя отделившиеся этнические общности проживали с чужеродцами, этнографические записи о бурятах сообщают, что даже в начале XX в. «они помнят свое происхождение и связь с основным родом»².

Можно сказать, что, с другой стороны, этим термином *обок* стали обозначаться и социально-экономические субъекты, часто состоявшие из хотя и родственных (и не только родственных), но не принадлежавших к одному роду групп, связанных хозяйственной деятельностью, т.е. территориально-административный род. Все члены «рода» (*обока*) данного типа, сохраняя и собственное родовое наименование, одновременно носили имя рода-ядра.

Данная статья не претендует на окончательное решение проблемы определения характера социальной структуры монгольского общества доимперского и раннеимперского периодов. Но, на мой взгляд, методы культурной и социальной антропологии позволяют глубже понять эти проблемы средневекового монгольского общества

Сложность интерпретации терминов социальной структуры состоит в том, что одними и теми же терминами обозначались как таксоны, маркирующие кровное родство, так и таксоны постарной структуры: *урук* — это и линидж, и минимальная хозяйственно-экономическая единица (*урук/аурук*); *обок* — род и как коллектив кровных родственников, и как территориальное (территориально-административное) сообщество, осуществлявшее общую экономическую деятельность; *иргэн* — это таксон, маркирую-

щий племя двух видов: как один из типов *этнических общностей* (совокупности родственных родов) и как специфическая форма *социальной организации* (надобщинная потестарно-политическая структура). Причем в последнем значении термин *иргэн* мог обозначать как вождество, так и политику. Двойственность терминов языка описываемой культуры, в данном случае политической, породила и заблуждения исследователей в интерпретации социальных феноменов, поскольку зачастую при их реконструкции анализ социальной структуры строился на выявлении взаимосвязей между таксонами разного ряда.

Можно говорить о полисемантности знаков традиционной культуры: с одной стороны, один и тот же феномен обозначается рядом терминов (*lineage—tögiim, bölög, игуу, уасун*), с другой, один термин может означать разные феномены (*уасун—lineage, clan; обоу—clan, territorial clan=local communality*). Это можно объяснить как полиэтничностью образующихся сообществ, так и нестабильностью их границ.

Данная статья не претендует на окончательное решение проблемы определения характера социальной структуры монгольского общества доимперского и раннеимперского периодов. Но, на мой взгляд, методы культурной и социальной антропологии позволяют глубже понять эти проблемы средневекового монгольского общества. ✨

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Barfield T.J. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. 2nd ed. Cambridge etc. 1992. P. 26

² Петри Б.Э. *Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская старина*. Иркутск. Вып. 2. С. 112

ПРИМЕЧАНИЯ

На стр. 73 («Ритуал и родовая идентичность»):

Термины социальной структуры Монгольского улуса доимперского и раннеимперского времени

³ Глагол *sata*-И. де Рахевилц предлагает переводить как «to discuss; to consult (with), deliberate» и, соответственно, в его интерпретации выражение *hon sara sataju* осмысливается как «Я буду советоваться с тобой все время» (Rachewiltz I. 2004. P. 777). Но здесь же он пишет о взаимозаменяемости *t ~ d* и о предлагаемой другими исследователями возможности прочтения этого глагола как *sada*—«даровать милостыню, совершать жертвоприношение», что, на мой взгляд, семантически более адекватно общему контексту этого отрывка. Речь может идти о календарных обрядах в определенные дни месяца или года

⁴ Rachewiltz, 1972. P. 125

⁵ Подробнее см.: Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Указ. соч. С. 345–355

БИБЛИОГРАФИЯ

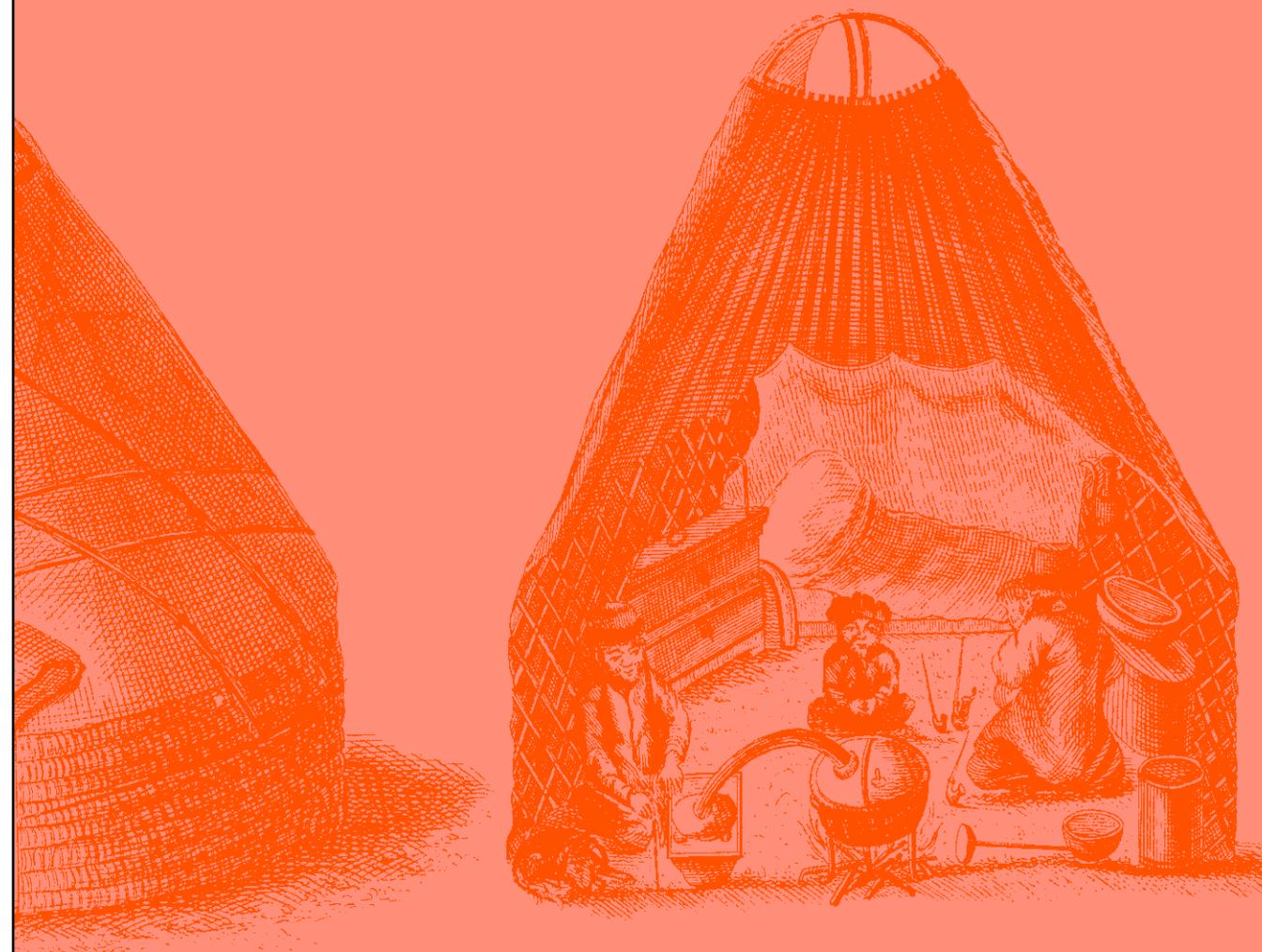
- ALTAN TŪVČI. A Brief History of the Mongols by bLo-bzañ bsTan-'jin with a Critical Introduction by The Reverend Antoine Mostaert, C.I.C.M. Arlington, Virginia and An Editor's Foreword by Francis Woodman Cleaves Associate Professor of Far Eastern Languages Harvard University. Harvard-Yenching Institute. Scripte Mongolica 1. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1952.
- БАКОН Е.Е. Обок. A Study of Social Structure in Eurasia. New York, 1958.
- BARFIELD, T. J. The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China. 2nd ed. Cambridge etc., 1992.
- KRADER L. Social Organization of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads. Indiana University. Uralic and Altaic Series. Vol. 20. The Hague, 1963.
- KRADIN, NIKOLAY. SKRYNNIKOVA, TATYANA. "Stateless Head". Notes on the Revisionism in the Studies of Nomadic Societies // Ab Imperio. 2009. No. 4. Pp. 117–128.
- KRADIN, NIKOLAY. SKRYNNIKOVA, TATYANA. Why do we call Chinggis Khan's polity "an Empire"? // Ab Imperio. 2006. No. 1. Pp. 89–118.
- RACHEWILTZ, IGOR de. Index to the Secret History of the Mongols. Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. vol. 121. Bloomington, 1972.
- RACHEWILTZ, IGOR de. The Secret History of the Mongols. A Mongolian Epic Chronicle of the thirteenth Century. Translated with a historical and philological Commentary by Igor de Rachewiltz. Leiden-Boston. Brill, 2004.
- RHUM, MICHAEL. Clan // The Dictionary of Anthropology. Ed. by Thomas Barfield. Blachwell Publishing Company. 1997.
- РЫКИН, ПАВЕЛ. The Social Group and its Designation in the Middle Mongolian: The Concept Irgen and Oboq. // Forum for Anthropology and Culture. N. 1. SPb., 2004. P. 183–220.
- СКРЫННИКОВА Т.Д. "Oboq" и "irgen" в контексте "Сокровенного сказания" // Mongolica 1990. M. Vol. 1 (22).
- СКРЫННИКОВА, ТАТЯНА. Die Bedeutung des Begriffes TÖRÖ in der Politischen Kultur der Mongolen im 17. Jahrhundert // Asiatische Studien. LXII. № 2. 2009.
- SNEATH DAVID. Tribe, Ethnos, Nation: Rethinking Evolutionist Social Theory and Representations of Nomadic Inner Asia // Ab Imperio, № 4, 2009. P. 80–109.
- БАЛДАЕВ С.П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ: Бурят.кн. изд-во, 1959.
- БАСАЕВА К.Д. Преобразования в семейно-брачных отношениях бурят (по материалам Аларского и Ольхонского районов Иркутской области). Улан-Удэ, 1974.
- БАСАЕВА К.Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.
- БУРЯДАЙ ТҮҮХЭ БЭШЭГҮҮД. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев. Улан-Удэ. 1992.
- БУРЯТСКИЕ ЛЕТОПИСИ. Сост. Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. Улан-Удэ. 1995.
- ВЛАДИМИРЦОВ Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- ГАЛДАНОВА Г.Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992.
- ДАШИЕВА Н.Б. Бурятские тайлганы. Улан-Удэ. 2001.
- ЗАЛКИНД Е.М. Присоединение Бурятии к России. Улан-Удэ, 1958.
- КРАДИН Н.Н., СКРЫННИКОВА Т.Д. Империя Чингис-хана. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2006.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

- КРАДИН Н.Н., СКРЫННИКОВА Т.Д. Империя Чингис-хана. М., 2006.
- ЛИНХОВОИН Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ, 1972.
- ЛУБСАН ДАНЗАН. Алтан тобчи («Золотое сказание»). Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н.П. Шастиной. Памятники письменности Востока X. Главная редакция Восточной литературы. М., 1973.
- ПЕТРИ Б.Э. Элементы родовой связи у северных бурят // Сибирская старина. Иркутск. Вып. 2.
- РАШИД АД-ДИН. Сборник летописей. Т. 1. В. 1. М.-Л., 1952.
- САНЖЕЕВ Г.Д. Некоторые вопросы этнонимии и древней истории монгольских народов // Этнические и историко-культурные связи монгольских народов. Улан-Удэ, 1983.
- СКРЫННИКОВА Т.Д. Этнотопоним Баргуджин-токум // История и культура народов Центральной Азии. Источниковедение. Сб. ст. Улан-Удэ. 1993. С. 41–50.
- ХАНГАЛОВ М.Н. Собрание сочинений. Т. 2. Улан-Удэ, 1959.
- ЦЫДЕНДАМБАЕВ Ц.Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ: Бурят.кн. изд-во, 1972.
- ЩАПОВ А.П. Бурятская улусная родовая община // Известия ВСОРГО. 1875. Т.5. № 3–4.



Шалтага Нуртени. Төм. I. Тал. IX. сур. 462





Нона
Шахназарян

РОДСТВО И РИТУАЛ В ПРИЗМЕ ЭМОЦИЙ

МИКРОИССЛЕДОВАНИЕ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ В
СООБЩЕСТВЕ ХЕМШИЛОВ
КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ

Семья хемшилов.
Фото любезно
предоставлено
Ноной
Шахназарян

*От автора:
Выражаю сердечную признательность организаторам немецкого проекта «Между интеграцией и переселением: мекхетинские турки» (European Center for Minority Issues) за обеспечение полевых исследований в 2005 г. Также благодарю Нидерландский институт усовершенствованных исследований (The Netherlands Institute for Advanced Studies) за предоставление трехмесячного гранта, во время которого я получила доступ не только к библиотечным фондам Голландии, но и возможность обмена идеями и мировоззрениями с международным сообществом исследователей в области социальных наук*



THE KINSHIP AND THE RITUAL IN THE PRISM OF EMOTIONS: MICROANALYSIS OF EVERYDAY LIFE OF THE KHEMSHIL DIASPORA IN THE KRASNODAR TERRITORY

The paper contains description and analysis of everyday social practices of a small ethnic minority inhabiting Krasnodar territory—Khemshils. Dual identity of Khemshils, hard experience of repressions and deportation during Stalin period and voluntary self-isolation have led to formation of the unique communal way of life. All this resulted in ritualization of everyday social practices of Khemshils and strict regimentation of relationships between individual members of the diaspora

[†] Хемшиллы—одна из уникальных локальных этнических групп Краснодарского края, проживающих компактно на территории Апшеронского и Белореченского районов. Помимо этого региона они расселились небольшими группами в Казахстане, Кыргызстане, Турции и совсем малыми образованиями в Воронежской и Ростовской областях. Выходцы из Восточной Анатолии Турции, из г. Хемшин и его окрестностей, откуда происходит и название группы. До 1944 г. хемшиллы жили на территории Западной Грузии (Аджария). В том же году выселены в режиме так называемого «спецпоселения» в Среднюю Азию вместе с курдами, турками-месхетинцами и другими как «неблагонадежные». Примерно с начала 1980-х осели в Краснодарском крае. Хемшиллы—двуязычная (армянский и турецкий языки) группа, исповедующая ислам суннитского толка. Сохранили привычки пастушеского уклада. Многочисленные миграции придают культуре хемшилов устойчивый характер транснациональности

РОДСТВО И РИТУАЛ В ПРИЗМЕ ЭМОЦИЙ: МИКРОИССЛЕДОВАНИЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В СООБЩЕСТВЕ ХЕМШИЛОВ КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ

Нона Шахназарян

Кубанский социально-экономический институт, Краснодар

Существует мнение (Слотердайк, Деррида, Теннис), что люди оказываются тем более сплоченными, чем сильнее в них память об умерших¹. Громкие песенные оплакивания умерших в карабахских селах во времена моего детства запомнились мне, как запомнились бы любому ребенку. Действо было зрелищным, и содержание текстов (как правило, о личных качествах умершего и непереносимых переживаниях близких) не оставляло равнодушным никого. Тем не менее, то, что я увидела у хемшилов[†], потрясло меня более широкой вовлеченностью мужчин, неистовством проявляемой скорби, высочайшим уровнем эмоционального градуса. Голосить и публично плакать при оплакивании умершего не считается неудобным и для мужчин. В любой другой ситуации мужские слезы расцениваются как проявление слабости, но оплакивание безвременно ушедшего родственника (или смерть своих родителей)—другое дело.

Всю ночь накануне Курбан-Байрама Назлы провела у брата. Они готовили угощения для всех, кто придет помянуть Мухтара (молодой женатый мужчина 27 лет, которого сбила крупногабаритная машина прямо возле дома²). Вместе с Нурие я пришла к Ульфат часам к десяти утра. Вошла в калитку и застыла, не зная идти вперед или оставаться на месте. Все близкие родственники стояли во дворе на расстоянии 2–3 метров друг от друга и, не смотря друг на друга, а смотря куда-то в небо, громко плакали в голос. Ровшан плакал громче всех...

Ровшан—один из высокостатусных, состоятельных хемшилов, которому умерший приходился племянником (сын брата). Почти ритуальный плач длился примерно полчаса, после чего минут

¹ Смирнов И. П. *Motherfucker, или об экстремальных техниках сближения / дистанцирования в коммуникативном акте* // Смирнов И. П. *Генезис. Философские очерки по социокультурной начитательности*.—СПб.: Алетейя, 2006. С. 91

² Поскольку хемшиллы расселены вдоль автотрассы, часты случаи аварий

двадцать потратили на то, чтобы успокоить мать оплакиваемого. Потом нескончаемая вереница сочувствующих приходила выразить свою скорбь в течение всего дня до поздней ночи.

[В Рамазан] С вечера ходят по домам и поздравляют, особенно тех, кто болен и у кого в доме кто-то умер—объяснила одна из женщин. У С. и Ф. в связи со смертью сына был самый массовый ифтар (13 ноября), родственники помогали до рассвета...

ИЕРАРХИИ-ВОЗРАСТ-ГЕНДЕР

В рамках споров о гендере и «женском мире», «женской субкультуре» мне всегда была симпатична идея восприятия женщин как актеров, субъектов, волеизъявителей со своими целями и стратегиями. Однако в домейне хемшилской культуры этот тезис все чаще можно было подвергнуть сомнению, критике (при этом вариации на пересечении класс-гендер-культура обнаружили себя и здесь). Хемшилы в Краснодарском крае маргинальны по своему статусу, как и в двух предыдущих местах своего проживания (Средняя Азия, Аджария), их крепко связывает вместе общая притесненность, невключенность в местные социальные сети. Эта связь в повседневности реализуется через структуры родства. Родственники решительно и активно участвуют в жизни друг друга, играя роль полицейских, контролеров, активно моделируя жизни друг друга. При этом они уверены, что ведут себя так из-за любви друг к другу,

**Авторитеты в лице духовных лидеров, по-
большому счету, управляют духовной жизнью,
задают тон проявлению чувств, эмоций.
Но по малому счету, в границах (большого)
семейного круга широкими полномочиями
обладают старшие по возрасту**

в интересах друг друга, чтобы не опозориться—это все же важнее в миллете (в народе); родителей чтоб не опозорить; посмешищем чтоб не стать¹. Если члены общины не подчиняются устоявшимся в группе неоспоримым правилам, они лишаются поддержки, выбывают из списков, исключаются из круга общения, превращаясь в асоциальных элементов. Этой участи страшится каждый хемшил.

Мое внимание привлекло эмоциональное давление, которое старшие хемшилы оказывали на младших.

¹ Этот пункт казался мне противоречивым—люди, которые так остерегаются быть осмеянными, без конца пытаются разыгрывать, подшучивать и подсмеиваться друг над другом, постоянно продуцируя атмосферу панибратской близости, фамильярной интимности

Бинали Фейз Оглы 1934 г.р. в день ифтара (ритуализированного вечернего приема пищи в Рамазан) постеснялся петь при старших. Р., которую не пригласили на ифтар к сватам С., на правах старшей невестки стала открыто высказывать свое недовольство: *дело не в ифтаре, а в уважении!*

Авторитеты в лице духовных лидеров, по-большому счету, управляют духовной жизнью, задают тон проявлению чувств, эмоций. Но по малому счету, в границах (большого) семейного круга широкими полномочиями обладают старшие по возрасту. Старшие постоянно апеллировали все к тем же моральным императивам—стыд, позор—некие очень сильные, эмоционально нагруженные символы—знаки договора. Эмоциональные отношения в то же время глубоко инструментализированы—как на риторическом, так и поведенческом уровнях.

Запись в полевом дневнике в день свадьбы дочери принимающей семьи: Р. (двоюродный брат) подошел к Мадине во время оживленного танца шалахо и буквально прошипел: «Постесняйся!» (в повелительном наклонении).

Даже самые глубокие обиды проглатываются, ввиду культивируемого пиетета к родственной группе, поскольку отношения с родственниками прервать нельзя, невозможно. Выражать свои симпатии и антипатии, изолироваться от одних и выбирать общение с другими не всегда во власти протагонистов (как молодых, так и пожилых-низкостатусных по внутренним критериям общины). Во время широкомасштабных (с большим количеством гостей, представляющих почти всех членов группы) угощений в честь завершения мусульманского поста одна из хемшилок рассказала мне:

- К. (старшая сноха) избивала Л. (младшую сноху) много раз.
—Что? И Л. с ней разговаривает после этого?
—Да, конечно.
—Как? Почему?
—А кто ей даст не говорить
—Кто?...
—Никто не даст, все кругом будут заставлять ее говорить...

Эмоции сильно идеологизированы, и властные отношения выступают в них особенно неприкрыто. Индивидуальность жестко подавляется, возможно, в связи с крайней нехваткой базовых ресурсов. Эта нужда обостряет взаимозависимости между участниками взаимодействия, обменов. Более прочих меня заставила рефлексировать эта ситуация.

[С точки зрения Запада,] *Восток неизменно ассоциируется с сексом. ...Восток, кажется, по-прежнему предлагает не только плодovitость, но сексуальное обещание (и угрозу), неутомимую чувственность, беспредельное желание, глубокую генерирующую энергию, что-то над чем можно поразмыслить.*¹

¹ Said E. W. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient.* Penguin Books, [1978]1995. P. 190

Бесконечные табуации пронизывают повседневность хемшилов. Запреты касаются, прежде всего, сферы гендерных отношений, через которые мистифицируется / ритуализируется весь жизненный цикл.

Религия велит нам не отдавать своих женщин (Карим Салих Оглы).

Во время Рамазана нужно избегать близости. Женщинам нельзя иметь длинные ногти. Им нельзя носить короткие волосы. Женщинам необходимо носить штаны и платок в любую погоду, независимо от сезона, потому что мужчины не должны видеть женские волосы², ступни ног³ и запястья.

² Предполагаемое вместилище магической силы

Мевлут заставлял своих сестер и жену носить носки даже в летний зной.

³ Считается очень интимной частью тела: «Стыд какой, Джемал (свекор) зашел в комнату, а Фатя (молодая невестка) голая [без носок, босоногая]»

Невестка не должна разговаривать со свекором и другими мужчинами из родни мужа. Она должна, потупив взор, отвечать им тройные поклоны—*темене*.

На фоне подобных разговоров меня немало удивили подчеркнутая интимность отношений между некоторыми членами родственного круга (например, племянницы и дяди со стороны матери), которые показались мне чрезмерными, раскрепощенно-чувственными, идущими вразрез существующим практикам запретов.

...Собрались в очередной раз во времянке у Мамута и Ульфат. Все весело общались, чтобы Ульфат не плакала по сыну. Состав все время обновлялся за счет текучки—люди приходили, уходили. Это была большая комната-подиум, где гости, сидя на дошагах на полу ели шорбу, пили чай с халвой, фундуковым щербетом и другими сладостями, смеялись. Тут же купали малышку Медину. Айше расчесывала волосы [своей тете по отцу] Зульфие. Зейнаб сосредоточенно массировала спину своему дяде, долго-долго растирая его благовонными маслами (запись в поле-вом дневнике).

Гиперэмоциональность и интимная чувственность последнего действия, по-видимому, нивелировалась ситуацией публичности происходящего. Это была особого рода легитимная интимность вопреки барьерам и иерархиям или каким-то образом выскаки-

вающая из сложноплетенных границ цикла запретов. Атмосфера того вечера вызывала реминисценции из Саида, который, апеллируя к творчеству Флобера, описывал восприятие образа Востока, с головой утопающего в сексуальных фантазиях: *Набор ориенталистских клише включает в себя: гаремы, принцесс, принцев, рабов, покрывала, танцующих девочек и мальчиков, шербет, натирания (ointments).*¹ Демонстрируемая через прикосновения к телу, но при этом а-сексуальная любовь племянницы к дяде (на Кавказе есть огромный пласт фольклорных текстов, учреждающих особый статус дяди по матери, мистифицируя сам термин родства) представила образец некой ритуализованной интимности.

¹ Said. P. 188

...Тяга к интимности охватывает собой лишь один из полов—женский. С точки зрения Э. Гидденса *имманентная женщинам интимность в обхождении с Другим (с миром) корыстно используется мужчинами с их властолюбием.*² Но кажется власть / властолюбие и ответственность [за тех, над кем властвуешь] идут рядом (по крайней мере, на семейном уровне патриархата). В таких «рациональностях» объясняли это сами информанты. Тепло и уход, интимность, которую дарят своим мужчинам женщины, обращаются в виде ответственности, помощи, в виде заботы чуть другого рода, но тоже дефицитной [для женщин]. Может тогда речь идет о взаимности, точнее взаимодополняемости³—о том неуловимом, что придает не только обаяние и экзотизм, но и некую «гармоничность» миру, где эти правила игры в ходу. В одном из текстов американской исследовательницы Сетеней Шами эта идея находит свое академическое воплощение с помощью описания средневековых кейс-стади, когда давление европейских держав на Турцию привело к «освобождению» женщин, и в том социальном контексте их участием становилась стезя проститутки. Дядя не только заботится о племянницах (как и о других женщинах родственной группы), одаривая их (подчас в таком же ритуальном порядке), но и стоит на страже их интересов в символическом поле внутриобщинных отношений.

² Giddens, Anthony. *Transformation of intimacy.* Cambridge, 1992

³ Новый менее конфликтный гендерный стандарт отражен в принципе дополненности Нильса Бора—*Contraria sunt complementa* (лат.)

ЖЕНЩИНА КАК [САКРАЛЬНОЕ] НЕЧИСТОЕ

Религиозность и отправление мусульманских культов заполняют всю повседневную жизнь старшего поколения во многих семьях (пятикратный намаз, многократные обмывания-*абдесты*, ежегодное соблюдение месячного поста Рамазана). Ритуалы эти касаются всех сфер жизненного круга, в особенности брачного цикла: собственно брака (обязательный обряд нико (*nikah*, или *nikoh*), мусульманский эквивалент христианского венчания), сексуальности (обязательный гусул (*ghusul*)—омовение *от корней волос до пят*

сразу после каждого совокупления). Как явствует из многочисленных интервью, мораль (мусульманская традиция) строится на представлении о греховности телесной жизни, демонизации отношений между полами, в частности, полового акта. Об этом свидетельствуют представления о том, какими должны быть ритуальные омовения супружеских пар после каждого соития (*гусул*).

По нашему обычаю, по Курану, после такого дела обязательно надо купаться у нас. Обязательно! По Курану написано, если после такого дела, надо, только положено сделать семь шагов. После семи шагов каждый поставленный шаг—уже горит земля, небо. Нельзя, вообще нельзя, запрещено. Купаться, а потом только можно ходить. Посмотреть кому-то в глаза—нельзя, разговаривать с кем-то нельзя..., вот, например, с мужем тоже нельзя, пока не искупаемся. Вот мы встали после этого дела и оба купаемся. Сначала женщина, потом мужчина. До этого с мужем нельзя говорить, прикасаться к нему нельзя, смотреть ему в глаза нельзя! Нельзя, вообще нельзя!...Смотреть ребенку в глаза нельзя, вообще ни на что смотреть нельзя. Встала и, никуда не смотря, идешь умываться...

Конструирование нечистого тем самым происходит через разграничение, жесткое разделение сфер (мужской, женской, детской, старших), практики исключения и дистанцирования. Еще один казус в связи с этим был в последний день Рамазана, когда огромное количество хемшилов обоего пола и всех возрастов собрались в «нашем» доме на *терави-немаз*, и я по наивности посчитала ситуацию вполне уместной, чтобы снимать вечернее публичное моление на видеокамеру. Муфтий Терват и имам Нуриддин переглянулись, но были достаточно вежливыми, чтобы вовсе не выставить меня из комнаты моления, но нашли альтернативу в том, что символически отгородили меня (мое физическое тело) от молящихся мужчин деревянной табуреткой. На мой вопрос, зачем это? молодой имам

**Мораль (мусульманская традиция) строится
на представлении о греховности телесной
жизни, демонизации отношений между
полами, в частности, полового акта**

ответил само собой разумеющимся тоном—женщины не могут молиться вместе с мужчинами, [они—нечистые?—додумала я]. Часом позже выяснилось, что желающие помолиться женщины тоже могли участвовать в молитвенном ритуале в последней комнате параллельно с мужчинами, но никак ни вместе с ними (желающих, однако, и не оказалось).

Есть у хемшилов и свой конец света, но это не имеет ничего общего с их эсхатологическими представлениями. Увы, это—реальность. Каждый хемшил знает этот год, день и час—1944, 25 ноября, 5 утра. Для тех, кто был в возрасте, чтобы помнить, одно упоминание о депортации из Аджарии вызывало бурный всплеск негативных эмоций. Рукия Акбуюк 1906 г.р. развела руками и, беззвучно плача, стала бить себя ладонями по коленам, так и не промолвив ни слова. Бабушка Сути 1900 г.р. разрыдалась и запричитала в голос. Произнося каждое предложение об изгнании, казалось, она делала усилие над собой, не в силах удержаться от безостановочно текущих слез.

Дед переехал из Турции в село под Батуми, потому что кукуруза хорошо росла, и пастбища свободные были, да и соль, керосин... Хорошо жили в Аджарии до 1944 г., в ноябре выслали в Среднюю Азию. 18 дней в товарных вагонах везли, все там же делали (отправление естественных потребностей—Н.Ш.). Потом хотели на родину, переехали в Грузию, не в Батуми, но в Гулян, там нам разрешили жить. Но потом сказали, что мы воруют у них и снова выгнали нас. Поехали кто куда уже, кто назад в Среднюю Азию. Потом приехали сюда» (Ислам Оглы Сути 1900 г.р., беседовала на смешанном турецком и хемшилском языках).

Мужчины тоже не могли и не пытались удерживаться от слез.

Люди на станциях боялись подходить к вагонам, им сказали, что в них везут «врагов народа», «людоедов»... Когда еле-живые мы приехали на место, первое время местные к нам также относились... Салих Хасан, пос. Вперед.

Наших мертвых мы не хоронили, а выбрасывали из товарного поезда. Это было сплошное унижение и оскорбление... и рабство (Абдамит Салих); нас выслали, как скот, в грузовых вагонах. В 1944 г. мы и турки-мехетинцы пострадали одинаково (Ровшан Салих).

Трансцендентальная бездомность и мука невосполнимой утраты¹ звучали в словах старца Кошанидзе Абдуллы:

В 90-е я поехал туда... ночевал одну ночь в своем доме в с. Гонио. Там живут сейчас аджарцы... У нас было 1000 баранов... 400–500 человек аджарцев во время войны в Турцию убежали. Сталину донесли... дал приказ всех высласть... всех! Никого не пожалел... (плачет).

В истории хемшилов этническая идентичность очень часто (можно сказать, с некоторой цикличной повторяемостью) играла роковую роль. Сложные перипетии истории хемшилов напрямую

¹ Саид Эдвард. Мысли об изгнании. Иностранная литература 2003, № 1. <http://magazines.russ.ru/inostran/2003/1/saide.html>

связаны, по всей видимости, с их проживанием в приграничной зоне. Именно данный факт и наличие родственников в Турции стали декларируемыми причинами высылки хемшилов в 1944 г. — это была так называемая «превентивная мера военного времени, обеспечивающая “благонадежность” и “лояльность” пограничного населения»¹. Так или иначе, 25 ноября 1944 г., по постановлению ГОКО № 6279сс от 31 июля 1944 г., хемшилы подверглись тотальной депортации, носившей, в духе того времени, внесудебный характер².

Пережив режим «спецпоселения» и оправившись после реабилитации в 1956 г., уравнявшей их в правах с остальными советскими гражданами и снявшей с них стигму предателей родины, неблагонадежных, хемшилы столкнулись с новыми сложнейшими проблемами, связанными с распадом СССР и этническими конфликтами в новых независимых государствах. Так, под давлением националистически настроенных бандитских группировок в Киргизии хемшилы снова были вынуждены покинуть насиженные места, переехав в Краснодарский край.

...Изгнание—это нечто до безобразия земное, обусловленное не мистическими, а грубо прозаическими историческими предпосылками. ...на изгнание людей обрекают только люди—и никто иной. ...изгнание—та же смерть, только менее милосердная ... это затяжная агония вдали от привычного климата и традиций, вдали от близких.—писал Эдвард Саид. И дальше: считать, будто изгнание способствует пробуждению гуманности—значит утешаться банальностями. Зато изгнанник знает как минимум две культуры, ... ему открыты параллельные миры, то есть его сознание на языке музыки можно назвать контрапунктическим.³

Депортация стала тем самым всеми [хемшилами] почитаемым бедствием, которое еще сильнее укрепляет социальные узы, кристаллизует общую идентичность, спланирует.

СХЕМА «ИДЕАЛЬНОЙ» РЕАЛЬНОСТИ

Близкое рассматривание хемшилских ритуалов (как реликтовых—избегание, так и действующих—умыкание невест, оплакивание умерших) в этом тексте вызвано некоторой экзотизацией прошлого, но не только: оно в то же время вполне осознанное и намеренное. Их особое место в изучении эмоций связано с их тесной сопряженностью со сферой тех же эмоций⁴. Ритуалы жизненного цикла обеспечивают средствами исследования верований и практик, которые конституируют современные сообщества и располагают людей в рамках этих сообществ.⁵ Обряды и ритуалы—это

символические акции, регулирующие межличностные и институциональные отношения, конструируя порядок/последовательность смыслов, норм, ценностей и правил группы—это модели, с которых должна лепиться повседневная жизнь.

Ритуал способен трансформировать события в доходчиво-понятную реальность в силу харизматической силы тех, кто его представляет/исполняет. Таким образом, ритуалы контролируют желание и опасность до тех пор, пока привносят их в [повседневный] опыт в концептуальном (умозрительном) и эмоциональном порядке... Они не диктуют (и не могут диктовать) индивидуальное поведение и эмоции, но они помещают индивидов в социальный контекст в качестве социального Я. Эти обряды участвуют в культурном оформлении сознания, эмоций и действий.¹

Иными словами, ритуалы жизненного цикла—это локус смычки индивидуального (эмоции, приватное) и социально-структурированного (строгая последовательность и отрегулированность ритуального действия). Если суммировать все сказанное, именно через ритуалы в человеческой группе конструируется «идеальная» реальность, то, как должно быть. Они оглашают условия конвенционального поведения, фокусируя внимание скорее на социоцентрическом, нежели эгоцентрическом, педалируя скорее коллективную, нежели личную идентичность.

В частности, в хемшилском сообществе описанные выше табуации, обряды, ритуалы выступают как комплекс механизмов и рычагов, которые, безусловно, подавляют индивидуальность, зато до крайности обостряют групповую/общинную, семейную, фамилно-родовую солидарность. Они представляют круг социальных действий, прямо направленных на укрепление социальных уз².

ОБЫЧАЙ ПРЕДКОВ, ИЛИ МОРАЛЬНАЯ ЭКОНОМИКА ДЕРЕВНИ?

*Бя-я-я-я-я! (сымитировал Юрий Никулин)
Милиционер: Будешь кушать шашлык из этой невесты—не забудь пирогласить!—вспомнила я фрагмент из фильма Л. Гайдая «Кавказская пленница». Следующее клише, тут же пришедшее на ум—Разговор у нас с женщинами короткий. Мешок на голову и готово! Но все не так просто.*

Брачная стратегия по всей форме, как положено, по букве традиции—то есть брак поговору, легитимный брак с соблюдением всех дотошных и дорогостоящих этапов—всегда оценивался среди хемшилов как более престижный (круче!). Но есть у традиции опасная буква, альтернатива, обходной трюк—умыкание невесты. Не такая крутая, но простая и верная³.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Kligman, G. *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1988. P. 10–11

² В этом смысле хемшилская свадьба еще один мощный локус подтверждения мы-идентичности через простые, доступные каждому движения круговых танцев, через, по сути, тотально-хемшилский обмен подарками

³ Иногда сторона жениха, выдержав первую часть церемоний свадебного круга по букве традиции, на одном из этапов (обычно после обручения) разрешает ситуацию умыканием невесты. Это является еще одной монетой в копилку экономического резона

¹ Nekrich, A.M. *The Punished Peoples. The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War*. N.Y., W.W. Norton & Company, 1978. P. 104

² Среди переселенцев из Хелвачаурского района хемшины составляли 152 семьи (1087 человек). В ноябре 1944 г. из Аджарии переселили 304 хемшинские семьи, в том числе из Батумского района—231, собственно из Батуми—6, из Кобулетского района—34, Кедского района—5 и Хулойского района—28 семей. См.: Мгеладзе Н.В., Тунадзе Т.Х. Из истории хемшинов восточной Турции и юго-западной Грузии // Археология, этнология и фольклористика Кавказа. Материалы международной конференции. Ереван, 2003. С. 272.

³ Саид Эдвард. Мысли об изгнании. Иностранная литература 2003, № 1. <http://magazines.russ.ru/inostran/2003/1/saide.html>

⁴ См. об этом подробнее в текстах Эмиля Дюркгейма, Марселя Мосса, Михаила Бахтина, Рене Жирара, Жана Ле Гоффа, Пьера Бурдьё, Гейла Клигмана

⁵ Kligman, G. *The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1988. P.10

Умыкание не всегда означает начало половой жизни. Это только символический брак, демонстративное компрометирование, который сторона невесты обычно не осмеливается расторгнуть, беспокоясь о сплетнях и двусмысленностях при возможном браке с другим. Заявление в милицию подают довольно редко, все вопросы решаются между собой. В последнее время случаи, когда родители девушки забирают ее домой, невзирая на огласку, участились.

Мотивы похищения невесты, как выяснилось, могут быть самые разные. Сначала я думала, речь идет исключительно о сбережении материальных ресурсов, которые в требуемом (традицией) количестве не так легко скопить в условиях депортаций, спецпоселений и многократных миграций. Безусловно, экономическая причина как фактор воспроизводства обычая играет немалую роль. Она обычно связана с неудовлетворительным финансовым положением жениха, неспособного понести огромные расходы, предписываемые всей цепью свадебной обрядности. Следующий мотив—несогласие родителей девушки, при том что девушка принимает ухаживания. Третий вариант—когда девушка отказывается выходить за претендента, она не дает своего согласия—собственно, насильственное похищение. При этом, учитывая практикование ранних браков, может ли девочка-подросток осознанно, серьезно решить, как ответить—она не понимает, она слушает других? Мощным каталлизатором может выступать мотив мужской конкуренции¹.

Умыкание не всегда означает начало половой жизни. Это только символический брак, демонстративное компрометирование, который сторона невесты обычно не осмеливается расторгнуть, беспокоясь о сплетнях и двусмысленностях при возможном браке с другим

По существу все [опрошенные], кто воровали свою невесту (за исключением двух случаев), свято верили в то, что невеста в душе согласна, но она ведь не может высказаться, она никогда не скажет откровенно да.

Ср.: ...Она никогда не свидетельствует о себе, ничем не выдает своих чувств, своего присутствия, своей истории. Он говорит от ее лица...² Знакомство Гюстава Флобера с египетской куртизанкой и его описания стали классической моделью представления «женщины Востока».

¹ «В 15 лет меня отдали замуж. Сначала мой муж был помолвлен с моей старшей сестрой. Но ее украл мой двоюродный брат, сын тети по отцу (hokhrochys deghan). Мой отец позвонил из Чимкента в Краснодар и сказал, что старшую дочь украли, но я отдам тебе младшую. Приехал дядя X. в Чимкент забирать меня. Родители стали советовать, девочка маленькая. А мать не хотела давать меня в 15 лет. Говорит, подождем, пока исполнится 16 и забереет. Но в ту ночь мой отец уехал на уборку в Целиноград в 5 утра. Мой дед Сулейман сказал, я здесь хозяин, а не Дурсун (сын), я отдаю девочку замуж, пускай забирают. Мать обняла меня, но делать нечего, отправила в Краснодар. Так я вышла замуж»

² Said. Указ. соч. P. 6

Обычай воспроизводится при активном участии друзей-сверстников. Риторика мужской, настоящей дружбы, преданности, поддержки и опоры пронизывает почти все мужские интервью. *Панинтимность, к которой стремится ритуальный социум, решительно мешая ему быть самоотменяемым, историчным. Автодистанцирование, производимое этим обществом, дает в итоге не метапозиции (пункты, которые располагались бы вне темпорального кольца), откуда оно могло бы быть проблематизировано, но круговую поруку, запанибратскую солидарность его участников¹.*

¹ Смирнов. Указ. соч. С. 98

ХОРСУТЮН: С ОБЫЧАЕМ НА КОРОТКОЙ НОГЕ

Всегда считала признаком зрелости и высокой духовности, когда люди находят в себе силы смеяться над собой. «Странные» обычаи предков, которые с трудом вписываются в современный контекст жизни самих хемшилов, частенько вызывали смущение у рассказчиков (она подумает, мы—дикие!—переговаривались они между собой, взрываясь в преждевременном хохоте), в то же время, находя в себе мужество посмеиваться над самими собой. Старинный, архаический обычай избегания (некоторых родственников), призванный регламентировать отношения в патриархальной семье, интересовал многих советских этнографов-кавказоведов (Я.С. Смирнова, А.Е. Тер-Саркисянц и др.). Еще до недавнего времени среди хемшилов широко бытовала одна из версий цикла обычаев избегания²—избегание невесткой родственников мужа мужского пола, обычно отца, то есть свекора. Однако, это не классический обычай избегания, описанный антропологами (Э. Эванс-Притчард), запрет касался только сферы речевого поведения. Невестке запрещалось разговаривать со свекором до конца жизни, или табу снималось после долгих уговоров свекра и ритуального одаривания невесты. По-хемшильски эта система поведения называется хорсутюн (horsuthun), что буквально переводится: как быть невестой. Функциональность этих обычаев, по меньшей мере, самим хемшилам, кажется очевидной. Один из информантов пытался интерпретировать его смысл следующим образом:

...это может показаться диким обычаем, но предки были не глупее, а мудрее нас. Она молчит и, значит, бережет свою молодую душу от ранений и обид.

Невестка попадает в совершенно новую семью из своей, и обычай учитывает все трудности ее приспособления в новых условиях. Ее молчание в течение нескольких лет минимизирует возможность споров и дразг. Она следит за людьми и все понимает без слов, по

² У разных народов этнографами были отмечены четыре группы избегания, в зависимости от категории лиц, между которыми они возникали: запреты в отношениях между самими супругами, между родителями и детьми, между женщиной и родственниками ее мужа, между мужчиной и родственниками его жены (Ананян Ж.А., Хачатурян В.А. Армянские общины России, Ереван. 1993. с. 59–61)

мимике. Так, предполагается, должна проходить бесконфликтная адаптация в новых условиях в семействе мужа. Молчание невестки вполне было снимать только сами мужчины, публично и торжественно одарив ее богатым подарком и разрешив говорить. Тем не менее, сейчас обычай избегания не только изжил себя¹, но стал, как видно, мишенью для шуток. Женщины-информанты, перемежая хемшилскую / армянскую, турецкую речь с узбекской и русской, рассказывали яркие «культурные» анекдоты, представляющие удивительные образцы простонародной карнавальности, крестьянской [пастушеской] смеховой культуры². Вот лишь один пример такого фольклорного текста.

Одна молодая сноха провожает мужа в аскеры. И вот уже целый год она живет в семье мужа без него. Однажды она со свекором на арбе отправилась к пада (узбек.: к стаду), значит... Едут, едут. Старик погоняет и думает: «невестка вот уже целый год без мужа, ей, / наверно, хочется (по-русски) /». А невестка в это время оглянулась назад и увидела, что ось колеса арбы ослабла, и колесо вот-вот выскочит. Она тронула свекра за плечо, ну, чтобы сказать ему об этом. Он обернулся. А ей говорить нельзя, и она ему показывает жестами (левая рука сжата в кулак не полностью, так чтобы было отверстие, ладонью правой руки хлопает по отверстию, имитируя ослабшую ось, и показывает при этом на заднюю часть арбы). Старик отвернулся и думает, «будто мысли прочтала, точно хочет» и пуще погоняет лошадей. Невестка снова— э-э!—и повторяет жест. Свекор давай еще сильнее погонять, пока ось от колеса не отделилась (записано со слов Назакят).

**Очевидно, в социальное действие вовлечены
полярные точки иерархических реалий—
самый старший в семье мужчина, отец,
патриарх, субъект власти и самая младшая,
пришлая / чужая молодая женщина,
объект сексуальных притязаний**

Как уже отмечалось, недостаток контроля (в том числе и прежде всего над чувствами, эмоциями)—не была / не есть характерная черта подобного рода ритуалов, а прямо наоборот. Но эти анекдоты как раз отражают инверсию первоначальной функции: обычай подразумевает обуздание импульсов через табуирование—запрет общения, говорения (сам по себе расцениваемый мифологической традицией как очень интимный акт). Прямая интенция этих сложных, неудобных регуляций—подтверждение социальных

иерархий на уровне семейных взаимодействий¹. Это, по-видимому, и есть то, что называют политической «работой» в сфере рутинных взаимодействий, производством [своих собственных] смыслов членами группы². Однако, вместо создания и каждодневного подтверждения социальной дистанции между определенными, конкретными агентами родственной группы, наоборот, согласно анекдотам, происходит (при формальном соблюдении традиционного правила) фактическое сокращение дистанции, полное сближение. Очевидно, в социальное действие вовлечены полярные точки иерархических реалий—самый старший в семье мужчина, отец, патриарх, субъект власти и самая младшая, пришлая / чужая молодая женщина, объект сексуальных притязаний. Народная смеховая культура, тем самым, подспудно подрывая авторитет традиции, профанирует святую святых—дух предков, доксу. ✨

¹ Функциональность избегания [столкнуться в одном пространстве], табу на общении объясняются в классической антропологии, по меньшей мере, в параметрах нескольких «логик»: интерпретация, связанная с запретом на инцест, то есть сексуального свойства (зависть отца к молодому женатому сыну); коммуникативная—формирующая властные отношения своего места с конечной целью предупреждения бытовых конфликтов между старшими и младшими членами семьи; идеологическая—подкрепляющая патриархальную концепцию, властные иерархии внутри патриархальной системы: исключить ситуацию, когда невестка может стать свидетелем того, как старшие в семье отчитывают ее мужа, потому что это прямо противоречило бы тому, что ей внушают—бог на небе, муж на земле

² Emerson, R. M., Fretz, R., Shaw L. Writing Ethnographic Fieldnotes. The University of Chicago Press. Chicago & London, 1995. P. 133

¹ Правда, остались некоторые отголоски: Помолвленная Тахмина, стоя с подносом в руке, молча угощала дядю жениха пирожками. Он настойчиво вызывал ее на разговор—с чем пирожки с картошкой или с мясом? Тахмина молчала. Он не приступал есть. После многократных повторов она показала указательным пальцем, что это первый вариант—пирожки с картошкой

² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — 2-е изд. — М.: Художественная литература, 1990

БИБЛИОГРАФИЯ

Родство
и ритуал
в призме
эмоций

- EMERSON, R. M., FRETZ, R., SHAW L. Writing Ethnographic Fieldnotes. The University of Chicago Press. Chicago & London, 1995.
- GIDDENS, ANTHONY. Transformation of intimacy. Cambridge, 1992.
- KLIGMAN, G. The Wedding of the Dead. Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1988.
- НЕКРИЧ, А. М. The Punished Peoples. The Deportation and Fate of Soviet Minorities at the End of the Second World War. N.Y., W.W. Norton & Company, 1978.
- SAID, E. W. Orientalism. Western Conceptions of the Orient. Penguin Books, [1978]1995.
- АНАНЯН Ж. А., ХАЧАТУРЯН В. А. Армянские общины России, Ереван. 1993. с. 59–61.
- БАХТИН М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — 2-е изд. — М.: Художественная литература, 1990.
- МГЕЛАДЗЕ Н. В., ТУНАДЗЕ Т. Х. Из истории хемшинов восточной Турции и юго-западной Грузии // Археология, этнология и фольклористика Кавказа. Материалы международной конференции. Ереван, 2003.
- СМИРНОВ И. П. Motherfucker, или об экстремальных техниках сближения / дистанцирования в коммуникативном акте // Смирнов И. П. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. — СПб.: Алетейя, 2006. С. 91.
- СМИРНОВ И. П. Motherfucker, или об экстремальных техниках сближения / дистанцирования в коммуникативном акте // Смирнов И. П. Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности. — СПб.: Алетейя, 2006. С. 87–108.
- САИД ЭДВАРД. Мысли об изгнании. Иностранная литература 2003, № 1. <http://magazines.russ.ru/inostran/2003/1/saide.html>





Саяна
Намсараева

КТО ТАКИЕ «РУССКИЙ НАГАСА» И «МОНГОЛЬСКИЙ ЗЭЭ»?

АВУНКУЛАТ
КАК МЕТАФОРА
ДЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ
СОЦИАЛЬНОГО
РОДСТВА И
НЕРАВЕНСТВА
У БУРЯТ

Подготовка к бурятской
свадьбе в Шэнэхэне. Фото
любезно представлено
Наталией Улановой и
Жанной Дымчиковой
(издательство
«Буряад-Монгол Ном»)

**'RUSSIAN NAGASA' AND 'MONGOL ZEE':
METAPHORICAL USE OF AVUNCULAR
TERMINOLOGY TO EXPRESS SOCIAL
RELATEDNESS AND INEQUALITY OF
BURIAD DIASPORA IN CHINA AND
MONGOLIA**

Kinship relations between the mother's brother and the sister's son (avunculate) was one of the most discussed topics in the history of the social anthology. Two theories of pre-Schneiderian age—descent and alliance approaches—both consider avuncular relations as tense and contradictive, associated with certain privileges of the maternal uncle and his senior hierarchical position in relations to the ego. This paper tries to show the relevance of the classical anthropological theme for contemporary social and political realities in Buriad society, specifically to extend the discussion of the metaphorical use of avuncular kinship terminology to a new context—that of diaspora relationships with both homeland and host society. Two cases, which I present in the paper, show how Buriad diaspora communities in Mongolia and Inner Mongolia involve the avuncular relationship to define both their concerns and tensions in relations to colonizers in the homeland in Russia and the social inequality of migrants in the host society. This local phenomenon shows that kinship terminology continues to have a wider social significance, being used, for example, to express current inequalities of power and the impact of political changes on local experience

**КТО ТАКИЕ «РУССКИЙ НАГАСА» И
«МОНГОЛЬСКИЙ ЗЭЭ»? АВУНКУЛАТ
КАК МЕТАФОРА ДЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ
СОЦИАЛЬНОГО РОДСТВА И
НЕРАВЕНСТВА У БУРЯТ**

Саяна
Намсараева

Институт
монголоведения,
буддологии и
тибетологии
СО РАН, Улан-Удэ

Классические теории социальной антропологии—descent theory (теория принадлежности родовой группе по мужской или женской линии) и alliance theory (теория брачных альянсов) признавали *авункулат* (отношения связанные с взаимными обязательствами и правами между дядей с материнской стороны и племянником (Эго)), как наполненные противоречиями и конфликтами. Данная статья рассматривает авункулат у монгольских народов и анализирует, в частности, примеры метафоричного использования терминов родства «нагаса» (дядя с материнской стороны) и «зээ» (сестрины дети) у бурят для выражения социального родства и неравенства в отношениях с доминирующими соседними этническими группами (русскими и халха-монголами) в зависимости от места проживания. Анализ современного этнографического материала, собранного в диаспорных группах бурят Монголии и Китая, продолжает убеждать, что проблемы авункулата, впрочем, как и все термины системы родства, претерпевают новые интерпретации, выходя далеко за рамки изначального биологического счета родства¹.

**АВУНКУЛАТ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ**

Данная статья не столько о системе и терминах родства у бурят, сколько о том, как посредством «языка родства», помимо семейно-брачных отношений, можно выразить более широкий круг со-

¹ Более ранняя версия данной статьи была опубликована в журнале *Inner Asia* выпуск 13 (2010), стр. 201–230. Электронная версия статьи на английском языке доступна по след. адресу: http://www.eth.mpg.de/cms/en/publications/working_papers/index.html_774326904.html

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

циальных связей на примере авункулата—отношений связанных с взаимными обязательствами и правами между дядей с материнской стороны и племянником (Эго). Авункулат вызывал чрезвычайно большой интерес у антропологов и долгое время являлся одним из основных предметов интереса в изучении разных форм социальной организации у многих народов. Долгое время антропология трактовала эти отношения с точки зрения эволюционистской теории как пережиток материнского рода при переходе к патриархату. В изучение этой темы в той или иной мере внесли вклад практически все «основоположники» современной зарубежной социальной антропологии, начиная с Р. Лоуи (1919), А. Радклифф-Брауна (1958), Дж. Гуди (1959), К. Леви-Стросса (1949) и других. Советские и российские этнографы также уделяли большое внимание авункулату у изучаемых народов, подробно описав эти отношения у северо-кавказских народов, алтайских тюрков, нанайцев, бурят и др. (Косвен, Золотарев, Вяткина, Дыренкова, Торланбаева и другие). Интерес к авункулату в антропологии пошел на спад после 1960-х гг., активнее начали изучаться другие аспекты родства, такие как имитация биологического родства, фиктивное родство, квазиродство и прочее. Бурное развитие репродуктивных технологий и однополых браков вновь заставило антропологов пересмотреть категории биологического и социального родства и вызвало очередной всплеск в изучении систем родства (kinship studies) в западной социальной антропологии (Carsten 1995, Heady 2003, Parkin & Stones и др.). Поэтому, несмотря на то, что современная антропология охватывает изучение гораздо более широких аспектов социальных отношений, феномен авункулата продолжает оставаться одной из «классических» и неиссякаемых тем для исследователей в силу его универсального характера и богатства проявлений практически у всех народов.

В связи с этим примечательно, что известные антропологи Морис Блох (Maurice Bloch) и Дан Спенбер (Dan Sperber) вновь обратили внимание на особенности отношений между дядей по материнской линии (mv) и племянником (zs)¹ в своей совместной статье, отметив, что «...даже сейчас этнографы время от времени бывают поражены тем, насколько эти отношения заметны и значимы в отношениях у изучаемых народов в разных частях света» (Bloch, Sperber 2006:116)². Я также не оказалась исключением и убедилась в этом во время полевой работы в местах проживания диаспорных групп бурят в Дорнодском и Хэнтэйском аймаках Монголии и муниципалитете Хулунбуир Внутренней Монголии (кНР), где есть небольшая группа шэнэхэнских бурят³. Помимо бытового и ритуального проявления авункулата, широко распространенного среди различных групп бурят, там я впервые столкнулась с упоминанием авункулатных отношений в иной трактовке, когда терми-

ны родства нагаса-зээ используются в более широком понимании, нежели биологическое кровное родство. Говоря конкретнее, они могут использоваться как метафора для того, чтобы выразить свое неоднозначное и противоречивое отношение к соседствующим доминирующим группам, каковыми являлись, например, русские в местах исхода бурят из Забайкалья и халха-монголы в местах нового расселения бурят в монгольских землях.

Прежде чем понять, какой иносказательный смысл мог быть заложен в данный тип отношений, представляется необходимым представить краткое описание того, что представляет собой авункулат у монгольских народов. В этнографии принято считать, что монгольские народы являются одними из ярких примеров приверженности идеологии патрилинейности, то есть счета генетического родства по отцовской линии. Однако изучение систем родства у разных групп монголов показывает, что параллельно существовал и матрилинейный отсчет родства (Вяткина 1946, Шаракшинова 1958, Шинкевич 1994 и др.). По наблюдениям этих авторов счет родства мог вестись от отца и братьев матери, когда число женщин превалировало над числом мужчин, когда брачное партнерство не носило постоянного характера или отец не был известен. Эти факты подтверждают тезис, сформулированный ранее Фортесом (Fortes) и Гуди (Goody), что люди повсеместно идентифици-

Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии

Бурное развитие репродуктивных технологий и однополых браков вновь заставило антропологов пересмотреть категории биологического и социального родства и вызвало очередной всплеск в изучении систем родства (kinship studies) в западной социальной антропологии

руют свое родство по обеим линиям (Fortes 1969, Goody 1959). По их мнению, конфликт заключается в том, что при декларируемой патрилинейности, когда наследство должно переходить только от отца к сыну, материнский род оказывается как бы чужим. Это отчуждение должно компенсироваться эмоциональной связью между племянниками и материнским родом, которое проявляется у разных народов в особых ритуалах, в символических дарах—откупах, во взаимном подшучивании т.д. Пожалуй, наиболее полный

¹ Аббревиатура, принятая в англоязычной антропологии для обозначения дяди с материнской стороны как MV, и ZS—для сына (и детей) сестры

² "... even today recent ethnographers are repeatedly struck by the prominence accorded to this relationship by the people they have studied in many different places..." (2006:116). Авторский перевод с английского, монгольского и бурятского языков, за исключением случаев, когда перевод сделан другим лицом с указанием имени переводчика

³ Я благодарна Институту социальной антропологии им. Макса Планка (Max Planck Institute for social anthropology, Halle, Germany) за поддержку моего исследовательского проекта с 2007 по 2010 гг. и возможность вести длительные полевые исследования в этот период

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

анализ истории изучения авункулата в этнографии и описания различных проявлений этих отношений у разных народов, начиная с записей античных авторов, содержится в работе Марка Осиповича Косвена. Ценность этой статьи заключается в том, что, несмотря на довлеющий в то время марксистский эволюционный взгляд на развитие социальных отношений, автор представил самый широкий спектр различных научных точек зрения на толкование авункулата (Косвен 1948). Также стоит отметить, что различные дискуссии об авункулате, представленные в антропологии исследованиями таких ученых как Р. Лоуи, А. Радклифф-Браун, Дж. Гуди и другие, развивались в рамках так называемой *descent theory*, которой придерживались советские и российские этнографы до недавнего времени.

Но в 1950-е годы французский антрополог Леви-Стросс стал развивать теорию брачных альянсов (*alliance theory*), в соответствии с которой представители одной родовой группы регулярно обмениваются женами с другими группами. Это могут быть родственные, соседствующие территориально группы или политические союзники. Обмен женщинами может носить постоянный (как у тунгусов по материалам Широкогорова (Shirokogoroff, 1935 [1999]) или временный характер. Таким образом, с точки зрения этой теории, «материнским дядей» может выступать любой мужчина или группа мужчин из рода или этнической группы матери. Таким «обменным союзам» сопутствует иерархия в социальных статусах, когда группа, «дающая жен», считает себя более значимой, нежели та группа, которая принимает жен, либо наоборот. Например, в военно-политическом альянсе между маньчжурами и монголами в цинский период знатные монголы брали в жены девушек из маньчжурских родов, включая императорский род Айсингиоро. В данном альянсе монголы имели зависимое положение от маньчжуров и представляли, таким образом, особую группу приближенных, которая называлась «монгольские зятья» (монг.—маньчж. *табунанг*)¹. В интерпретации этой теории, в отношении авункулата вовлекаются не столько индивиды, связанные семейными отношениями по отцовской и материнской линиям, сколько группы людей, вовлеченные в альянсные отношения с другими группами. Примечательно, что французский антрополог Дюмон, предприняв попытку сравнить подходы, предложенные обеими теориями (*descent theory* и *alliance theory*) в изучении систем родства, заметил, что обе теории трактуют авункулат как «напряженные», наполненные противоречиями и скрытыми конфликтами, связанными с обязательствами и привилегиями дяди с материнской стороны и его высоким статусом по отношению к сестринным детям (Dumont 1971).

¹ Особенности маньчжуро-монгольского военного альянса, закрепленного брачными союзами между монголами и маньчжурами, представлены в работах Сечен Жагчид (*Jagchid 1986*), Урадын Булаг (*U. Vilag 1998*), а также в огромном массиве документов и законодательстве цинского периода (1644-1911), в котором отражался зависимый статус монголов в этом союзе

АВУНКУЛАТ У МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Обширная этнографическая литература по монгольским народам оставила богатое описание особых отношений между материнским дядей и сестринными детьми. Анализ фольклора, мифологии и норм обычного права позволил сделать вывод о том, что у монгольских народов авункулат ярко выражен и очень важен в родственных связях. Данные этимологического словаря алтайских языков под редакцией Старостина (Старостин 2003) показывают, что во всех диалектах монгольского языка дядя со стороны матери называется *нагаса*, а дети сестры—зээ¹. Вся группа родственников со стороны матери называется *нагасанар*, хотя конкретная спецификация степени родства с ними обозначается терминами, заимствованными от патрилинейного родства: так *нагаса аба* (отец матери, он же и отец дяди по материнской линии) произошло от *аба* (отец), *нагаса эжи* (мать матери, она же и мама дяди по материнской линии) как производное от *эжи* (мама) и т.д. Известны достаточно подробные описания проявлений авункулата у ордосских монголов, калмыков, ойратов, тунгусо-маньчжурских народов, составленные Мостардом, Крадером (Krader 1963), Шрамом (Schram 1954), Широкогоровым (Shirokogoroff 1935) и др. Луис Шрам, например, отметил, что авторитет *нагаса* у цинхайских монголов был столь велик, что *нагаса* образно называли «хозяином зээ», и только *нагаса* имел право наказывать своих племянников—зээ. Поэтому у монголов *нагаса* иногда назывался «*нагаса диди*», где термин *диди* означал поколение, стоявшее выше поколения родителей—это поколение бабушек и дедушек и других предков. Этим как бы подчеркивалось статусное превосходство *нагаса*. Нормы обычного права монголов «Их Цааз» (в переводе С. Дылыкова 1981), составленные в 1640 году, также регулировали конфликтные отношения между *нагаса* и зээ и степень имущественной ответственности *нагаса* перед племянником. Например, *нагаса* не должен платить по долгам племянника третьим лицам (статья 194); или, если зээ украдет у *нагаса* что-либо, *нагаса* не должен наказывать племянника, но племянник зээ, в свою очередь, был обязан возместить урон *нагаса* и т.д. С другой стороны, *нагаса* должен был помогать и содержать своих племянников, если последние попадали в бедственное положение, как это было принято в обычном праве ойратов (Рязановский 1921)². Все эти разнообразные описания проявлений авункулата у разных групп монголов свидетельствуют о том, что монгольские традиции действительно требовали почтительного отношения к *нагаса*, что племянник зээ должен был оказывать почет *нагаса* и уважать его собственность, что, однако, не освобождало *нагаса* от ответственности (в том числе и материальной) за судьбу своих зээ.

¹ Составители Этимологического словаря (Старостин 2003) также считают, что, например, термин *нагаса* был заимствован в ряд тюркских и маньчжуротунгусских языков из монгольского языка

² В переводе К. Ф. Голстунского, эти нормы сформулированы следующим образом: «[Чей-либо] сын не должен иметь долговых счетов с родственниками по матери, если племянник что-либо украдет у родных по матери, то штрафу не подвергается, а только обязан платежом... Если племянник по женской линии, отправляясь к родным по матери, попросит у них что-либо, а родные по матери, имея возможность, не исполнят его просьбы, ... то, ...если племянник захватит у родных по матери необходимый ему скот, в вину и штраф это не ставится» (цит. по Косвен 1948:28).

Авункулат у бурят также хорошо описан на основе богатого фольклорного материала, собранного у различных территориальных групп и родов этнографами советского и российского периодов. Наблюдения Хангалова (1903), Петри (1924), Вяткиной (1946), Балдаева (1959), Басаевой (1984), Галдановой (1986) и других свидетельствуют, что традиции требовали, чтобы наряду с предками по мужской линии также полагалось знать девять поколений предков по материнской линии (*юһэн нагаса*). А во всех ритуалах жизненного цикла (сватовство, свадьба, *милан*¹ и похороны) родственникам со стороны матери (*нагасанар*) отводилась особая почетная роль. Несмотря на то, что порядок наследования скота и имущества был преимущественно от отца к сыну / сыновьям, матриликальные браки с приходом зятя в дом родителей невесты случались, когда у невесты не было братьев и к ней переходили права наследования имущества и скота родителей.

Пословицы хоринских бурят, записанные мной среди диаспорных групп и на родине их предков в селах Агинского округа Забайкальского края в последние годы, содержат своего рода нравоведения и моральные нормы, как зээ следует почитать *нагаса* и как должен *нагаса* относиться к своему зээ.² Я сгруппировала их по нескольким категориям, снабдив некоторыми комментариями. Например, если *нагаса* приезжал в гости к зээ, племянник должен был посадить его на самое почетное место (*Нагасын һуури дээгүүр*—место *нагаса* почетно); делить лучшую еду с дядей (*Нагасынгаа дэргэдэ дала мулжэжэ болохогүй*—рядом с *нагаса* не должно есть баранью

**Племянники зачастую рассматривали
нагаса как родственника, который был
просто обязан им помогать, иначе это
воспринималось как обида, несправедливость и
непристойное поведение для нагаса, которого
в этом случае общество должно порицать**

лопатку); прислушиваться к мнению *нагаса* (*Нагасын үгэ хундэ-тэй*—слова *нагаса* весомы). Отдельная группа моральных предписаний оговаривала участие племянника *zs* в похоронах *mv*: как представитель другого рода (или «кости») племянник не должен был прикасаться к телу (умершего) *нагаса* (*Нагасынга яһанда гар хурэхэ үгы*) и не участвовать в его переодевании; это была прямая обязанность детей *нагаса* провести всю церемонию захоронения (*Нагасынгаа худөөлүүлгэдэ хүүр ошохо үгы*—не ездить на кладбище

хоронить *нагаса*). Разные поэтические формы приветствия *магталы* вызывают *нагаса* к щедрости и милости по отношению к детям сестры (*алтан хайратай нагаса, зээнэртэй бэлэгэй далай*—золотой милостивый *нагаса* словно океан подарков для зээ), желают ему здравствовать (*ами наһанда жаргалтай ябыт, айя хайрата нагаса—будьте счастливы и благополучны в этой жизни, драгоценный и милостивый нагаса*) и т.д. По моему мнению, обращение к милости и доброте *нагаса*, прославление его рода и наделение его магической силой (*Нагасын одон ехэ*—звезда *нагаса* сильна) относится не столько к нему лично, сколько к защитникам *онгонам* рода матери, род которой представлял *нагаса* (*Нагасын тэнгэри ундэр, нагасын наран дулан*—покровительство и власть *нагаса* безмерны, а солнце *нагаса* согревает). Таким образом, племянник как бы пытался удвоить пантеон своих защитников, добавив к *онгонам* и *сахюсанам* отцовского рода еще и защитников материнского рода (*Нагасын тэнгэри, туһалыт!*—небесные силы *нагаса*, помогите!). Поэтому прогневить *нагаса* значило прогневить защитников всего материнского рода и подвергнуть себя двойным напастям, неминуемой каре (*Нагасада гар хурөө һаа, һалга болохо*—коль на *нагаса* руку поднял, то пусть отсохнет рука) и даже проклятию (*нагасын харал хүндэ*—проклятие *нагаса* особо тяжко). То, что люди считаются с этими представлениями и верят в особое влияние *нагаса* на судьбу племянников, я убедилась на собственном опыте на своих отношениях со старшим братом моей матери¹.

Нормы обычного права хоринских бурят (Обычное право хоринских бурят 1992), как и вышеупомянутые нормы обычного права монголов (Их Цааз), также декларировали ответственность *нагаса* за детей незамужней сестры: *нагаса* должен был усыновить ребенка или найти ему / ей приемных родителей, в случае если новый муж сестры отказывался брать ребенка в свою семью. Так что племянники зачастую рассматривали *нагаса* как родственника, который был просто обязан им помогать, иначе это воспринималось как обида, несправедливость и непристойное поведение для *нагаса*, которого в этом случае общество должно порицать (*Нагаса зээнэрээ гомодхоохо ёһо үгы*—*нагаса* не должен обижать детей сестры).

Несмотря на то, что в работах ряда этнографов советского периода авункулат в целом оценивался как «пережиток прошлого» (например, Вяткина 1946: 142), современные семейно-брачные отношения у бурят, в частности, свидетельствуют, что проявления авункулата очень сильны, и родственники со стороны матери зачастую становятся единственными родственниками для своих зээ. Реалии современной жизни складываются таким образом, что семейно-брачные отношения претерпевают изменения. В России, особенно в Сибири и на Дальнем Востоке, высокая смертность мужчин в репродуктивном возрасте и растущее число разводов

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ *Милан*—ритуал, проводимый в момент исполнения ребенку одного года. Этот ритуал символизирует символический переход новорожденного в мир людей из младенческого «богоподобного» состояния

² Стоит объяснить, что большую часть этих пословиц я прочитала в рукописной брошюре, которую мать невесты написала сама от руки и собиралась подарить новобрачным в день их свадьбы в бурятском селе Дашбалбар в Дорнод аймаке Монголии. Увидев, что у меня есть переносной компьютер, хозяйка семьи, в которой я остановилась, попросила меня перепечатать ее брошюру, чтобы потом она могла подарить ее и другим младшим детям по вступлении их в брак. В ней наряду с разными житейскими советами был раздел благопожеланий, пословиц и поговорок о хорошем обращении со старшими, с детьми, а также целый раздел о проявлении уважения к родственникам со стороны матери

¹ В школьные годы, будучи на летних каникулах у родителей своей мамы в Агинске, я сильно вывихнула ногу и провела остаток летних каникул, страдая от боли. Какое же было мое удивление, когда моя мама объяснила мне «причинно-следственные связи» этого происшествия с моим недавним конфликтом с ее старшим братом. Будучи строптивым подростком, я не сдержалась и вступила в конфликт со своим *нагаса*, который придя к своим родителям в сильном подпитии, поставил в доме все вверх дном и заставил страдать стариков. «Проклятие *нагаса* настигло тебя (*нагасын харал хүрөө!*)»—заклчила мама

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

оставляют многих матерей одинокими, усиливая роль родственников матери в воспитании ее детей. В гражданских браках дети зачастую носят фамилию отца матери, а экономическая независимость женщин и связанные с этим процессы эмансипации подрывают патрилинейные устои. В этих изменяющихся условиях было бы интересно пересмотреть роль авункулата в современном бурятском обществе.

АВУНКУЛАТ КАК МЕТАФОРА СОЦИАЛЬНОГО РОДСТВА И НЕРАВНОПРАВИА

В предыдущей части я попыталась показать, что авункулат у монголов и бурят, в частности, был и остается распространенным явлением и что *нагаса* мог выступать и как родственник, дарующий блага и защиту, и как человек, облеченный правом наказывать и проклясть непослушного племянника. При этом приведенный этнографический материал больше соответствует представлениям об авункулате, характерным для подходов, предлагаемых в рамках *descent theory*. В этой части своей статьи, используя материалы моих полевых исследований, я представлю иную трактовку авункулата и постараюсь обосновать, почему именно у эмигрировавших групп бурят авункулат мог использоваться также и как метафора социального родства и неравенства. Стоит оговорить, что приведенные выдержки из диалогов и реплик, на которые я ссылаюсь, были буквально «подслушаны» мной вживую в разговорах других людей и не представляют материала, основанного на формальном интервью с информантами.

Но сначала я кратко остановлюсь на причинах массовой миграции бурят из Забайкалья в начале XX века, трагедии их исхода из родных мест, истории разорванных семей и тяжелой участи гонимых мигрантов на чужбине. Данная тема стала относительно новой в исследованиях бурятоведов начиная с 2000-х годов. Работы российских¹ и иностранных² исследователей, публикации особо ценных архивных документов на старо-монгольском языке среди причин «исхода» называют широкий рост недовольства среди бурят колониальной политикой российских властей в Сибири, отъем пастбищных земель в пользу безземельных крестьян, переселенных в результате столыпинских реформ из центральной полосы России. В первой волне эмигрантов оказались те группы, которые пострадали от жестоких погромов новых соседей в этнической «чересполосице» (Нацагдорж 2010). Позже новый революционный порядок, гражданская война и социальные преобразования обратили в массовое бегство из Забайкалья большие группы людей, которых советская власть причисляла к кругу «классовых врагов и

¹ См. публикации Д. Нимаева (2007), Д. Бороновой (2007), О. Ринчиновой (2007), С. Балданова (2005), С. Намсараевой (2010; 2012) и многих других

² Например, А. Hürelbaatar (2000), I. Shimamura (2004), R Empson (2011). Но наиболее активны в изучении бурят Монголии сами монгольские ученые, как правило, бурятского происхождения. См. публикации Оюнтунгалак (2004), Цэрэн (2004), Рэгзэндорж (2003) и др.

контрреволюционеров»: владельцев сколь-нибудь значимого поголовья скота, священнослужителей, лам, казаков из числа бурятского нерегулярного войска, участников «отрядов самообороны» под руководством казака Дугара Тапхаева, защищавших свои улусы от грабежа и мародерства и белых, и красных отрядов. Массовый исход бурят сопровождался человеческими трагедиями и потерями, боль от которых до сих пор несут в себе разорванные семьи по обе стороны границ. «Уход» в пределы знакомых монгольских земель был временным, как им казалось, и все надеялись вернуться на родину и поэтому расселялись вблизи границ на относительно свободных землях, образуя поселения из смешанных родовых и территориальных групп бурят, к которым позже прибывали те, кто оказался на чужбине «без роду и племени». Но новый революционный порядок вскоре восторжествовал и в Монголии, поэтому бурятские мигранты вновь оказались преследуемыми советской властью. Их объявили «панмонголистами», «японскими шпионами», «пособниками контрреволюционеров и т.д. нквд через монгольские органы безопасности проводило массовые репрессии бурят. Отслеживались родственные связи между теми, кто остался на родине и теми, кто ушел за границу. Драма бурятских эмигрантов на чужбине заключалась в том, что покинув родину, они все еще продолжали быть объектом преследования советской власти, будь то в Монголии или во Внутренней Монголии, после разгрома квантунской армии в Маньчжурии и прихода к власти китайских коммунистов.

ПРИМЕР 1:

«Русский нагаса», когда буряты ставят себя в позицию племянников—зээ. Жаргал¹—хороший приятель нашего дальнего родственника, с которым мы гостили в бурятских селах в Монголии, как-то на досуге рассказывал занятные истории из своего детства в Шэнэхэне², где жила его семья:

...Это было в 30-е годы. Однажды утром мы, наши родители и дети, за-втракали. Вдруг мы услышали гул тяжелых самолетов, это были советские бомбардировщики, они пролетали над нами, чтобы бомбить позиции японской квантунской армии близ Хайлара. Наш отец вдруг произнес: «Вот и наши родственнички (по линии матери) прибыли (эжымнай түрэл ерваа!). В момент, когда бомбы стали падать поблизости от нашего села, отец грустно пошутил: «А вот и подарочки от наших нагасанар (нагасынгаа бэлэг буваа!)».

Жаргал рассказывал этот эпизод из своего детства в виде шуточного рассказа. Его собеседник тоже рассмеялся, но они не стали обсуждать детали рассказанного. Очевидно, что отец Жаргала не мог в данной реплике упоминать лично своих *нагасанар*, тем более что

Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии

¹ Исходя из этических соображений, имена информантов заменены псевдонимами

² Шэнэхэн—название местности в Хулунбуцре (КНР), где компактно проживает небольшая (около 6 тыс. человек) группа бурят. Она состоит из представителей родов практически из всех районов этнической Бурятии, хотя большую часть составляют представители хори-бурятских родов из Агинских и Борзинских приграничных степей

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
ээн»?

семья принадлежала роду *бодонгууд* и была родом из местности Алханай в Агинских краях. Жаргал также отрицал, что кто-то из его предков по мужской линии мог быть женат на русской женщине, но и это утверждение трудно проверить, так как запись их родовой генеалогии (*угай бэшэг*) прослеживает только патрилинейные связи. Единственно возможное объяснение можно дать, исходя из теории брачного альянса, когда соседствующая территориальная этническая группа, в данном случае русские, могли выступать как породненные соседи. Поэтому я ставлю два вопроса. Были ли основания, чтобы использовать термин *авункулата нагаса* по отношению к русским? И какие еще термины родства, кроме *авункулата*, буряты использовали по отношению к соседним этносам? Или же это просто частная, ничего не значащая реплика одного мигранта, о которой не стоит особо задумываться?

Современная антропология утверждает, что родство это не только факт биологического происхождения, а скорее процесс возникновения некой общности. Теперь это не только биологически обусловлено (зачатие, рождение), но и социально предопределено через совместное проживание под одной крышей и совместную трапезу, как это выражается идиоматическим выражением «делить кров и еду», по утверждению Дж. Карстен (Carsten 1995). Поэтому совместное проживание бурят и русских на одной территории в соседних деревнях в течение почти двух веков сформировало различные типы «социального» родства. Заметим, что исторический материал свидетельствует о том, что в отношениях с российским государством и русским царем буряты также использовали и другие термины родства в качестве метафор. Их можно подразделить на два типа:

1. Родство между родителями и детьми через обращения «мать» и «отец». Это самые распространенные метафоры символического родства (например, «он как отец родной» или «она добра как мать» и т.д.), которые символизируют внутрисемейную иерархию, ответственность и заботу родителей о детях.
2. Родство между *сиблингами*, братьями и сестрами, идея которого часто используется в качестве метафоры (например, «он мне стал как брат родной» и т.д.). Эти отношения одновременно могут символизировать и равенство (например, «мы все равны, как братья и сестры»), и субординацию между старшими и младшими *сиблингами*.

Пожалуй, лучше всего начать с известных исторических примеров, когда буряты, приняв российское подданство, признали русского царя в качестве своего «*богдо ээн*» по той же модели

властных отношений, как другие монгольские роды признали маньчжурского императора своим «*ээн ханом*», где *ээн*—обращение к главе дома, хозяину и отцу семейства. Подданные часто обращались к своим правителям словно к «отцу или родителю». Российский историк Трепавлов в своей работе «*Белый царь: образ монарха и представления о подданстве у народов России в XV–XVIII вв.*» (2007) широко использует фольклорный материал сибирских народов и народов Средней Азии периода ранней колонизации, где через обращение «царь-батюшка» подданные надеялись обрести милостивого правителя и защитника. В системе нового родства подданные апеллировали к своему правителю как к отцу / матери, а себя ставили в зависимое положение в качестве «детей». Трепавлов использует обширный исторический материал из истории вступления бурятских родов в российское подданство, когда главы родов *тайши*, сохранив управление над своими родами, свой переход в российское подданство закрепляли договорными отношениями, как это было в практике перехода монгольских родов в подданство к маньчжурскому императору в тот период.

Современная антропология утверждает,
что родство это не только факт
биологического происхождения, а скорее
процесс возникновения некой общности. Теперь
это не только биологически обусловлено
(зачатие, рождение), но и социально
предопределено через совместное проживание
под одной крышей и совместную трапезу,
как это выражается идиоматическим
выражением «делить кров и еду»

К главам хоринских родов, как главам крупных консолидированных родов, кочующим на обширных территориях, применялась иная политика непрямого колониального управления. Тайши обладали достаточно сильными «переговорными позициями» при принятии решения о вступлении в русское подданство в обмен на обещания получить во владение обширные пастбища и самостоятельность в управлении своими родами и территориями. В обязанности новых подданных, вступивших в договорные отношения с русским царем, входила служба в иррегулярном сибирском войске, оплата подати, охрана границ и т.д. За это бурятские *тайши* получали титулы, награды, денежное довольствие, доступ бурятских

Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

детей к имперскому светскому образованию. Первые земельные стычки и конфликты с русской администрацией они старались разрешить согласно правилам «кочевой аристократии» (по выражению Sneath, 2007), когда делегация родовитых хори-бурят во главе с Туракиным направилась в 1702 г. в Санкт-Петербург для переговоров с самым родовитым главой новых соседей, то есть русским царем. В то время это был император Петр I. Вера в то, что подписанный царем защитный императорский эдикт сохранит бурятские кочевья от новых посягательств, воодушевляла, и хоринцы по этому случаю сочинили много песен, восхваляющих русского царя как могучего и сильного союзника. Михаил Тулохонов, автор сборника бурятских исторических песен (1973), приводит следующие примеры обращений: «Святой и милостивый, крепко держащий слово», или «Прозванный белым царем, реинкарнация богини матери Белой Тары, наш святой господин (*Саган хан нэрэтэй Саган Дари эхэин хубилган. Манай эзэн богдо ло*). Наверное, это был пик наивысшего доверия к институтам колониальной власти и признание легитимности царского правления, выраженное через привычные образы милостивых буддийских божеств, и вера в то, что и впредь соблюдение взаимных договорных обязательств между русским царем и бурятскими подданными избавит последних от притеснений местной колониальной администрации. Таким образом, употребление терминов родства «отец» и «мать» в качестве метафоры действительно имело место, и буряты его использовали по отношению к русскому царю. Это относится к тому периоду, когда бурятами признавалась легитимность политического союза с новым могущественным правителем, предполагающая одновременно и обязательства нового правителя заботиться о своих подданных, как о своих детях.

Следующая группа терминов—термины родства между *сиблингами*—также широко использовалась в качестве метафоры родства. Их использование относится, по-моему, к несколько позднему периоду—периоду становления экономических и культурных контактов бурят с русскими. В хрониках Вандана Юмсунова (Юмсунов 1875) очень подробно описывается, как происходил обмен технологиями и способами хозяйствования между русскими и бурятами: как заготавливать сено, строить деревянные дома и т.д. В работах Болонева (1992), Хамфри (Humphrey 1998), Бураевой (2000) хорошо описаны другие факты экономического и культурного обмена, широкие заимствования между местным и пришлым населением. Например, русские перенимали технологии обработки кож и различных молочных изделий. Более того, складывались также *нукерские* отношения (или *аньда*)—практика символического братания, когда бурятская семья могла назвать своего сына в честь русского *нукера*. Например, в устных рассказах одного из старей-

ших представителей первого поколения бурятских мигрантов в Дашбалбаре (Монголии) упоминается, что в детстве его родители отправили своего сына жить в дом своих русских *нукеров* на несколько лет в соседнее село, чтобы сын научился у них плотницкому делу и обжигать кирпичи (Ринчинова 2007). Были нередки случаи, когда сыновей называли в честь своих русских *нукеров*. Например, в краеведческой литературе по истории колхозов в бурятских сомонах Дашбалбар, Эринцав и Дадал встречаются русские имена, искаженные в соответствии с бурятской фонетикой, «Михула» от «Михаил», «Болоди» от «Володя», «Нихлэ» от «Николай», особенно у представителей первого поколения мигрантов (Рэгэндорж 2003, Махабарада 2005, Гантогтох 2005 и др.). Учитывая, что хори-буряты—буддисты по вероисповеданию, вряд ли это были имена, данные при крещении. Скорее всего, это были имена тех, кого родители называли в честь своих знакомых из русских сел еще до исхода с родины.

Подобного рода символическое «братство» существовало среди бурятских и русских казаков как братьев по оружию. Армия также выступает как строго иерархичное сообщество подобно родовой и семейной структуре. Известно, что около 15% всего населения Забайкалья было причислено к казачеству (Rupen 1964: 10), в состав которого входили бурятские и хамниганские казаки. Военный журналист и краевед Тимур Ламбаев в своей статье приводит примеры строевых бурятских песен, в которых есть такие строки: «на века побратались с русскими» (Ламбаев 2005). В случае с отцом Жаргала, который произнес те ироничные слова о русских *нагасанар*, то он был родом из ононских казаков и в составе Нерчинского полка под руководством атамана Семенова участвовал в военных действиях в период Первой мировой войны, дойдя, по словам его сына, до Австро-Венгрии, вернувшись без ран (*шарха үгы*), украшенный георгиевскими крестами. Близость к атаману Семенову также могла стать причиной ухода отца Жаргала в Хайлар, где в период гражданской войны в Сибири базировались войска атамана Семенова¹.

Как следует из приведенных выше примеров, ряд терминов родства действительно употреблялся бурятами в качестве метафор для выражения разных форм социального родства с русскими. Осознание этого родства было основано и на фактах биологического родства и возникновения «гуранского» населения от смешанных браков, на опыте хозяйственных и соседских отношений, совместной службе в имперской армии, ожидании проявлений патернализма со стороны российского царя и государства, признании божественного родства через объявление русских царей буддийским духовенством эманациями буддийской богини Тары и т.д. По-моему, использование данных терминов родства, таких как отец, мать,

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Кстати, в своих автобиографических воспоминаниях атаман Григорий Семенов, который был родом из ононской казачьей станицы Курунжа, согласно местным поверьям, от смешанного брака, много раз упоминает о своих подчиненных—бурятских казаках (Семенов 2002)

брат, в качестве метафор отражало некую идеализированную бесконфликтную модель взаимоотношений с новыми соседями.

Но позже, с усилением имперской колонизации, наступлением следующего периода, который исследователи называют как этап «внутренней колонизации» (internal colonialism), ситуация изменилась критическим образом¹. В рамках колониальной политики с бурятами стали обращаться не как с участниками «аристократического» договора, как это представляли себе хоринские тайши, а как с колонизируемыми «иностранцами». В период конца XIX–начала XX вв. в результате «внутреннего колониализма» в Забайкалье сложилась критическая ситуация: политика массового переселения безземельных крестьян из центральной России привела к переделу и захвату пастбищных земель, к вытеснению бурят с плодородных земель и их вынужденным миграциям. Бурятские хроники Тобоева и Юмсунова подробно описывают сложившуюся ситуацию и критически оценивают неспособность тайшей защитить интересы своих родов от действий колониальных властей. Вновь прибывшие крестьяне, в отличие от русских старожилов-сибиряков в нескольких поколениях, были людьми иной ментальности, людьми иного типа хозяйствования, которым власти попустительствовали захват и погромы бурятских улусов (Нацагдорж 2010). Чересполосица порождает этнические конфликты и вражду между кочевыми и оседлыми соседями. Память о насилии тех времен породила самые нелицеприятные этнические стереотипы по отношению друг к другу, отголоски которых живы до сих пор. То есть квази-родственник и

Наказание и проклятие рассерженного нагаса продолжало преследовать эмигрантов и на чужбине: как бы далеко они ни бежали, русский нагаса продолжал посылать проклятия и наказывать своего непокорного зээ

добрый сосед вдруг стал недругом. Государство и царь перестали соблюдать давний порядок договорных отношений, отец перестал быть отцом, брат пошел на брата, наступили хаос, бесправие и смута. Видя прямую угрозу физического истребления, национальные и религиозные лидеры думали о спасении народа. В контексте модели отношений «колонизатор-колонизируемый» конфликт мог вылиться в восстание и сопротивление, но в контексте кочевой монгольской культуры разрешение конфликта могло произойти через

откочевку, как когда-то часть монгольских родов откочевала от войн и смут периода подчинения монгольских земель маньчжурами. Гражданская война в Забайкалье усугубила ситуацию, и массовый исход бурят в Монголию означал, что они прерывают альянсные отношения с русскими. Но ведь большинство бурят оставалось на своей родине и продолжало вести отношения с соседями. Как ушедшее меньшинство должно было осмыслить эту ситуацию? Как передать отчуждение от квази-родственника? Наиболее удобный способ для этого был перевести его в категорию «чужого» рода, то есть перевести в группу родственников со стороны матери (*эжын турэл*)—*нагасанар*. Русский *нагаса* стал жестоким и опасным, лишив своих зээ поддержки и защиты, отбирая землю, уничтожая родственников и даже лишив зээ самой родины. Как говорят старики в бурятских *сомонах* Монголии, «лишившись родины, [мы] все потеряли» (*нютага алдаад, бүхийгөө алдабди*). Среди бурят Монголии, более других этнических групп подвергшихся сталинским репрессиям, возникло аллегоричное сравнение, что глава русского/советского государства как «голодный» владыка ада (*Эрлик хаан*) насылал страдания и гибель. Эти представления в стихотворной форме передал современный монгольский поэт бурятского происхождения Нэргүй:

...И только Владыка Ада Эрлик хан в маршальском костюме, держа трубку в руке, смотрел сверху на страдания бурят (монг. ...*Махир гаан-стай сахалт бакш маршалин омсгэлтэй Эрлин хаан*).¹

Наказание и проклятие рассерженного *нагаса* продолжало преследовать эмигрантов и на чужбине: как бы далеко они ни бежали, русский *нагаса* продолжал посылать проклятия и наказывать своего непокорного зээ, и, казалось, что боги отвернулись от беглецов, наслав репрессии и смерти.

В работе этнографа / антрополога нередко приходится сталкиваться с человеческими эмоциями и скрытой болью, не только когда речь идет о личных индивидуальных трагедиях, но и на уровне групповой рефлексии и памяти о трагедиях прошлого. Люди нередко формулируют свои образы и ощущения неожиданным образом. Антропологи уже отметили, что в мировосприятии бурят очень сильна модель родственных связей, и для них характерно осмысление социальных отношений через аналогии с родственными/земляческими отношениями (Humphrey 1998, Галданова 2000). Поэтому, видимо, отец Жаргала из всех моделей родственных связей нашел отношения *авункулата* удобными для передачи сложных и противоречивых отношений с доминирующей соседской этнической группой, которая долгое время была территориально близкой и играла роль могущественного политического союзника.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Это стихотворение прочитала на сцене местного Дома культуры школьница в сомоне Дадал в июле 2007 года во время празднования летнего праздника Наадам. Полное название стихотворения «Наадам в год, когда арестовали всех мужчин» (монг. *Барианы жилин наадам*). Стихотворение описывает год массовых репрессий, когда все мужчины были арестованы, и что в сомоне на долгие годы не стало мужчин, чтобы собирать и праздновать Наадам: *состязаться в стрельбе, силе и конных скачках. Так «...хориагинские женщины потеряли своих сыновей, а ононские невесты не извели мужской ласки и остались одиноки и бездетны»*

¹ Тут нужно оговорить, что явление «внутреннего колониализма» характерно как для морских, так и для континентальных держав, к числу которых относится и Россия. Если брать определение Баррера (Mario Barreira 1979) и Роберта Алена (Allen 1970), то «внутренний колониализм» представляет собой следующий этап колонизации после закрепления территориального присоединения, когда создается крайне неравноправная ситуация (институционального, правового и экономического характера), когда устанавливается тотальное господство одной группы над другой по классовому, этническому, или расовому признаку

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

Чтобы сделать эту дискуссию шире, чем просто бурятский феномен, я обращаюсь к современному монгольскому материалу, тому, как халха-монголы выражают свое понимание политического и социального неравенства через термины родства. В социалистический период в союзе социалистических стран Монголия выступала как реципиент «братской» помощи. Русских из Советского Союза зачастую в официальном дискурсе называли не только как *ах* (старший брат), но и как *нагасанар*. Как-то один монгольский журналист в беседе упомянул с самоиронией: «Когда надо было “умаслить” (монг. *самсарх*) русских, мы могли назвать их *нагасанар*». Благо брак монгольского премьера Цэдэмбала с Анастасией Филатовой, репродуцированный во многих случаях в брачных связях представителей монгольской партийной элиты и деятелей культуры с русскими женщинами, опять восстановил модель брачных альянсов, когда «зависимая» сторона становилась зятем «доминирующего» партнера, и русские как бы стали в роли *нагасанар*. Российский журналист Шинкарев подробно описал жизнь Анастасии Филатовой и ее роль в советско-монгольских отношениях того периода, приведя много небезынтесных деталей из ее биографии (Шинкарев 2004). «Шар» (блондинка), как монголы прозвали ее, очень старалась для своей новой семьи, и советское руководство по ее просьбе дополнительно ассигновало строительство многих объектов культурного строительства. Подарки от щедрого *нагаса* в виде Дворца бракосочетаний, лагеря Найрамдал, Дворца пионеров и юных техников представлены как результат личного обаяния Анастасии Филатовой и ее способности очаровывать советских лидеров во время их визитов в Монголию. Дело дошло до того, что один из советских высокопоставленных функционеров сказал ей: «Ты, Настя, слишком дорого обходишься Советскому народу» (цит. по Шинкарев 2004)¹.

Суммируя эти примеры, можно сделать вывод, что отношения *авункулата* в этих двух случаях были использованы, чтобы выразить некий конфликт и социальное неравенство в межэтнических отношениях. Через метафору отношений *нагаса-зээ* буряты, поставив себя в роли *зээ*, показали свою виктимизацию в роли преследуемых и изгнанных с чужбины; в другом случае, через роли *нагаса-зээ* монголы также выразили свое зависимое положение и некое подобострастное отношение, которое они должны были продемонстрировать русским под давлением своей политической и экономической зависимости от Советского Союза.

ПРИМЕР 2:

«Монгольский зээ», когда буряты ставят себя в позицию *нагасанар*. В данном разделе я представлю другой пример вариативного использования *авункулатных* отношений *нагаса-зээ*, когда бурят-

ская диаспора позиционирует себя в качестве *нагаса* по отношению к доминирующей этнической группе в «стране приема», то есть к самой большой этнической группе Монголии—халха-монголам.

Пока мы гостили в сомоне Дадал Хэнтэйского аймака, хозяин дома, в котором мы остановились, пригласил нас съездить посмотреть легендарные места, связанные с детством Темучжина (будущего Чингисхана): стоянку его отца Есугея, три озерца Делюн Болдог, родник, из которого, якобы, пил будущий основатель монгольской государственности. Пока лошадь медленно плелась, а повозка подпрыгивала на ухабах, я любовалась живописной местностью, а хозяин дома Гомбо и мой спутник, пожилой родственник хозяина из Улан-Батора, вели неторопливую беседу о разных вещах, но больше о семейных проблемах. Дело в том, что три дочери Гомбо учились в Улан-Баторе, и Гомбо был обеспокоен тем, что там они едва ли смогут найти себе бурятских женихов, а скорее всего, выйдут замуж за халха-монголов, как зачастую это случается у бурятских студенток, оказавшихся вдали от семьи и родного сомона в годы учебы в столичных вузах. Гомбо беспокоился, как бы не допустить этого и как ему пережить такое, если это случится. На это его пожилой родственник, всю жизнь проживший в Улан-Баторе среди халха-монголов, ответил: «Да ничего страшного (*аюлгуй*), ведь мы, буряты, для них дважды *нагасанар* (*хоер дахин нагасанар*)». Они оба начали смеяться, словно это была удачная шутка, и разговор тут же перешел на другие темы.

Как я поняла подоплеку этой шутки, пожилой гость имел в виду два известных «альясных» брака между монголами и бурятами. Прежде всего, он обращался к хорошо известной монгольской легенде о происхождении Чингисхана, зафиксированной в «Сокровенном сказании»: мать Чингисхана Оэлун-учжин была родом из Ольхонутского племени из местности Баргуджин Тукум, в районе долины Баргузин, где проживают сейчас буряты. Поэтому буряты являются *нагасанар* для монголов с давних времен. Второй пример, который пожилой гость, возможно, имел в виду, это то, что мать действующего на тот момент президента Монголии Намбарийн Энхбаяра была родом из этого села Дадал из семьи бурятских эмигрантов из Забайкальского села Бада недалеко от Читы. В глазах монгольских избирателей Намбарийн Энхбаяр был истинным монголом, так как его отец был халха-монгол, а мама была родом из сомона Дадал, официально признанного родиной и «колыбелью» Чингисхана. Но для бурят-мигрантов в Монголии президент Монголии Намбарийн Энхбаяр был всего лишь их *зээ*. Бурятское происхождение его матери и трагичная миграционная история прибытия ее семьи из Забайкалья через Внутреннюю Монголию и Шэнэхэн умалчивалась до недавнего времени и была известна лишь узкому кругу лиц (Чимитдоржиев 2007).

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Интернет версия мемуаров Анастасии Филатовой, записанной Шинкаревым со следующего ресурса: <http://www.izvestia/articles/article92904>. Дата обращения: 19 августа 2010 г.

Кто такие
«русский нагаса»
и «монгольский
зээ»?

¹ Опасения Гомбо были небеспочвенны: в прошлом году жена Гомбо сообщила, что одна из дочерей вышла замуж за менеджера корейского супермаркета и сейчас растит сына в Сеуле в семье мужа; вторая дочь вышла замуж за однокурсника халха-монгола, а третья дочь еще не замужем. Статистика собранная мной, показывает картину сильной ассимиляции бурят в Монголии

² См. публикации Каплонского (Kaplonski 2004), и Урадын Булага (Bulag 1998), в которых обсуждается разные понятия монгольской идентичности и халха-монгольского национализма

Утверждение, что «мы, буряты, являемся дважды *нагасанар*», в данном контексте можно воспринять как подчеркивание несомненности и почетности этого факта. Но, с другой стороны, почему Гомбо так беспокоила перспектива иметь в зятях халха-монгола, была ли это определенная неприязнь и память о тех унижениях и дискриминации, которым подвергались первые поколения бурятских мигрантов в Монголии со стороны этнического большинства? Или это была семейная память о расстрелянном отце в период репрессий в Монголии? Или это было просто сожаление, что его будущие внуки (*зээнэр*), скорее всего, будут принадлежать не к бурятской «кости», а к другой этнической группе?¹ Тем не менее, декларируя себя в качестве *нагасанар* для монголов, буряты через этот термин родства как бы взывали к памяти о знаменитом роднении, к нормам семейной иерархии, в соответствии с которой племянник *зээ* должен оказывать почтение *нагаса*. С другой стороны, в шутке пожилого родственника можно почувствовать и некий сарказм по поводу того, что бурятские мигранты, оказавшись в гостях у своего монгольского *зээ*, как раз оказались нежданными гостями, которым *зээ* так и не оказал должного приема. Упоминание этих двух знаменитых альянсных союзов, когда бурятские женщины дали рождение двум национальным лидерам монголов (один—в прошлом, а другой—в настоящем), также могло быть способом напомнить монгольским *зээ* о выгоде заключения альянсных союзов с бурятами в качестве «дарителей жен».

Представляется, что налицо смешение различных представлений об авункулате и по нормам патрилинейной иерархии, и по нормам альянсных браков, которые искусно обыгрываются в метафоричном использовании отношений *нагаса-зээ* в приведенных случаях. Авункулат в альянсном понимании указывал на противоречивые и напряженные отношения между монголами и бурятами² как уже отчужденными друг от друга этносами. Эти двусмысленные отношения уже обыгрывались в хрониках селенгинских бурят, написанных Юмдылык Ломбоцыреновым в XIX веке. Когда сегменты монгольских родов *хорчин*, *абага*, *урянхай* и *халха-монголов* после пребывания в российском подданстве более двадцати лет решили вернуться назад, их сородичи уже с трудом пустили их назад, так как пастбища уже были перераспределены, а границы кочевий очерчены и закреплены цинскими властями. Пастбищ не хватало не только для «оторвавшихся» родов, но и для своих прямых потомков. Можно было остаться на короткий срок лишь в качестве гостя, но, не найдя постоянного пристанища в своих «породных землях», эти роды через десять лет вновь перешли российскую границу и, вступив окончательно в русское подданство в 1720 году, примкнули к селенгинским бурятским родам (Ломбоцыренов 1868). Другая хроника селенгинских бурят «История

образования Подгорного рода» повествует о попытке вернуться в монгольские земли в виде персонифицированной истории основателя своего рода (Гемпилон 1832–1833). Некто по имени Муухай решил вернуться в Монголию, чтобы навестить младшего брата своего отца Ильдена, который был назначен *дзасаком* (правителем хошуна) в Тушэтухановском аймаке. Сцена встречи дяди и племянника описана Гемпилоном следующим образом:

Дядя: — Жив ли твой грешный отец Андахай?
Племянник: — Нет.
Дядя: — Куда он ушел?
Племянник: — Ушел к бурхану (*умер*)
Дядя: — Ай, неотесанный бурят, куда же ты направился, перешагнув границу?
Племянник: — Мне говорили, что мой отец отсюда по происхождению, потому я и прибыл сюда. Могу ли я остаться здесь?
Дядя: — Нет.

/ Гемпилон 1832–1833 [1996]: 66 /

Тем не менее, брат отца разрешил племяннику остаться погостить, но ненадолго. Сын старшего брата был встречен как самый дорогой гость. Его дядя, бабушка и сыновья дяди одарили его богатыми подарками и пожелали Муухай стать богатым и знаменитым на новой родине. Этот эпизод из хроники примечателен тем, что попытка вернуться на родину через законное патрилинейное право (сын старшего брата правящего *дзасака*) не удалась, так как это стало бы угрозой для права наследования титула *дзасака* для сыновей самого Ильдена. Отцовский род (*яһан*) был уже разделен на два рода (род Андахая и род Ильдена) и не мог быть вновь воссоединен. Был даже специальный бурятский обычай *яһа хахалха* (разделить кость), чтобы исключить возможность дальнейших притязаний на пастбища со стороны откочевавшего рода на основании родства по патрилинейной линии. К. Вяткина, описывая этот ритуал, отмечает, что представители разделяющихся родов должны были расколоть котел для еды на две части со словами «Как эти куски не могут стать единым целым, так и разделенная кость никогда не станет целой» (Вяткина 1946: 138). Хамфри (1979) приводит другие примеры того, что если принадлежность к единому предку по патрилинейной линии считалась неубедительной, то могли быть предприняты попытки обосновать родство и по другим линиям: родство по материнской линии, мифическое родство через шаманских первопредков, дух которых стал хозяином той местности (*газарай эзэн*), куда намеревался вернуться отчужденный род и т.д.

Исследователь кочевых народов Африки Г. Шлее, изучающий различные стратегии создания альянсов среди кочевых племен

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

¹ ПМА, информант Долгор,
село Узон Агинского округа,
июль 2008 г.

² ПМА, информант Манлай,
село Судунтуй Агинского
округа, июнь 2009 г.

Восточной Африки, считает, что притязания на родство и на территорию оставались лишь притязаниями и не обязательно означали, что это было основанием для признания прав пришлого рода (Schlee 2004). Поэтому, видимо, в монгольском варианте это означало, что попытки ушедших на север монгольских родов вернуться назад не удалась, так как на их родине уже не было свободных пастбищ не только для родных, но тем более для чужих. Но родные могли остаться на какое-то время в качестве гостей, чтобы, не злоупотребляя гостеприимством, вновь уйти. Например, агинские буряты, жившие недалеко от монгольской границы, зачастую задерживались на летних пастбищах на монгольской стороне в случаях засухи, эпидемий и прочих причин. Как вспоминает одна из старейших жительниц села Тогчин, «монголы на той стороне пограничного перехода Ульхун хорошо знали нас, когда мы перебирались туда раз в несколько лет на летние пастбища. Они приветствовали нас словами «Знаменосцы Чингисхана прибыли!» (*Чингисэй тугчин ерваа!*), потому что мы, хамниганы рода тогчин, ведем родословную от знаменосцев Чингисхана»¹. Другая жительница села Судунтуй, столетняя Манлай, семья которой была родом из приграничной Борзи, вспоминает, что когда их семья задерживалась на монгольских пастбищах более чем на два года, «...монголы просто привязывали нашу юрту к двум лошадям и тащили ее как стог сена (*бухал шэрэхэ*), пока наша юрта не опрокинется, а вся утварь не рассыплется»². Этим действием монгольские хозяева давали знать, что гости загостились и им пора возвращаться назад на свои земли. Поэтому для загостившихся родственников

**Высокая степень интеграции бурят в
современное монгольское общество, их вклад
в развитие монгольской государственности,
современное демократическое движение,
культуру, науку может также
восприниматься как желание гостей
отплатить гостям за предоставленный кров**

не было иного выбора, как вновь отправиться назад на территории, в которых устанавливалось русское правление, и примкнуть к кочевавшим там другим монгольским и бурятским родам, которые ничего не имели против пришельцев: пастбищ и ресурсов хватало на всех. Таким образом, разные стратегии «включения» и «отторжения» пришлых, если использовать термины, предложенные Гюнтером Шлее (strategies of inclusion and exclusion), которых

придерживались кочевники в зависимости от ситуации, диктовали разную продолжительность времени для ассимиляции и интеграции мигрантов. Некоторые группы могли быть тут же включены в состав альянсов в качестве «младших» родов, а некоторые и по прошествии сотен лет после прибытия на чужую территорию считались чужаками—их не допускали к ресурсам доминирующей группы. В частности, когда буряты после бегства из Сибири оказались в Монголии, они ожидали, что монголы как представители родственной группы примут беглецов, как в свое время бурятские роды приняли монгольские семьи, благо миф об общих корнях и матрилинейном родстве с Чингисханом давал на это основания, но монголы в этом случае придерживались стратегии «отторжения» и дискриминации пришельцев, если видели, что гости задержались и начинали претендовать на местные ресурсы. Гостеприимность к бурятским гостям обернулась враждебностью, когда монголы увидели, что гости были изгнаны из России и им фактически некуда возвращаться. Так загостившийся гость становится врагом, как в латинском изречении «*hospis hostis*», и объектом дискриминации. Буряты отчетливо понимали эту ситуацию, поэтому они стали иначе называть себя «мигрантами» (*ерүүл зон*), теми, кто прибыл тайком, прячась (*нюсаар ерүүл зон*). Положение между гостем и врагом порождало напряженные отношения с доминирующей этнической группой, возникло множество скрытых и открытых конфликтов, вызванных разным толкованием обоюдных родственных обязанностей, долга и т.д. С одной стороны, буряты как те, кто воспользовался гостеприимством монголов, были благодарны им за приют, но с другой стороны, напоминание о родственной связи должно было ограничить жестокое обращение рассерженных хозяев с «бедными родственниками».

Буряты в качестве ответной реакции на политику «отторжения» старались быстро ассимилироваться, изменить свой диалект на халхаский, тщательно скрывали свое происхождение, научились разговаривать друг с другом в чужом окружении полунамеками и полшутками, понятными только им. Тем не менее, высокая степень интеграции бурят в современное монгольское общество, их вклад в развитие монгольской государственности, современное демократическое движение, культуру, науку может также восприниматься как желание гостей отплатить хозяевам за предоставленный кров. Такая мысль отчетливо прозвучала в книге «Судьбы бурят, боровшихся за новую Монголию» («*Шинэ монголын тулөө тэмтцэж явсан буриадууд тэдгэрийн хувь заяа*»), написанной монгольским историком Дугаржабын Дамдинжаб, уроженцем Дадал сомона: буряты заплатили достаточно большую цену жизнями тысяч за право жить в Монголии. Эта двусмысленность позиции бурят в Монголии сохраняется и до сегодняшнего дня: они остают-

Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии

Кто такие
«русский нагаса»
и «монгольский
зээ»?

ся и своими, и чужими одновременно, что выражено в категориях родства в роли родственников с материнской стороны. В этом контексте шутка (или напоминание) о «двойном» родстве с монголами может отражать все еще сохраняющуюся уязвимость положения бурят в монгольском обществе, несмотря на то, что число смешанных браков в третьем и четвертом поколениях мигрантов с доминирующей этнической группой все растет и растет.

То, что я услышала в разговорах моих спутников,—внутренний дискурс, который обычно не озвучивается во «внебурятском» кругу в присутствии людей из иного этнического окружения. В этом также выражается существующая напряженность и противоречие между внутренней рефлексией—тем, о чем люди говорят внутри своего круга, и внешним репрезентативным имиджем бурят в Монголии.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Вариативное использование авункулата (отношений *нагаса-зээ*) в вышеупомянутых случаях в очередной раз подтверждает чрезвычайную важность категорий родства в социальных связях. Оно говорит о том, что мировосприятие бурят часто проявляется через родственные категории. К тому же эти примеры из жизни бурятской диаспоры показывают, что ранее сделанный антропологами вывод, о том, что «в эгоцентричной топологии буряты определяют свое изначальное положение в социальных связях преимущественно с помощью патрилинейной терминологии»¹, может быть значительно расширен и дополнен. Эти примеры уникальны тем, что в качестве метафор выступают не только патрилинейные термины родства (такие как отец, брат), но и термины матрилинейного родства (дядя со стороны матери, дети сестры).

**Из всех категорий родства именно
авункулат оказался наполненным
двусмысленным содержанием (от
благословения до проклятия)**

Эти примеры также показали, что функциональная напряженность, существующая между патрилинейным и матрилинейным принципами счета родства, была обыграна и экстраполирована на более широкий круг социальных связей, чтобы показать напряжение и неравенство в отношениях групп людей в альянсном союзе

с соседствующими доминирующими этническими группами как в стране исхода, так и в принимающем обществе. Из всех категорий родства именно авункулат оказался наполненным двусмысленным содержанием (от благословения до проклятия), поэтому диаспора вариативно использовала эту двусмысленность, чтобы показать сложность своего положения как гонимых, беглецов и мигрантов. Мне представляется, что данный опыт бурятской диаспоры открывает новые стороны в понимании особенностей родства у бурят в целом. Он также демонстрирует, что термины родства, помимо выражения биологических связей (и метафор общественной гармонии по примеру внутрисемейной гармонии как между родителями и детьми, так и сиблингами) имеют более широкое использование для выражения социального неравноправия и антагонизмов.

Эти случаи показывают, что жизнь в диаспоре, на чужбине обостряет и драматизирует мировосприятие, и поэтому язык родства используются с более широкой смысловой нагрузкой. Можно критически огнестись к моим тезисам, тем более что эти два-три случая явно недостаточны для того, чтобы делать более широкие обобщения и говорить о распространенности использования авункулата в качестве метафоры и у других народов. На одном из семинаров, который организовывал журнал «*Tartaria Magna*»¹ в марте этого года в Улан-Удэ, после обсуждения данной темы ко мне подошли несколько коллег, которые значительно дополнили мои сведения не только о бытовых и ритуальных проявлениях авункулата у разных территориальных групп бурят², но и рассказали о других случаях метафоричного использования авункулата³. Так что возможно, что количество накопленного материала в дальнейшем позволит не только предполагать, но и утверждать о существовании практики использования авункулата в качестве метафоры у ряда народов. ☀

Мир своих и
чужих: родовые
структуры и
брачные стратегии
в прошлом и
настоящем
народов Евразии

¹ Этот вывод был ранее сформулирован К. Хамфри (1983) и много раз процитирован в работах ее учеников из кембриджской школы социальной антропологии, которых она воодушевила и подвигла на изучение бурятского общества

¹ Благодаря организаторов публичных лекций *Tartaria Magna* Н. Цыремпилова и П. Варнавского, которые любезно пригласили меня выступить с лекцией по данной тематике

² Был интересный пример о конфликтном проявлении авункулата в смешанной бурятско-русской семье, когда различное понимание авункулатных обязанностей привело к конфликту бурятского племянника и русской жены его дяди по материнской линии

³ Например, в Еравнинском районе в случае, если сын оказался в тюрьме, то родные иносказательно говорят, что «он ушел к нагаса» (*нагасада ошоо*)

Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?

- БАЛДАЕВ 1959—Балдаев, С. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959.
- БАЛДАНОВ 2005—Балданов С.Ж. Бурятское зарубежье: иллюзии и реальность // Локальные особенности бурятской этнической общины Внутренней Монголии Китайской Народной Республики. Материалы 1-ой научной экспедиции НГИ 2004. Улан-Удэ: Издательство Бурятского Госуниверситета, 2005. С. 4–11.
- БАСАЕВА 1984—Басаева К. Семья и семейный быт // П. Хаптаева (ред.). Современный быт и этнокультурные процессы в Бурятии. Новосибирск: Наука. С. 61–131.
- БОЛОНЕВ 1992—Болонев Ф.Ф. Семейские. Улан-Удэ, 1992.
- БОРОНОВА 2007—Боронова Д. Бурятское зарубежье: описание и анализ // Диаспоры в современном мире. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. С. 21–29.
- БУРАЕВА 2000—Буреаева, О. Хозяйственные и этнокультурные связи русских, бурят и эвенков в XVII–середине XIX вв. Улан-Удэ: БНЦ, 2000.
- ВЯТКИНА 1946—Вяткина К. В. Пережитки материнского рода у бурят-монголов // Советская этнография 1946, № 1. С. 137–144.
- ГАЛДАНОВА 1986—Галданова Г.Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск 1986. С. 131–1.
- ГАНТОГТОХ 2005—Г. Гантогтох. Дашбалбар Дашбалбарайхин [Дашбалбар и люда Дашбалбара]. Улаанабаатар, 2005.
- ДАМДИНЖАВ 2006—Д. Дамдинжав. Шинэ монголын түлөө тэмцэжявсан буриядууд тедгеегийн хувь заяа [Судьбы бурят, боровшихся за новую Монголию]. Улаанабаатар, 2006.
- ДЫЛЫКОВ 1981—Дылыков С. Их Цааз: Памятник монгольского феодального права XVII века. Пер., введ. и коммент. С. Д. Дылыкова. Москва: Наука, 1981. Интернет ресурс: www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Ojrat_ulozenie_1640/frameset.htm Дата обращения: 10 августа 2010 г.
- ДЫРЕНКОВА 1937—Дыренкова Н.П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков. // Советская этнография, 1937, № 4, С. 30–45.
- ЗОЛОТАРЕВ 1964—Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. Москва, 1964.
- КОСВЕН 1948—Косвен М.О. Авункулат // Советская этнография 1948, № 1. С. 3–46.
- ЛАМБАЕВ 2005—Ламбаев, Т. Как появились бурятские казаки. Интернет ресурс: <http://www.predistoria.org/index.php?name=news&file=print&op=PrintPage&sid=48> Дата доступа: 15 июля 2009
- МАХАБАРАДА 2000—Д. Махабарада. Дорнод аймгийн Dornod aimgiin Чулунохорт сумм, Эрентцав нютгийн товч тух. [История [нашей] родины Эрентцав [что] в сомоне Чулунохорт Дорнодского аймака].
- НАМСАРАЕВА 2010—Namsaraeva, Sayana. The Metaphorical Use of Avuncular Terminology in Buriad Diaspora Relationships with Homeland and Host Society [Как бурятская диаспоры использует авункулата в качестве метафоры чтобы выразить разрыв с родиной и жизнь в стране «приема»] // Inner Asia, выпуск 13 (2010), С. 201–230.
- НАМСАРАЕВА 2012—Namsaraeva, Sayana. Homeland across the Border: Ritual and Memory in the Buriad Diaspora Notion of Home [Родина через границу: ритуал и память о родине бурятской диаспоры] In: Frontier Encounters: Knowledge and Practice at the Russian, Chinese and Mongolian Border. Cambridge: Open Book Publishers. С. 137–163.

- НАЦАГДОРЖ 2010—Б. Нацагдорж. Причины миграций бурят в Монголию (на примере ацинских сонголов). Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2010. С. 132–146.
- НИМАЕВ 2007—Нимаев, Д. Бурятские диаспоры // Диаспоры в современном мире. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. С. 9–20.
- ОБЫЧНОЕ ПРАВО ХОРИНСКИХ БУРЯТ 1992—Р. Пубаев, Н. Ким. Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности. Москва: Наука, 1992.
- ОЮНТУНГАЛАГ 2004—А. Оюнтунгалаг. Монгол улсын буриядууд [Буряты Монголии]. Улаанбаатар, 2004.
- ПЕТРИ 1924—Петри В. Брачные нормы у северных бурят. Иркутск, 1924.
- РИНЧИНОВА 2007—Ринчинова О. Исход бурят в Монголию глазами наших современников // Диаспоры в современном мире. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. С. 90–97.
- РЭГЗЭНДОРЖ 2003—Р. Рэгзэндорж. Хэнтий аймгийн Дадал сумын түүхын товч [Краткая история Дадал сомона Хэнтэйского аймака]. Улаанбаатар.
- РЯЗАНОВСКИЙ 1921—Рязановский В.А. Обычное право монгольских племен. Вестник Азии. Харбин. 1924. С. 51–52.
- СЕМЕНОВ Г.М. О себе: Воспоминания, мысли и выводы. М.: АСТ, 2002.
- СТАРОСТИН 2003—С. Старостин, А. Дыбо & О. Мудрак. An Etymological dictionary of the Altaic languages. Vol. 1–3. Leiden, 2003. Онлайн версия словаря: http://starling.rinet.ru/cgi-bin/etymology.cgi?single=1&basename=/data/alt/monget&text_number=1814&root=config Дата обращения: 17 августа 2010 г.
- ТОБОВЕВ 1863—Тобоев, Т. Прошлая история хоринских и агинских бурят. Перевод Н. Поппе // Бурятские летописи. Улан-Удэ: БИОН, 1995. С. 5–30.
- ТРЕПАВЛОВ 2007—Трепавлов В. «Белый Царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв. Москва: Восточная литература.
- ХАНГАЛОВ 1903 [1958–60]—Хангалов М.Н. Собрание сочинений в трех томах. Том. 1. Улан-Удэ: 1958.
- ЦЕРЕН 2004—Ц. Церен. Буриядуудын дурвэлт, тэднийг хэлмэгдуулсэн тухай асуудлууд. Улаанбаатар, 2004.
- ШАРАКШИНОВА 1958—Шаракшинова Н.О. К вопросу о пережитках матриархата в героическом эпосе бурят // Филология и история монгольских народов. М., 1958, № 1. С. 190–195.
- ШИНКАРЕВ 2004—Шинкарев Л. Как рязанская красавица Настя Филиппова командовала Монголией. Интернет ресурс: <http://www.izvestia/articles/article92904>. Дата обращения 06 октября 2010 г.
- ЮМСУНОВ 1875 [1995]—Юмсунов, В. История происхождения одиннадцати хоринских родов. Перевод Н. Поппе // Бурятские летописи. Улан-Удэ: БИОН, 1995. С. 36–95.

На европейских языках:

- ALLEN 1970—Allen, Robert. Black Awakening in Capitalist America. Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor. 1970.

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

БИБЛИОГРАФИЯ

*Кто такие
«русский
нагаса» и
«монгольский
зээ»?*

- BARRERA, MARIO. 1979. Race and Class in the South-West. London: University of Notre Dame Press.
- BLOCH, M. & D. SPERBER. 2002 [2006]. Kinship and evolved psychological dispositions: the mother's brother controversy reconsidered. In D.R. Olson & M. Cole (eds.) Technology, Literacy, and the Evolution of Society: 115–40. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum Associates.
- BULAG 1998—U. Bulag. Nationalism and Hybridity in Mongolia. Oxford: Clarendon press.
- DUMONT 1971—Dumont, L. 1971 [2006]. Introduction to two theories of social anthropology: descent groups and marriage alliance. R. Parkin (ed. and trans.). New York: Berghahn Books.
- EMPSON 2011—Empson, Rebecca M. 2011. Harnessing Fortune: Personhood, Memory, and Place in Mongolia. The British Academy: Oxford University Press.
- GOODY 1959—Goody, J. The mother's brother and the sister's son in West Africa. Journal of the Royal Anthropological Institute 89(1) 1959: 61–88.
- HUMPHREY 1979—Humphrey, C. The Uses of Genealogy: A Historical Study of the Nomadic and Sedentarised Buryats, In Pastoral production and society: 235–60. Cambridge University press and Maison des Sciences de l'Homme. 1979.
- HUMPHREY 1983—Humphrey, C. Karl Marx collective: Economy, Society and religion in a Siberian collective Farm. Cambridge University press: Cambridge. 1983.
- HUMPHREY 1998—Humphrey, C. Marx went away—but Karl stayed behind. Ann Arbor (MI): University of Michigan press. 1998.
- HÚRELBAATAR, A. 2000. An Introduction to the History and Religion of the Buriad Mongols of Shenehen in China. Inner Asia 2(1): 73–116.
- JAGCHID, S. 1986. Mongolian Manchu Inter-marriage in the Ch'ing period. Zentralasiatische Studien des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der universität Bonn 19: 68–87. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- KAPLONSKI 2004—Kaplonski, C. Truth, History and Politics in Mongolia. The Memory of heroes. London: RoutledgeCurzon.
- KRADER 1963 [1997]—Krader, L. Social Organization of Mongol- Turkic Pastoral nomads. Indiana University publications, Uralic and Altaic Series 20. The Hague: Mouton. 1997.
- LÉVI-STRAUSS 1949 [1969]—Lévi-Strauss, Claude. The Elementary Structures of Kinship. (Ed. R. Needham, transl. J.H. Bell, J.R. von Sturmer & R. Needham.) Boston (MA): Beacon Press. 1969.
- LÉVI-STRAUSS 1963 [2004]—Lévi-Strauss, Claude. Structural analysis in linguistics and in anthropology. In Parkin & Stone (eds.) Kinship and family. Oxford: Blackwell, 2004: 145–57.
- LEACH, E. 1958 [2004]. Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category 'Tabu'. In Parkin & Stone (eds.) Kinship and family. Oxford: Blackwell, 2004: 158–75.
- NEEDHAM, R. 1983. Structure and sentiments: A test case in social anthropology. Chicago (IL): University of Chicago Press.
- RADCLIFFE-BROWN 1958 [2008]—Radcliffe-Brown A.R. Social structure. In P.A. Erickson & L.D. Murphy (eds.), Readings for a History of Anthropological Theory (2nd edition): 165–70. Toronto: University of Toronto Press. 2008.

- SCHLEE 2004—Schlee, G. Taking sides and constructing identities: reflections on conflict theory. Journal of the Royal Anthropological Institute 10(1): 135–56.
- SCHRAM 1954—Schram, L. M.J. The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier. Part I. Their origin, History and Social organization. Philadelphia (PA): American Philosophical Society. 1954.
- SHIMAMURA—Shimamura, I. 2004. The Movement for Reconstructing Identity through Shamanism: A Case Study of the Aga- Buryats in post- socialist Mongolia. Inner Asia 6: 197–214.
- SHIROKOGOROFF 1935 [1999]—Shirokogoroff, S. Psychomental complex of the Tungus. Berlin: Schletzer. 1999.
- SNEATH 2007—Sneath, D. The Headless State. New York: Columbia University press. 2007.

*Мир своих и
чужих: родовые
структуры
и брачные
стратегии в
прошлом и
настоящем
народов Евразии*





Баир Нанзатов,
Марина Содномпилова

КАРАКОЛЬСКИЕ САРТ-КАЛМАКИ

ПОЛЕВЫЕ
ОЧЕРКИ



Бектур-аджы Мансуров —
хранитель монгольских
традиций (хара-батыр,
с. Челпек, 2011). Фото
любезно предоставлено
Баиром Нанзатовым



KARAKOL SART-KALMAKS (EXPEDITION ESSEYS)

Sart-Kalmaks are a small people of Oirat origin, now living in the Kyrgyz Republic. This Mongolian ethnic group rarely been studied by anthropologists. This study is based on the authors' field materials, collected in 2011 and represents the most current trends in the development of the ethnic groups at this time. Life of Sart-Kalmaks in modern Kyrgyzstan is not so easy: political, economic and social instability that characterizes the current situation in Kyrgyzstan promotes the growth of tension in international relations and title people of the country is trying to lay the blame for many problems in Kyrgyzstan to ethnic minorities, among which are Sart-Kalmaks. Under these conditions, ethnic identity of the nation updates and strengthens, establishes connection with the Mongolian community—the Kalmyks of Russia, Oirats of China

[†] Исследование проведено при поддержке гранта РГНФ № 10-01-00495а

КАРАКОЛЬСКИЕ САРТ-КАЛМАКИ (ПОЛЕВЫЕ ОЧЕРКИ)

Баир
Нанзатов,
Марина
Содномпилова

Институт
монголоведения,
буддологии и
тибетологии
СО РАН,
Улан-Удэ

Сарт-калмаки являются небольшой группой ойратского происхождения, проживающей ныне в республике Кыргызстан, которая сохраняет свою ойратскую и больше—монгольскую идентичность. Жизнь сарт-калмаков в современном Кыргызстане складывается непросто: политическая, экономическая и социальная нестабильность, характеризующая современную ситуацию в Кыргызстане, способствует росту напряжения и в межнациональных отношениях: титульный народ страны пытается возложить вину за многочисленные проблемы в Кыргызстане на этнические меньшинства, в числе которых находятся и сарт-калмаки. В этих условиях актуализируется и укрепляется этническая идентичность этого маленького народа, устанавливаются связи с монгольской общностью—калмыками России, ойратами КНР. Сарт-калмаки редко становились объектом исследования антропологов. Их изучением в XX в. занимались советские ученые А.В. Бурдуков (1928 г.), Н.Л. Жуковская (1969 г.). В этой связи представленное исследование освещает наиболее актуальные тенденции в развитии данной этнической группы в настоящее время. Данное исследование основывается на полевых материалах, собранных в 2011 г.

ЧИСЛЕННОСТЬ

Официально в Кыргызстане по данным последней переписи сарт-калмаков числилось около восьми тысяч. Однако, по данным информантов, сарт-калмаки не вошли в перечень народов Кыргыз-

стана и лишь по требованию самого сарт-калмацкого населения были выделены в отдельный народ. Численность же их была определена примерно по численности администраций (поселений) Челпека и Бёрю-Баша.

В настоящее время, значительное число (от двух третей до трех четвертей) сарт-калмаков в документах записаны как кыргызы, и последняя перепись, очевидно, также даст неточный результат. По мнению самих сарт-калмаков, их численность в настоящее время составляет от двенадцати до двадцати тысяч человек.

ЭТНОНИМ

У ойратов Кыргызстана в настоящее время бытует несколько эндоэтнонимов и экзоэтнонимов. Наиболее часто встречаемым самоназванием являются калмак, сарткалмак и ойрат. Старики помнят еще один вариант этнонима—хотун-халмг. Согласно Н.Л. Жуковской, этноним «сарт-калмак» закрепляется за ойратской группой, самоназванием которой было «кара-калмаки», в конце XIX в.¹ С.Н. Абашин отмечает, что группа «калмык» появляется в этнографической номенклатуре Ферганской долины в 1909 г. Относительно сарт-калмаков С.Н. Абашин сообщает, что большую часть калмыков, оставшихся после присоединения к киргизам и узбекам, перевели в категорию «сарт-калмыков» в результате проведенного в 1924 г. национально-государственного размежевания в Средней Азии [Абашин, 2004. с. 83].

Соседние народы в лице кыргызов, уйгуров, дунган, русских используют в основном один термин—калмак/калмык. Вообще, слово калмак/калмык обозначает ойратов в большинстве тюркских языков, носители которых сталкивались с ойратами, в частности, в кыргызском, казахском, узбекском и других языках. Различая калмаков иссык-кульских и волжских, калмаки оперируют понятиями «сарт-калмак» и «кара-калмак». У калмыков существуют понятия «хотон-халимаг» и «хара-халимаг», где хара-халимаг—европейские калмыки. В Калмыкии, помимо этнонима сарт-калмак, существует термин харголын халимаг².

ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ

Сарт-калмаки Кыргызстана являются представителями ойратского племени олёт/өөлд. В настоящее время среди сарт-калмаков существуют следующие этнические подразделения, по-калмыцки—ясун, по кыргызски—уруу: байын-бахы (баян-баха), хар-батор, шонкур, солто, жедигер, монкуш, худан (ходон), керем, сарыпал-

¹ После установления русско-китайской границы на основании Петербургского договора 1881 г., калмаки остались на территории России и в 1884 г. прикочевали в места их нынешнего обитания между реками Каракол и Ырдык [...] Тогда же за ними закрепилось название сарт-калмаки, под которыми они известны в русских документах, в то время как сами себя они продолжали именовать кара-калмаками» [Жуковская, 1975, с. 157]

² От названия реки Хара-гол, в долине которой расселены сарт-калмаки (в настоящее время река известна как Каракол)

ды (сарыбалды), каракоз, куйкун уулу (кюйкююнун), орбондик (орвондик), жарын орку, чаган, моол-мамед (монголмамед), жыл-мамед, чимид (чумот), бежиншарып (бейжиншарып), чирик (чирик), монголдор, таван-Талха, таван-Хар¹.

¹ Информация собрана в населенных пунктах Челпек, Бурма-суу, Таш-кыя, Бёрю-баш, 2011

РАССЕЛЕНИЕ

Сарт-калмаки Кыргызстана в сельской местности компактно расселены в четырех селах Челпек, Бурма-Суу, Таш-Кыя и Бёрю-Баш в Аксуйском районе Иссык-Кульской области. Первые три села образуют одну административную единицу Челпек. Село Бёрю-Баш вместе с небольшим селом Черик образуют Бёрю-Башскую административную единицу. Эти села находятся в непосредственной близости к областному центру—городу Каракол. Челпек и Таш-Кыя сливаются с Караколом на юго-западе и юге, Бёрю-Баш на северо-западе. Сельскохозяйственные угодья Челпека и Бёрю-Баша соединяются к западу от города Каракол.



Расселение
каракольских
сарт-калмаков

Помимо Аксуйского района, калмаки расселены и в других районах и областях Кыргызстана. В Иссык-Кульской области ойратским по этническому составу являются еще три села—Черик, Кереге-Таш и Сарыкамьш.

Сарт-калмаки, по представлениям соседей-кыргызов, занимают лучшие места в Иссык-Кульской области. Из чего складываются образ благоприятных территорий, занимаемых калмаками? С экономической точки зрения, сарт-калмакские села занимают стратегически выгодное положение—они расположены практически в черте областного центра—г. Каракола, окружая его с севера на юг по западной окраине. Самое большое сарт-калмакское административное объединение Челпек, где проживает около семи тысяч человек, более 95 % которых составляют сарт-калмаки, практически сливается с южной окраиной города. В 2011 г. жителям Челпека было дополнительно выделено 400 участков для жилищной застройки, которые сомкнули поселение с городским районом «Смородина», в настоящее время населенное практически только сарт-калмаками из Челпека.

Близость к городу способствует быстрой реализации любой сельхозпродукции: мяса, овощей. Многие сарт-калмаки сами работают на рынке, продавая сельхозпродукцию со своих полей. Близость к городу решает проблему трудоустройства для жителей близлежащих сел—в городе насчитывается десять вузов и филиалов учебных заведений, больница, школы, торговые центры. Постоянную связь сарт-калмакских сел с городом поддерживает ряд городских маршрутов.

Села Челпек, Бурма-суу, Таш-Кыя занимают более благоприятное хозяйственно-экономическое положение по сравнению с селом Бёрю-Баш. Слившись в единое поселение, эти села прилегают к пологим предгорным холмам гор Каракол и Арпатеқтыр, на которых расположены сенокосные угодья сарт-калмакских сел¹.

¹ Во многих кыргызских селах сенокосные угодья за отсутствием земли располагаются на полях. Необходимость содержания скота и обеспечение его кормами отнимает у людей возможность засеивать поля культурными растениями

**Именно хорошие земли, отданные
калмакам, стали главным доводом
в провокационных высказываниях
кыргызских активистов-националистов**

Сквозь поселение протекает отведенный от горной реки Каракол (Хара-гол) арык Бурма-суу, обеспечивая находящиеся в частной собственности поля и сады водой. По сравнению с этими селами, другое сарт-калмакское село Бёрю-Баш, расположенное севернее г. Каракола, испытывает проблемы в обеспечении водой.

Более благоприятным расположением сарт-калмакских сел кыргызы считают даже несмотря на то, что сарт-калмаки получили в частную собственность меньше всех земельных угодий на душу на-

селения—от 20 до 35 соток на человека. Обычно на одну семью из 5–6 человек приходится как правило 1–1,5 га пахотной земли. В кыргызских селах семья может обрабатывать до 4 га земли.

Именно хорошие земли, отданные калмакам, стали главным доводом в провокационных высказываниях кыргызских активистов-националистов, пытавшихся на волне межнациональных столкновений между кыргызами и узбеками в период революции 2011 г. дестабилизировать политическую обстановку и в Иссык-Кульской области, направив агрессию кыргызского большинства области против представителей национальных меньшинств, в частности, сарт-калмаков, а также уйгуров, дунган и др.

ХОЗЯЙСТВО

Сарт-калмаки в Иссык-Кульской области считаются лучшими садоводами и огородниками. Свои познания в растениеводстве, как считают сами сарт-калмаки, они унаследовали из опыта ранних и длительных контактов с русским населением. На приусадебных участках разбиты сады, где растут яблони, груши, персики, урюк, ягодные культуры (смородина, малина, виноград, клубника). В огородах зреют помидоры, перцы, кабачки, фасоль, горох. Если, по наблюдениям А.В. Бурдукова, в 20-х годах XX в. садоводство и огородничество было уделом бедных семейств (богатые семьи занимались главным образом скотоводством)¹, то сегодня основной доход домохозяйствам приносит исключительно земледелие. Доход от продажи фруктов и ягод составляет значительную часть семейного бюджета. Оптовые цены на яблоки составляют примерно 10–15 сомов за один килограмм, стоимость ягоды значительно выше—за килограмм смородины получают 40 сомов.

¹ [Бурдуков, 1935]

Поля в местных хозяйствах предназначены для производства разных культур: зерновых, картофеля, капусты, кукурузы, чеснока, которые также идут на продажу. Картофель продается в среднем по 15 сомов за килограмм. Наиболее прибыльным является выращивание чеснока, однако сложность выращивания этой культуры ограничивает число его производителей. В целом лишь небольшая доля сельхозпродукции удовлетворяет потребности семьи. Доходы, получаемые с продажи сельхозпродукции в личном хозяйстве, как правило, значительно превышают доходы, получаемые в бюджетной сфере деятельности, поэтому многие сельчане, даже получив образование, не спешат искать работу по специальности. Так, например, до революции 2010 г. заработная плата учителя в средней школе составляла 2000 сомов в месяц, а годовой доход от личного хозяйства мог составлять 700 000 сомов и более. Лишь в 2011 г. заработная плата бюджетников увеличилась, например, до 4000-

5000 сомов у преподавателей начальной школы, до 10 000–12 000 сомов у работников среднего медперсонала.

Основным потребителем разнообразной сельхозпродукции, выращиваемой в Иссык-Кульской области Кыргызстана, были приграничные районы Казахстана. До вступления в таможенный союз России, Белоруссии и Казахстана основной поток товаров из Иссык-Кульской области направлялся в Казахстан через пограничный пункт на севере Кыргызстана Кеген. В работе этого пограничного пункта были заинтересованы как кыргызская, так и казахская стороны: «Что делать, нам нужно было продавать, а им покупать». Товар в Казахстан вывозился и кыргызами, и казахами. События 2010 г. привели к закрытию Кегена. Пограничный пункт прекратил работу по инициативе Казахстана, который еще и укрепил границу, установив по всему периметру границы проволочное ограждение. Как сообщает один из сарт-калмацких информантов,

тогда как раз сезон продажи картофеля был, и наши кыргызы понесли большие убытки из-за того, что граница закрылась. К тому же нам надо было готовиться к посевной, солярка нужна была, а получаем мы солярку из Казахстана¹;

когда у них была засуха и голод, кыргызы помогали казахам, встречали по-человечески, а как у нас возникли трудности, так они сразу от нас отгородились².

В настоящее время данный пункт не функционирует, и товаропоток направляется через Бишкек, что создает серьезные неудобства и для покупателей, и для потребителей.

Немалую долю в сарт-калмацких селах составляют двухэтажные дома с дворами, обнесенными кирпичными, каменными ограждениями, палисадниками. Дома и дворы сарт-калмаков «говорят» о достатке семей, о высокой работоспособности и трудолюбии хозяев. Этот стереотип поддерживается и соседями сарт-калмаков—кыргызами. Они считают сарт-калмаков очень зажиточными, но по праву—в силу их трудолюбия, и оправдывают лень и неумение вести эффективно хозяйство, свойственные кыргызам, отсутствием у последних опыта тесного общения с русскими.

Сарт-калмаки готовят особый хлеб *калмак нан* (тандырный хлеб), любимый всеми, который пользуется особым спросом на рынках г. Каракол. Кыргызы такой хлеб печь не умеют. Этот хлеб, замешанный на сметане и масле, выпекается в специальных печах— тандырах, выложенных из кирпича. Для некоторых семей выпечка и продажа калмацкого хлеба стала бизнесом. Они держат во дворе несколько тандыров, в которых можно выпекать до 50 изделий за один раз.

В этнической самоидентификации сарт-калмаков религии отводится важная роль. Сарт-калмаки считают себя истинными мусульманами, предки которых стали исповедовать ислам еще до того, как с исламом познакомилась кыргызы. В качестве одного из доказательств того, что сарт-калмаки—ранние носители исламской культуры, приводится мечеть, расположенная в селе Челпек, которая является наиболее древней в Иссык-Кульской области. Она была построена, по утверждению местных жителей, в 1889 г.

Сарт-калмаки безоговорочно соотносят себя с исламом и не допускают возможности перехода в иную веру. И дело даже не в том, что обращение к иной вере представляется нереальным в исламском окружении в Кыргызстане. Современные сарт-калмаки Кыргызстана склонны поддерживать отношения с калмыками России, что выражается в поддержании культурных контактов, переезде кыргызских сарт-калмаков в Калмыкию, обучении сарт-калмацких детей в школах и вузах Республики Калмыкия. Как известно, российские калмыки являются последователями буддизма, а жизнь в среде близкородственного народа и знакомство с буддизмом могли бы способствовать возникновению интереса у сарт-калмаков к иной религии. Однако ни один респондент-мужчина, связанный какими-либо отношениями с Калмыкией в прошлом или настоящем (получивший образование, длительное время работавший в Калмыкии, либо живущий там и сейчас), не захотел отказаться от ислама и принять другую веру¹, но вместе

**Сарт-калмаки безоговорочно соотносят
себя с исламом и не допускают
возможности перехода в иную веру**

с тем и не настаивал на принятии ислама супругой или детьми. При этом у респондентов буддизм, в отличие от православия, не вызывает негативных чувств. Неприятие иной веры, скорее всего, обусловлено опасением утраты собственной своеобразной культуры, ее традиций, образа жизни, существенным компонентом которой является религия, и возможно, чуждостью буддизма, с которым не были знакомы ближайшие предки сарт-калмаков. Современные сарт-калмаки Кыргызстана осознают, что происхождение их народа связано с древней землей—Восточным Туркестаном, где ислам распространился еще в XIV–XV в. среди предков сарт-калмаков—олётов, представителей ойратского народа, а родствен-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ В отличие от мужчин, некоторые женщины калмачки, вышедшие замуж за калмыков, по сообщениям родственников, приняли буддизм

¹ Из архива авторов (информатор, с. Бурма-суу)

² Из архива авторов (информатор, с. Бюрюбаш)

ных связей с калмыками России у сарт-калмаков не было. Ислам в жизни сарт-калмацкого общества—это устойчивый компонент его традиционного мировоззрения, это явление, освещающее быт сарт-калмаков многовековой традицией, это неявный намек кыргызскому большинству о том, кто является «истинным мусульманином» на Иссык-Кульской земле. Статус «настоящего мусульманина» признается за сарт-калмаками и в кыргызском обществе. Сарт-калмаки, по представлениям кыргызов, более религиозны, они чаще посещают мечеть, совершают намазы, следуют заповедям ислама, в частности, мало употребляют алкоголь.

Вместе с тем глубина религиозности сарт-калмаков, да и всего населения Иссык-Кульской области в целом, весьма поверхностна. Редко кто из местных жителей совершает пятикратный намаз, оправдывая свое нежелание молиться отсутствием свободного времени: «Чем столько времени терять на молитвы и просить аллаха о помощи, лучше в огороде или саду поработать». Мечети построены в каждом селе, однако большую часть времени они пустуют. Единственный день недели, когда мечеть оживает,—это пятница. На пятничный намаз пожилые мужчины обычно стараются собраться в мечети. Муллы приглашаются в дом в случае смерти, детских праздников (обрезание).

Одним из основных показателей религиозности выступает умение читать Коран (Куран в местной лексике). Большинство пожилых людей читают суры, но мало кто понимает суть молитв. Хотя в обиходе верующих появились книги, текст которых написан на кириллице, содержание Корана не стало более доступным. Да и сама священная книга есть далеко не в каждом доме—обращение с ней требует соблюдения определенных требований и запретов, и не каждая семья может их соблюдать. Намаз также требует соблюдения ритуальной чистоты от человека. Если он не в состоянии следить за собой в силу болезни, старости, то освобождается от обязанности совершать данный ритуал.

Отстаивая в категоричной форме несовместимость в одном доме мусульманина и православного, респонденты не могут объяснить, что может стать камнем преткновения в бытовой повседневности между носителями разных религий. Главным отличием в этноконфессиональных отношениях все же называют пищевые запреты и предпочтения: «Русские едят свинину!!!». Другие, например, монголы—«неправильно забивают скот, не проливая крови на землю, а это грех». В чем состоит суть греха, респонденты объяснить не могут. Некоторые приводят в пример особенности этикета: мусульмане должны принимать пищу, используя только правую руку (при этом не задумываются, что так принимают пищу люди во всем мире, если только человек не левша), истинный мусульманин входит в туалетную комнату и выходит из нее с левой

ноги. Как видим, при «высоком уровне религиозности» населения в повседневности преобладают внешние проявления религии, нежели ее содержание в сознании людей.

Люди с более высоким уровнем образования отделяют религиозный фанатизм от веры. Они отводят обрядовой стороне религии второстепенную роль и не считают следование какой-либо религии непреодолимой преградой в межнациональных отношениях:

Мы же не фанатики, у меня брат женат на русской, сестра замужем за русским—ничего, живут. Далеко не все русские сегодня едят свинину и далеко не все мусульмане не едят свинину. Мусульмане, болеющие туберкулезом, едят свинину и излечиваются. Для них это не грех.

Как и для всех мусульман, для мужчин-сарт-калмаков¹ важным и в целом обязательным событием в жизни видится посещение Мекки. Для значительной части населения Кыргызстана это путешествие невозможно из-за высоких финансовых затрат. Информанты оценивают такую поездку приблизительно в 3000–4000 долларов США. Многие этот шаг откладывают на потом в силу определенных убеждений: «Я в Мекку пока не хочу. Мне рано еще. После хаджа ведь придется соблюдать множество ограничений—не пить, не курить, не гулять, громко не разговаривать и т.д. А я к этому еще не готов»². Значительную часть паломников составляют люди среднего возраста—чиновники, представители бизнеса. Но хадж не вносит каких-либо изменений в их дальнейшую жизнь: посетив Мекку, они не придерживаются запретов. «Наши депутаты чуть ли не каждый год в Мекку ездят, а что толку—продолжают пить и гулять как обычно»³. Для людей среднего возраста, в сознании которых укоренились атеистические убеждения, унаследованные от советской эпохи, путешествие в Мекку—скорее всего попытка самоутвердиться в глазах земляков, получить уважаемый статус *аджы*.

язык

По мнению кыргызов, калмаки уже давно забыли свой язык и общаются только на кыргызском и русском. Это утверждение в целом соответствует действительности: в настоящее время родным языком владеют только люди старшего возраста. Именно старики, испытывая тоску по утраченным традициям, предпочитают общаться между собой на калмакском языке. Нередко калмакский язык используется как «тайный», если собеседники желают оставить информацию при себе либо обсудить проблему в своем кругу.

В среде молодежи знающих калмакский язык нет, но есть желающие его изучать. Старшее поколение винит за незнание моло-

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Женщины посещают Мекку в среде кыргызского общества считается необязательным

² Из архива авторов (информатор, с. Челпек)

³ Из архива авторов (информатор, с. Челпек)

дыми родного языка возлагает на себя: в калмакских семьях превалась традиция общения на родном языке в послевоенные годы, и тому были объективные причины. В годы Второй мировой войны в связи с депортацией российских калмыков в Сибирь принадлежность сарт-калмаков к ойратской общности и, следовательно, их генетическое родство с российским калмыками привлекло внимание спецслужб и властей. Общность с калмыками хотя и не привела к массовым репрессиям среди местного населения, все же вызвала ряд негативных последствий для сарт-калмацкого народа. Родство с «врагами народами», «предателями» не могло оставаться безнаказанным. Выражение недоверия советской власти к сарт-калмацкому народу отразилось в том, что представителей этого народа перестали привлекать к военной службе на протяжении оставшихся военных лет. В послевоенные годы «повышенное внимание» к сарт-калмакам сохранялось, что ограничивало их возможности в образовании, трудоустройстве, продвижении по службе. Стереотипы, сформированные властью по отношению к целым народам, были очень устойчивыми во времени. Наслаиваясь на уже существующие негативные образы, навязанные советской властью, стереотипы продолжают существовать и сегодня. Их живучесть обусловлена отчасти традициями советской эпохи, в период которой ксенофобии для всего советского общества играли фундаментальную роль в качестве инструмента идеологической, политической мобилизации и контроля со стороны властей и одновременно были необходимы населению в качестве механизма психологической компенсации [Дятлов, 2011. с. 453]. Сарт-калмаки были вынуждены скрывать свою этническую принадлежность, указывая в паспортах национальность «киргиз», отказываясь от использования родного языка даже в кругу семьи.

Еще в начале XX в. сарт-калмаки владели родным языком, сохранению которого способствовал традиционный жизненный уклад, которого придерживались все народы Кыргызстана—относительно замкнутый образ жизни в границах своей этнической общности. Забвению языка способствовали процессы интеграции в единую общность—советский народ, образование в школах и высших учебных заведениях на кыргызском и русском языках. Об утрате сарт-калмаками родного языка писал еще в начале XX в. А. В. Бурдуков: «Оказавшись в киргизско-русском окружении, они, естественно, свою письменность стали забывать. Арабский и русский алфавит победили алфавит Зая-пандиты» [Бурдуков, 1935, с. 72].

Отсутствие навыков владения родным языком, использование кыргызского и русского языка в общении не являются основанием для полного признания калмаков кыргызами. По мнению местного кыргызского населения, калмака всегда можно определить по

тому, как он разговаривает. Примечательно то, что особенности ойратской речи способствовали выработке особого акцента в кыргызском говоре сарт-калмаков, и этот акцент присутствует даже в речи молодых сарт-калмаков, которые никогда не говорили на ойратском языке и не слышали, как он звучит. «Калмаки на кыргызском говорят грубее, чем кыргызы, и к тому же в словах некоторые буквы замещаются на другие, например, звук “г” замещается звуком “к”»¹. Складывается интересная ситуация: ойратский язык не дает «забыть о себе», так своеобразно проявляясь в речи уже второго поколения, не владеющего калмакским языком.

В кыргызском обществе преимущественно все сарт-калмаки хорошо владеют русским языком. «Калмаки всегда были рядом с русскими, поэтому и научились языку»². Прекрасное знание русского языка облегчает получение высшего образования, способствует успешному служебному росту. Русский язык—это фактор, способствующий большей мобильности калмацкого народа: для них освоение российского пространства проходит менее болезненно, чем для кыргызов или других национальных меньшинств Кыргызстана, таких как дунгане или уйгуры, которые практически не выезжают в Россию на заработки. Так, сарт-калмаки активно осваивают рынки Тывы и Хакасии, где, по мнению давно осевшего в Тыве кыргыза, их большинство, в том числе, и потому, что они хорошо говорят по-русски, в отличие от кыргызов³.

СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Большинство норм в семейно-брачных отношениях сарт-калмаков схожи с кыргызскими. Как считают местные жители, главным фактором этого сходства является ислам. Однако, по нашим наблюдениям, большинство подобных норм пришли из глубины веков, со времен, когда тюрко-монгольские народы имели много общего и не были разделены конфессиональными границами. Тем не менее, различия все же существуют. Например, кыргызскому обычаю умыкания невест сарт-калмаки предпочитают сватовство, как и другие монгольские народы.

Следование традициям во взаимоотношениях между членами социума является характерным для всего современного кыргызского общества, неотъемлемой частью которого являются и сарт-калмаки. Уважение к старшим, поддержка родственных связей, соблюдение определенных традиций в семейной жизни—наиболее заметные черты, репрезентирующие жизнь кыргызского общества, которые бросаются в глаза стороннему наблюдателю. Традиционные нормы общественных взаимоотношений—это наследие исламской культуры, как полагают местные жители.

¹ Из архива авторов (информатор, г. Каракол)

² Из архива авторов (информатор, с. Бурма-суу)

³ Из архива авторов (информатор, Тува, с. Тээли)

Кыргызские семьи, как правило, многодетны. Как предполагается одна из женщин-информанток, многодетность в кыргызских семьях—ответ на вызов неблагоприятной экономической ситуации в Кыргызстане. Подавляющая часть населения Иссык-Кульской области—это население сельских районов, и там помощь детей по хозяйству неопределима. Многие семейные проблемы, связанные с большими затратами, решаются легче, если решаются большой семьей. В пример информант приводит похороны—одно из самых дорогостоящих мероприятий в жизни общины. Похороны являются одним из тех событий, на которых семья или группа родственников показывает обществу свои достоинства и недостатки, демонстрирует свои финансовые возможности. Все, кто приходит почтить память усопшего, особенно старики, внимательно следят за соблюдением правил, запретов, обычаев и выражают свое неудовольствие, если что-то было сделано не так:

Похоронить нужно так, чтобы не хуже чем у других было, чтобы потом никто ничего не говорил. На похоронах полагается всем мужчинам, которые присутствовали при погребении, выдать носовые платки или небольшие полотенца, а вот на похоронах соседа почему-то платки не раздавали. Мяса, конечно, было много—лошадь и корову забили на поминки, как и положено. Но мясо не доварили. Никто его есть не стал. Это что? Это—неуважение к обществу.

Кыргызские кладбища поражают своими роскошными памятниками, некоторые из них представляют собой усыпальницы, сделанные из мрамора. Оформление места погребения—это тоже возможность продемонстрировать свои финансовые возможности:

Кто богаче и круче—у тех и надгробные памятники шикарнее. А что мертвым? Им все равно. По шариату вообще запрещается ставить всякие памятники на кладбище, так как кладбища со временем могут вновь использоваться под сельхозработы.

По негласным законам, строго соблюдаемым в обществе, пожилые родители проживают с семьей младшего сына, который, унаследовав родительский дом, обязан заботиться о престарелых родителях. Это правило не нарушается, даже если взаимоотношения невестки и свекрови не складываются:

Даже если невестка плоха, надо жить вместе, такой у нас закон. Ничего не поделаешь.

Других сыновей родители обязаны обеспечить жильем, а дочерям выделить приданое. Эти задачи ложатся непосильным бременем на родительские плечи и являются одним из основных фак-

торов, побуждающих жителей Кыргызстана выезжать в Россию на заработки. Средняя стоимость участка земли в сельской местности—2000 \$, а строительство дома эконом-класса в среднем обходится в 16 000 \$ (650–700 000 сомов). Цены на землю и жилье в столице Кыргызстана в несколько раз выше. Но обеспечить себя жильем в Бишкеке стремятся все. Как нам удалось выяснить, идеальным вариантом обустройства детей для каждой кыргызской семьи является жизнь в родном селе с младшим сыном и обеспечение домом или квартирой в Бишкеке старшего сына, куда можно будет ездить в гости. Приданому дочерей уделяется не так много внимания—стоимость стандартного приданого несопоставима с затратами на приобретение или строительство дома хотя бы для одного сына в Бишкеке. В состав приданного в Иссык-Кульской области входит 20–30 тысяч сомов и одна лошадь / корова.

В семьях самый низкий социальный статус занимает младшая невестка, которая должна почтительно обхаживать всех родственников мужа старше ее. За дастархоном (столом) она занимает свое место у края стола, рядом с самоваром, разливая и подавая чай членам семьи и гостям, периодически убирая посуду со стола. Это ее место, и она не имеет права занимать другое, более «высокое» / почетное место. «Не нужно ее приглашать выше за стол, она все равно никогда там не сядет, не должна»—так говорят ее старшие родственники.

Как видим, в жизни современного кыргызского общества сохранились или находятся в стадии реконструкции традиции доисламской и исламской культур. Однако один из обычаев, получивший широкое распространение повсеместно в Кыргызстане в постперестроечный период, сложно причислить к исламским. Речь идет об обычае «воровать невесту». Согласно этому обычаю, мужчина может украсть любую приглянувшуюся ему девушку, даже мало знакомую. Обычно это происходит так: ничего не подозревающую девушку на улице хватают друзья или родственники будущего жениха и, усадив в машину, увозят в дом к жениху. Там, в окружении родственников жениха она может провести много времени, пока, в конце концов, не даст свое согласие на брак. Родственники жениха не бездействуют—они насильно облачают девушку в платье невесты¹ и убеждают ее выйти замуж. Такое противостояние может продолжаться несколько часов, пока девушка не выбьется из сил. После того, как невеста дает согласие, к ее родителям посылают сватов.

Это, наверное, единственный обычай, который до сих пор не укоренился в традиции сарт-калмаков. Как считает Бектур-аджы², «кража невесты» не имеет никакого отношения к исламским обычаям; более того в Коране строго запрещается совершение подобных действий:

¹ В традиции южных кыргызов день «одевания платья» в цикле свадебной обрядности считался своего рода закреплением сватовства [Кармышева, 2009, с. 190]

² Аджы — кирг. «хаджи», человек совершивший хадж

¹ Отголоском брака похищением, который имел место в эпоху перехода от «материнско-родовых к патриархальным отношениям», по мнению Н.П. Лобачевой, является существовавший в традиции кыргызов сговор—первый этап свадебного обряда [Кармышева, 2009, с. 190]

Это не исламский обычай, это уже просто пещерный век какой-то¹. Никогда так раньше истинные мусульмане не поступали. Все было цивилизованно: понравилась девушка, засылай сватов! А почему сейчас так поступают молодые люди, так это потому, что они трусливые стали—боятся, вдруг они невесте не понравятся. Нет у них желания заслужить внимание женщины своим умом или трудолюбием, в общем иметь хоть какие-то достоинства. Проще украсть, не считаясь с желаниями девушки, а потом трусливо подсылать свою мать, чтобы она уговорила родителей невесты на брак. У меня вот тоже дочь так украли, я едва с этим смирился. Сначала хотел расторгнуть их отношения, а потом решил не разрушать семью, раз уж дочь сама согласилась.

Другая дочь информатора не видит никаких проблем в отказе жениху, если он придется ей не по нраву:

Что тут такого, не стану надевать платье невесты и все. А потом уйду. В конце концов, и в суд можно подать.

Так рассуждают многие образованные девушки, у которых есть конкретные и реальные планы на будущее: получить хорошее образование, найти работу, стать специалистом в своем деле. Перспектива выйти замуж после школы и навсегда утратить возможность выйти в большой мир их не устраивает. Возможно, что такая жизненная стратегия побуждает многих современных девушек покинуть страну.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Выше нами были проанализированы разные стороны жизнедеятельности современного сарт-калмацкого общества в Кыргызстане. Как показывают исследования, и в хозяйственных практиках, и в языке, и в социальных отношениях проявляются особенные, присущие культуре, мировоззрению сарт-калмаков черты, которые, по мнению их самих, выделяют их из кыргызского общества. И все же, как и у многих других народов, в конструировании сарт-калмацкой идентичности «наиболее актуальной и осознанной манифестацией своей идентичности в мире является этническая идентичность, которая отвечает коллективной потребности и приобретает особую значимость в полиэтничном обществе [Бурятская этничность..., 2003, с. 9].

Выражением своей этнической идентичности у современных сарт-калмаков является избрание национальности «калмак» в соответствующей графе в гражданском паспорте. На этот шаг решаются сегодня не все, значительная часть молодых калмаков отказываются от национальности «калмак», предпочитая ей наци-

ональность «кыргыз». Так поступают не только молодые люди из смешанных семей, в которых один из родителей является кыргызом, но и те, чьи родители являются сарт-калмаками. Жить кыргызом в кыргызском обществе намного проще, чем быть калмаком. Хорошо осознают это, прежде всего, образованные, желающие достичь высоких целей люди. Многие сарт-калмаки, получившие блестящее образование в Москве, Ленинграде, Киеве, так и не смогли реализовать свои планы у себя на родине, и были вынуждены покинуть Кыргызстан, перебравшись в Россию, Казахстан и далее зарубежье. Зная, какого рода препятствия могут ожидать их в будущем на жизненном пути, определенная часть калмаков все же указывает свою национальность, бросая тем самым вызов обществу и судьбе:

Я калмак, пусть я не знаю родного языка, соблюдаю кыргызские традиции. Я ощущаю себя калмаком, что-то внутри меня сидит и не дает мне забыть, что я—калмак!¹

Объяснить, что именно лежит в основе его этнической идентичности, информант не может. Свою интерпретацию актуальности калмацкой идентичности дают соседи-кыргызы:

Калмаки—практически уже кыргызы, ничего от калмацкой культуры у них не осталось. Они разговаривают на кыргызском языке, обряды у них такие же—свадьбы, похороны. Тем не менее, они себя от киргизов отделяют. Когда-то в прошлом, предки киргизов воевали с калмаками, выгоняли их, они это помнят. Вот, например, мы собираем на комбайнах пшеницу, и калмаки рядом на своих полях работают. Мы им предлагаем помощь—скосить пшеницу. А они отказываются, говорят «мы сами скосим». Вот такие они странные. Вроде бы они забыли свой язык, культуру, а менталитет остался².

Забывать о том, что сарт-калмаки—не кыргызы, не позволяет и само кыргызское общество от политической элиты до рядовых жителей страны, регулярно обращаясь к этой теме. Индустрией анализа родословных политических деятелей Кыргызстана можно назвать кропотливую работу большой группы исследователей-специалистов и любителей, которые дотошно изучают родословные чиновников разного ранга и выносят на страницы газет свои выводы, страхи, сомнения. Газеты пестрят названиями статей следующего типа: «До каких пор смотреть на сарт-калмака?», «Сарт-калмак Каптагаев превратит Кыргызстан в Калмакстан?», «Отунбаева—калмак?». Практически у любого политического лидера или чиновника обнаруживаются не кыргызские корни, чаще всего калмацкие, и это приводит в ужас и отчаяние некоторых патриотов Кыргызстана:

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ Из архива авторов (информатор, с. Челпек)

² Из архива авторов (информатор, г. Бишкек)

Некий Усупбаев, толстосум из таласского рода «кытай», большой знаток родословных, исследующий корни происхождения кыргызов, докопался до следующего. Оказалось, Отунбаева сама происходит из рода Башмоюн от Саруу. Ребята из рода таласского Башмоюна говорят: «Мы пришли из Алая, входим в число тридцати сыновей». Знатоки родословных исследовали Башмоюн «с головы до пят», и пришли к выводу, что в них течет кровь калмаков, пришедших в стародавние времена. Вот тебе на! Мы сделали Акаева калмаком, казахом, Бакиева дунганином, а теперь наша сегодняшняя президент оказалась калмаком. Эй, когда же придет на «трон» чистый (чистокровный) кыргыз?¹

¹ Отунбаева—калмак? Газета «Асман press» № 17 от 12.05.2011 / стр. 2 <http://www.gezitter.org/society/2645/>

Разделение по родам, племенам, изучение и реконструкция родословных характерны в целом для всего среднеазиатского региона. Словами одной из газет, эта «головная боль» появилась с обретением Кыргызстаном независимости, и сегодня «знатокам санжыры (родословной), досконально изучающим родословные больших людей и политиков, не до сна...»².

Чем вызвано негативное отношение кыргызского большинства к наличию в родословной «больших» людей калмакских корней? Ответ на это вопрос дает известный памятник устного народного творчества кыргызов «Манас». В духовной жизни кыргызов Манас имеет огромное значение. Большинство населения он воспринимается как достоверный исторический источник, в котором представлена жизнь реального человека, предка и лидера кыргызов Манас-ата. Эпос является настольной книгой каждой кыргызской семьи, тексты эпоса заучиваются наизусть, есть люди, которые могут исполнить эпос целиком. В стране даже существует организация, занимающаяся изучением эпоса—Центр Манасоведения и художественной культуры на кр. Обсуждается вопрос о включении «Манасоведения» в число обязательных предметов как в школах, так и в вузах, вероятно, за счет сокращения других дисциплин³.

Согласно содержанию эпоса, Манас-ата нашел эти благодатные земли и привел на Иссык-Куль свой народ. Эпос содержит сведения о том, с кем приходилось воевать кыргызам на пути к новым землям, описываются территории, названия которых в действительности совпадают с землями, на которых сегодня живут кыргызы. Есть в «Манасе» сведения и о калмаках, которым отведена в эпосе неблагоприятная роль. Предок калмаков богатырь Конгурбай убивает Манаса, и этот завершающий эпизод определил дальнейшую жизнь сарт-калмаков в кыргызском обществе в контексте регулярных напоминаний о «плохом» Конгурбае от упреков до открытых обвинений в убийстве Манаса: «Из-за этого Манаса у нас столько проблем было и сейчас есть», «Предки наши кыргызам дали хорошо, они теперь обижаются». Среди сарт-калмаков существует убеждение, что современный вариант Манаса с негативным героем-кал-

² Неужели вправду Сариев «калмак»? Газета «Фабула» №48 от 15.07.2011 / стр. 3 <http://www.gezitter.org/society/3717/>

³ Студент, тебя ждет «Манасоведение»; 08-06-2011 11:41 Автор: Александр Никсдорф—www.comment.kg [<http://comment.kg/national-interest/item/679-student-tebja-zhdet-manasovedenie.html>]

маком Конгурбаем был разработан исследователями-эпосоведами, получившими указание исправить оригинал, в котором негативным героем выступал не представитель ойратского народа, а китаец. Чтобы не осложнять взаимоотношения с Китаем было решено заменить китайского богатыря на ойратского.

Определенную долю негатива в отношении между кыргызами и сарт-калмаками вносят экзоэтнонимы калмаков и их толкования кыргызами. Так, например, некоторые кыргызы считают, что «Сарт-калмаки» неправильное слово, они все «кол-калмаки»—«рабы калмыки». Их кыргызы в плен брали и селили среди себя. Они все от рабов произошли.¹ В пример приводят распространенную калмакскую фамилию «Кулов».

Этноним сарт-калмак в настоящее время используется как самоназвание, хотя в период изучения этой группы Н.Л. Жуковской, ею было отмечено, что слово «сарт» как часть этнонима, начиная с конца 1920-х г., в обращении практически не фигурирует. Этому также есть причины. В настоящее время слово «сарт», равнозначное слову «узбек», истолковывается калмаками как обозначение оседлого населения. Калмаки считают, что «сарт» соответствует монгольскому термину «хотон»/«хотун», обозначающего монгольское мусульманское население². Вместе с тем известен и другой, негативный смысл данного слова. В дискуссии о сартах чиновник-переводчик Серали Лапин писал, что название «сарт» дали оседлому населению (таджикам, узбекам) кочевники-кыргызы, и означало оно оскорбительное «сары-ит» (желтая собака)³.

Прежде, до советской власти, у ойратов Кыргызстана существовали развитые связи с ойратами Синьцзяна. У некоторых семей сохранились родственные отношения с ойратами, проживающими в Китае. И все же более близкими воспринимаются калмыки России. В основе формирования отношения каракольских калмаков к калмыкам как ближайшим сородичам лежат несколько факторов. Это особое отношение к сарт-калмакам со стороны Российской империи: осваивавшие Иссык-Кульскую долину русские казаки оказали содействие калмакам, находившимся в бедственном положении после набега кыргызов, и «все шесть сумунов кара-калмыков (олётов) были приняты в русское подданство» [Бурдуков, 1935, с.53]. После проведения границ между Китаем и Россией в 1882 г. сарт-калмакам был предоставлен выбор: остаться на русской стороне либо откочевать на китайскую сторону. Сарт-калмаки избрали русское подданство. Впоследствии сарт-калмаки оказывали содействие русским при строительстве нового города Каракола, доставляя дрова, лес, обеспечивая строителей мясом, молоком. Вероятно, что у русских сложилось особое доверительное отношение к сарт-калмакам из опыта взаимоотношений с калмыками, которые верой и правдой служили российской империи.

¹ Из архива авторов (информатор, г. Бишкек)

² В монгольской среде хотонами принято называть монголо-мусульман. Например, сегодня хотонами называют монгольязычный народ в Монголии, входящий в ойратскую группу, но исповедующий ислам. Кроме того, в настоящее время хотонами называют ойратов, живущих в Кульдже, Текесе, а также хошутов-мусульман Алашани

³ Абашии С.Н. Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX—начале XX в.) // Ферганская долина. Этничность. Этнические процессы. Этнические конфликты—М.: Наука—2004. С. 54.

Большое значение имели и факторы советского периода: русский язык как главный язык общения, «железный занавес», прервавший традиционные связи сарт-калмаков с ойратами Китая. Ориентация сарт-калмаков Кыргызстана на тесные взаимоотношения с калмыками обусловлена и наличием у последних единственного собственно калмыцкого государственного образования в статусе Республики на территории бывшего Советского Союза. Элиста является культурной столицей калмыков России. Как сказал один из информантов:

Хотя крепких связей и не возникло, у нас все знают, что есть своя Калмыцкая республика.

Интерес к сарт-калмакам проявляла и Республика Калмыкия: в Кыргызстан неоднократно приезжали с официальным визитом творческие коллективы, проводили исследования ученые из научного центра и вузов Калмыкии. Но самая главная помощь со стороны Республики Калмыкия каракольским калмакам заключалась в предоставлении возможности всем желающим получить образование не только в вузах Калмыкии, но и в других городах Советского Союза—Москве, Ленинграде, Ташкенте, Астрахани. А особое желание учиться, которое характеризует современных калмаков, было присуще калмакской молодежи и в начале XX в., что

Сегодня можно говорить об актуализации этнической идентичности калмаков, складывающейся на фоне процесса самоопределения народов Кыргызстана, когда представителям нетитульного этноса (калмакам, уйгурам, дунганам и др.) и государственные деятели, и народные массы напоминают, что они не «свои» и не станут полностью «своими»

было отмечено А. В. Бурдуковым: «Тяга у молодежи к учению велика, но беда в том, что благодаря малочисленности и втиснутости в общую рубрику киргизского населения, возможности для дальнейшего учения весьма ограничены» [Бурдуков, 1935, с. 72]. Сегодня наблюдается преемственность традиции, основанной Областным партийным комитетом автономной Калмыцкой республики: желающим получить образование в Калмыкии предоставлялась воз-

можность бесплатного обучения в вузах г. Элисты. В 2011 г. Калмыкия выделила 15 мест для желающих получить образование в Элисте.

Каракольские калмыки получили приглашение принять участие в торжествах, посвященных празднованию 400-летия вхождения Калмыкии в состав Российской империи в 2009 г., однако поехать в Элисту смогли не все. Один из информантов получил отказ в командировке от руководства района, которое при этом выразило свое неудовольствие: «Зачем тебе туда ехать? Ты как волк, которого кормят, а ты все в лес смотришь».

Во время межнациональных столкновений в 2011 г. Кирсан Илюмжинов обратился к руководству Кыргызстана, пообещав принять всех сарт-калмаков у себя в республике, если правительство Кыргызстана не обеспечит безопасность граждан своей страны. Это высказывание президента Калмыкии пришлось сарт-калмакам особенно по душе, вселив в них уверенность, что сарт-калмаки не одиноки. Существуют и брачные связи между калмыками и сарт-калмаками. Браки с калмыками приветствуются, несмотря на разное вероисповедание.

Таким образом, сегодня можно говорить об актуализации этнической идентичности калмаков, складывающейся на фоне процесса самоопределения народов Кыргызстана, когда представителям нетитульного этноса (калмакам, уйгурам, дунганам и др.) и государственные деятели, и народные массы напоминают, что они не «свои» и не станут полностью «своими». Этот отчуждение запускает механизм ревитализации исторической памяти: для калмаков важным стало осознание себя и своей этнической группы как части ойратской общности и шире—монгольского мира. В связи с этим особое значение приобретают связи с представителями родственного народа—российскими калмыками. Многие калмаки выразили желание познакомиться с Монголией—страной предков, а кто-то озвучил свою мечту о возрождении ойратского ханства. ☀

БИБЛИОГРАФИЯ

- АБАШИН С.Н. Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX — начале XX в.) // Ферганская долина. Этничность. Этнические процессы. Этнические конфликты. М.: Наука, 2004. С. 6–38.
- АБРАМЗОН С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: «Наука», 1971.
- БАЛДАНО М.Н., ДЯТЛОВ В.И. Диаспоры в монгольском мире: типология и региональная специфика // Мигранты и принимающее общество в Байкальской Азии. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. С. 15–23.
- БУРДУКОВ А.В. Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // Советская этнография. № 6—М.-Л., 1935.
- БУРЯТСКАЯ ЭТНИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ. (Конец XIX—первая треть XX веков). Иркутск: Изд-во «Оттиск», 2003.
- ДЯТЛОВ В.И. Трансграничные мигранты в современной России: динамика формирования стереотипов // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX—XX и XX—XXI веков. Иркутск: Оттиск, 2011. С. 451–485.
- ЖУКОВСКАЯ Н.Л. Иссык-Кульские калмаки (сарт-калмаки) // Этнические процессы у национальных групп Средней Азии и Казахстана: М., 1980. С. 157–165.
- КАРМЫШЕВА Б.Х. Каратегинские киргизы. М.: Наука, 2009.

Интернет-источники:

- АЛЕКСАНДР НИКСДОРФ «Студент, тебя ждет «Манасоведение»» // www.comment.kg [<http://comment.kg/national-interest/item/679-student-tebja-zhdet-manasovedenie.html>]
- ОТУНБАЕВА—КАЛМАК? Газета «Асман press» № 17 от 12.05.2011 / стр. 2 <http://www.gezitter.org/society/2645/>
- НЕУЖЕЛИ ВПРАВДУ САРИЕВ «КАЛМАК»? Газета «Фабула» № 48 от 15.07.2011 / стр. 3 <http://www.gezitter.org/society/3717/>





Екатерина
Самушкина

РОДОВОЕ ДВИЖЕНИЕ В АЛТАЕ И ХАКАСИИ

ФОРМИРОВАНИЕ
ОБРАЗОВ ПРОШЛОГО
РЕГИОНОВ



CLAN MOVEMENT IN ALTAI AND KHAKASSIA: HOW HISTORICAL PAST OF THE REGIONS IS CONSTRUCTED

Actualization of tribal institutes in the modernizing society of Sayano-Altai (Republics of Altai and Khakassia) is considered by leaders of ethno-national movement as an opportunity to consolidate Turkic peoples of the region, as a marker of their common national identity. They re-conceptualize this archaic institute making it an essential part of the civil society of the region

РОДОВОЕ ДВИЖЕНИЕ В АЛТАЕ И ХАКАСИИ: ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗОВ ПРОШЛОГО РЕГИОНОВ

Екатерина
Самушкина

Институт
археологии и
этнографии
СО РАН,
Новосибирск

На рубеже XX–XXI вв. с активизацией деятельности общественных организаций в новых этнополитических субъектах Российской Федерации начинает оформляться родовое движение. Процессы трансформации социальных структур повлекли за собой актуализацию традиционных социальных институтов уже в новой, характерной для модернизированного общества форме.

Весьма активно процесс формирования родовых институтов в 1990-е гг. разворачивался в Республике Алтай и Республике Хакасия. В Республике Тыва, где продолжают сохраняться ценности и нормы традиционного общества, родовая принадлежность, являясь реальностью повседневной жизни, не имеет политической составляющей. Родовые организации Республик Алтай и Хакасия в своей деятельности реинтерпретируют институт рода, приспособив его к современным условиям.

В контексте этнополитических процессов на Алтае 1990–2000-х гг. в иерархии этнического самосознания титульного этноса вновь акцентируется знание родовой принадлежности. Возвращение к традиционным социальным институтам является, в оценках научных и творческих кругов республики, гарантией развития алтайского народа.

После гибели автохтонных потестарных образований и разгрома Джунгарии род у тюрков Южной Сибири стал основной этносоциальной единицей. При этом на первое место выступили не общность территории или экономической жизни, а само название рода как такового. Существовали две параллельные «родовые» органи-

¹ Шерстова Л. В. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII—начала XX века. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 189

² Октябрьская И. В., Шуньков М. В. Осень. Свадьбы Яконура. Родовое движение алтайцев: прошлое и современность // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск. 2006. № 4. С. 144–158

³ Кузьмин Ю. И чист, и свят родник // Звезда Алтая. 1990. № 78. С. 4

⁴ Там же

⁵ Октябрьская И. В. Тюрки Алтая: проблемы межнационального сообщества // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН. 1997, с. 52

зации—внутренняя аборигенная социально-родовая система и административно-фискальные объединения¹. Функции рода заключались в поддержании социального единства через экономические и нормативные практики, историческую память и регулирование предпочтительных (кросс-кузенных) брачных связей². Традиционные родовые институты, регулирующие семейно-брачные отношения, оставались востребованными на территории Алтая в течение всего XX в. Актуализация политической составляющей рода относится к 1990-м гг. XX в.

Легитимация традиционных потестарных структур начинается одновременно с распадом унитарной системы. Летом 1989 г. впервые на Алтае в одном из урочищ Онгудайского района по инициативе старейшин был проведен праздник рода (сеока) майман. В газете «Звезда Алтая» за 1990 г. вышла заметка, объясняющая читателям роль родового института на современном этапе:

В урочище Текпенек Онгудайского района 7 июля на свой первый родовой курултай майманы Горного Алтая пригласили многих гостей, представителей других сеоков, людей, хорошо известных в области. Своим человеком на родовом празднике майманов был и Михаил Порфирьевич Щербаков, который все свои, почитай, девяносто лет прожил среди алтайцев. Нет, не дробить народ, а наоборот, консолидировать его и помогать ему на основе родовых, семейных связей—вот главная задача современного сеока. Припасть бы и каждому из нас к таким же чистым источникам.³

На родовом съезде майманы выработали программу Совета сеока, в которой значились такие направления, как помощь престарелым и немощным, воспитание молодежи в народных традициях нравственности, помощь правоохранительным органам, защита природы.⁴

Чуть позднее провели свои съезды сеоки мундус, кыпчак, толос, ирkit, тодош, сагал. В рамках движения, ставшего формой восстановления генеалогической и исторической памяти этноса и его самоорганизации в духе неотрадиционализма, возникли и были официально зарегистрированы ассоциации «Толостар», «Мундустар» и «Отток сеока майман». Наряду с этим уже в 1990-е гг. некоторые сеоки реорганизовались в общественные объединения или «партии рода». В числе подобных можно назвать «Керил-Берлик» и «Тодош».⁵

Задачи, которые были поставлены в программах ассоциации родов,—это восстановление обычаев и традиций, усиление родовой взаимопомощи, определение статуса культовых мест и родовых гор.

Согласно воззваниям лидеров национального движения, родовые объединения должны были способствовать «консолидации всех сил для культурно-духовного и экономического процветания

исторической родины, в воссоздании и сохранении мировой гармонии «Человек-Природа»..., в возрождении коренных народов и сохранении ими национально-традиционного облика, в сбережении историко-археологических и природных памятников»¹.

Авторы устава общественного объединения «Кергил-Бирлик», кроме прочего, призывали членов общественной организации к воспитанию духовности и возвращению культа древних божеств Уч-Курбустан, Ультен, Умай-эне; к развитию семейно-межродовых отношений как гаранта стабильности и могущества гражданского общества; к восстановлению самобытности племен и родов с их атрибутикой и тотемно-родовыми признаками; к воссозданию мест поклонения алтайских родов.²

Аналогичные задачи и цели преследуют активисты объединения «Тодош». Целями и задачами данной организации являются: «защита политических, социальных, экономических, культурных прав, свобод и интересов представителей сеока «Тодош»; сохранение этнической, исторической и природной среды обитания алтайского народа; развитие языка, культуры, возрождение традиций, обычаев и вероисповедания».³

Для проведения своих планов в жизнь члены данных родовых объединений считали необходимым принимать активное участие в работе властных структур Республики Алтай.

Общественная «реабилитация» сохранивших свое значение в жизни алтайцев родовых структур в 1990-е гг. стала попыткой преодоления социального кризиса. С точки зрения символической

Общественная «реабилитация» сохранивших свое значение в жизни алтайцев родовых структур в 1990-е гг. стала попыткой преодоления социального кризиса

элиты, родовые структуры выступали фактором стабилизации, способным противостоять деструктивным тенденциям общества. Институт рода стал рассматриваться как возможная альтернативная форма самоуправления, комплементарная по отношению к официальной власти.

В законе «О местном самоуправлении в Республике Алтай» (1999 г.) указано, что предметами ведения национально-родовых общин и органов их самоуправления в районах компактного проживания коренного населения являются: контроль за использованием земель на территории поселений и установление условий их

¹ Казанцев А.Ю. Этнополитические процессы в Республике Алтай в конце XX века. С. 217

² Там же

³ Архив Управления министерства юстиции Российской Федерации по Республике Алтай. Дело № 120. Л. 16

использования; участие в охране окружающей среды; сохранение памятников истории и культуры, находящихся в ведении сельского поселения (п.ма).

Вслед за этим в Республике Алтай разрабатывается проект закона «О родовой общине алтайцев». Преамбула к законодательному акту гласит:

Настоящий закон устанавливает основные принципы организации и деятельности родовых общин алтайцев и других этнических групп (далее—родовая община); создаваемых в целях защиты исконной среды обитания, традиционного образа жизни, прав и законных интересов указанных коренных народов в условиях рыночной экономики, определяет правовые основы общинной формы самоуправления и государственные гарантии его осуществления, регулирует порядок ее образования и деятельности, а также взаимоотношения с государственными органами самоуправления и общественными объединениями.¹

В современной версии родовая община алтайцев (сеок), согласно трактовке лидеров национального движения, является

самобытной и самоуправляемой формой организации граждан, семей, родов алтайцев и других представителей их этнических групп, объединяемых по кровнородственному и (или) территориально-соседскому признакам, общности интересов, создаваемая в целях защиты исконной среды обитания, сохранения и развития традиционного образа жизни, хозяйствования, промыслов и культуры коренного народа. Родовая община представляет историческую форму организации самоуправления алтайцев. Общины алтайцев являются некоммерческими организациями. Прибыль, полученная в результате деятельности родовой общины, не является основной целью хозяйствования общины и не распределяется между ее членами, а направляется для удовлетворения нужд данной общины.²

Цели и задачи родовой общины, согласно проекту Закона, состоят в развитии традиционных промыслов, ремесел и методов хозяйствования алтайского народа; в возрождении и развитии культурных и духовных ценностей, религиозных и культовых обычаев; во внедрении в жизнь алтайцев норм, обычаев и традиций, способствующих росту их национального самосознания, культуры, духовности и уважения к старшим; в содействии процессу этнической самоидентификации молодежи; в воспитании чувства любви и долга к своему народу, родине, готовности отстаивать суверенитет и целостность Республики Алтай.³

В рамках процесса актуализации родовых структур в Республике Алтай в 1990-е гг. произошло восстановление зайсаната. Употребление титула «зайсан» (от китайского титула «цзай-сян») восходит к административной структуре западных монголов, вместе с которыми алтайцы пребывали с середины xvii до середины

xviii в. в составе Джунгарского государства. Зайсаны относились к чиновникам нижнего звена и совмещали в одном лице функции чиновника и родового патрона.¹

Вхождение Алтая в состав России с сохранением традиционных к тому времени потестарных структур консервировало зайсанат, который был включен в систему податного налогообложения и управления регионом.²

Зайсаны—это выходцы из среды наиболее многочисленных сеоков, составляющих ядро административных единиц—дючин и волостей. Наибольшим авторитетом пользовались родовые (наследственные—«укту») зайсаны. В конце XIX в. шесть алтайских зайсанов носили этот титул—зайсаны первой (сеок мундус), второй (сеок кыпчак), третьей (сеок тодош), четвертой (сеок ир-кит), пятой (сеок тодош) дючин и первой Чуйской волости (сеок тёлёс).³

Конец XX в. ознаменовался утверждением института выборных зайсанов на Алтае. Хотя известно, что когда в 1880 г. российские власти приняли решение о выборности зайсана, это было воспринято как посягательство на древние устои.⁴

В 1980–1990-е гг. избрание зайсанов происходило и на съездах сеоков, и на сельских сходах. Первым своего зайсана выбрал сеок майман. С 1989 г. отчеты глав родов приобрели, согласно официальной прессе, регулярный характер. На страницах республиканской газеты «Алтайдын Чолмоны» бурно дискутировалась роль зайсанов в общественно-политической жизни республики, ставился вопрос об их количестве и о характере представительства.⁵ В периодической печати республики стали постоянными параллели между зайсанами современности и двенадцатью зайсанами, подписавшими с Елизаветой договор о вхождении алтайского народа в состав Российского государства.

В 1991 г. общественной организацией «Эне Тил» высказывалось мнение о необходимости законодательного утверждения прав зайсанов на уровне Конституции. С 1992 г. зайсаны начинают действовать организованно. В 1992 г. они участвуют в обсуждении названия республики. В своем обращении, опубликованном в газете «Алтандын Чолмоны», они настаивали на названии «Эл Алтай» вместо «Туулу Алтай» (Горный Алтай). На собраниях зайсанов и представителей общественных объединений обсуждались вопросы проведения земельной реформы, проблемы иммигрантов и движения казачества в республике.⁶

В 1993 г. была создана общественная организация «Торгоо зайсанов Алтая», целью которой стало единение родов Алтая и воссоздание института родовых общин. Активизация родового движения и рост авторитета зайсанов нового поколения привел к тому, что повсюду на Алтае стали создаваться локальные советы родовых

¹ Проект закона «О родовой общине алтайцев» (ПМА)

² Там же

³ Там же

¹ Кыдыева В. Я. Институт зайсанства у алтайцев. С. 113–114

² Октябрьская И. В. Тюрки Алтая: проблемы межнационального сообщества. С. 57

³ Там же

⁴ Там же

⁵ Кыдыева В. Я. Институт зайсанства у алтайцев. С. 114

⁶ Там же. С. 115

старшин. Так, в феврале 1995 г. сбор граждан в пос. Мухор-Тархата утвердил зайсанов всех представленных в поселке сеоков (кыпчак, толос, тонжан, моол, сагал, тодош, иркит), подчеркнув при этом, что

зайсаны избраны не для галочки и фиксации [...] они должны и обязаны содействовать воспитанию подрастающего поколения молодежи и укреплению дисциплины, правопорядка в пос. Мухор-Тархата, а также развитию и совершенствованию национальной культуры, языка, обычаев и обрядов.¹

С конца 1990-х гг. по 2008 г. во главе родового движения Республики Алтай стоял ага-зайсан (верховный зайсан) алтайского народа А.К. Бардин. По его мнению, задачей зайсанов является просвещение народа, возрождение его культуры, быта, верований, для чего необходимо «поднять нравственность алтайского народа, приобщая будущее поколение к истории»².

В русле своей программы ага-зайсан активно участвует в культурной жизни Республики Алтай. 8 сентября 2005 г. в районном центре Чемальского района состоялось торжественное открытие созданного им Центра алтайской культуры.

В нем первая юрта, являющаяся главной, была построена в 1999 г. По описаниям журналистов, она

представляет собой юрту, построенную по чертежам великого художника, прозаика, этнографа и политика Г.И. Чорос-Гуркина. В 1930 году он зарисовал юрту Пилимена Кучияка, отец которого—Чогуш был шаманом.³

Вторая юрта посвящена зайсанам родов, которые добровольно вошли в состав России, родовым вождям-зайсанам, внесшим вклад в развитие Алтая: художнику Г.И. Горос-Гуркину, этнографу А.В. Анохину и др. Крыша юрты увенчана знаком белой веры: новолунием, солнцем и старолунием. В ней можно увидеть герб и знамя рода кара-майман, представителем которого и является А.К. Бардин. Согласно его авторской версии, у алтайцев рода кара-майман знамя имеет три цвета: красный—символ огня, желтый—символ солнца, синий—символ неба. Трехцветное полотнище заканчивается тремя языками, обозначающими прошлое, настоящее и будущее. На знамени изображены: натянутый лук, собака—священное животное и береза—священное дерево.⁴

Представлены в экспозиции юрты и государственные символы Российской Федерации, Республики Алтай, знамя Алтайской Горной Думы, разработанное Г.И. Чорос-Гуркиным. Особое внимание в выставочном пространстве уделено событиям 255-летней давности, вхождению Алтая в состав Российского государства. Т.П. Бардина, одна из основателей Центра Алтайской культуры, в ходе под-

робной экскурсии рассказывает о событиях далекого прошлого, отмечая роль зайсанов, добровольный характер присоединения и условия вхождения со стороны алтайцев:

В 1756 году родовые вожди-зайсаны собрались и вынесли решение о том, что надо войти в состав России. Написали сначала письмо, ага-зайсан написал. Отправили эти документы Императрице Елизавете Петровне в Санкт-Петербург. Когда она ответила, они уже на лошадях отправились в Санкт-Петербург, чтобы подписать договор. Зимой оставались в Санкт-Петербурге, чтобы лошадей подкормить. Потом доехали до Санкт-Петербурга. Вот тут она их принимает. Потом издает указ, вышел закон, подписали договор. В договоре сказано, что алтайцы вошли в состав России добровольно со своей землей, со своим народом, со своим богатством, с сохранением языка, культуры, обычаев и обрядов. Таким образом, сегодня мы прожили 254 года.¹

Третье строение комплекса—«Юрта мира, дружбы и согласия». Главное ее предназначение—

в единении народов, живущих под небом Алтая, как под крышей одной юрты, где люди, представляющие разные культуры, разные веры, могли бы встречаться и обсуждать свои проблемы.²

На окне юрты представлен солярный знак, который, по мысли создателей музея, обозначает единство людей, исповедующих различные религии:

Ну, вот на окошке большого аила солнышко. Это говорит о том, что мы под одним солнцем живем, под одним небом, под одним богом, а вера у нас у всех разная.³

Внутри строения посетители могут ознакомиться с духовными текстами, предметами культа четырех религиозных верований, представители которых, проживают на территории республики: буддизма, православия, ислама и бурханизма. При этом важно отметить, что в оформлении выставки принимали участие православные батюшки из приходов с. Чемал, г. Новосибирска и др. городов, муллы из Татарстана, буддистские монахи из дацанов Тувы и Бурятии.

В последней юрте воссоздано убранство традиционной алтайской юрты. Как и в предыдущих выставочных залах, в центре внимания образы прошлого алтайцев, которое тесно связано с институтом рода. В аиле наглядно, на примере рода Майман, представлены родовые маркеры. При этом традиционные символы рода, тамгу, родовое животное, дополняют новые образы—родовые планеты и звезды. Т.П. Бардина отмечает:

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные альянсы в прошлом и настоящем народов Евразии

¹ ПМА. Центр алтайской культуры, с. Чемал, Чемальский р-н Республики Алтай, 2010

² Дружбы и согласия много не бывает // Звезда Алтая. 2005. № 93. С. 4

³ ПМА. Центр алтайской культуры, с. Чемал, Чемальский р-н Республики Алтай, 2010

¹ Октябрьская И. В. Тюрки Алтая: проблемы межнационального сообщества. С. 57

² Открытие культурного Центра в Чемальском районе // Республика Алтай. Официальный интернет-портал. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.altai-republic.com/print.php?sid=1484&POSTNUKESID=80b02191988294d5231d8ac38fb118e8—5k. (14.11.2006)

³ Там же

⁴ Масеева Г. Он знает свой род до 14-го колена // Постскриптум. 2002. № 34. С. 4

...Таким образом, по данному плакату можно сделать вывод, что у каждого рода свои гербы были, свои флаги были, своя звезда или планета. Звезды и планеты тоже были поделены по родам. Название звезд, планет древние алтайцы очень хорошо знали. А теперь ни одной звезды не знают. А я теперь только одну знаю. Звезда [...] это Орион, звезда рода моего мужа, майман. Этот плакат он по своему роду начертил.¹

¹ ПМА. Центр алтайской культуры, с. Чемал, Чемальский р-н Республики Алтай, 2010

Культурный центр, согласно концепции создателя, предназначен быть центром возрождения и развития духовных ценностей алтайского народа. Его основными задачами являются: изучение истории, традиций, духовной культуры алтайцев, развитие их этнической самобытности, вовлечение молодежи в активную познавательную деятельность, укрепление дружбы и культурных связей между народами. Сотрудники музея проводят экскурсии, посвященные прошлому Алтая, традиционной культуре коренного тюркоязычного населения, историко-культурному и археологическому наследию региона. Эта деятельность способствует формированию образа прошлого у жителей и гостей республики, актуализации региональной и этнической идентичности.

Наряду с актуализацией института рода и зайсаната, идет их символическое оформление. Подобная родовая индексация восходит к традиционному обществу тюрков Южной Сибири конца XIX–начала XX вв. Каждый род—сеок имел ряд символических маркеров, включая топографические и вегетативные характеристики (существовало подразделение на речные и горные сеоки, а также деление по породам деревьев) и цветовую индексацию, которая, по мнению ряда исследователей, когда-то соответствовала расселению частей рода по странам света в пределах родовой территории.²

² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 27

Родовые институты являются первичным уровнем идентификации и сохраняют свою актуальность в организации семейно-родственных отношений

Символическое обозначение родовой принадлежности индивида позволяло рассматривать мир как организованную знаковую систему, противопоставляя ее чужому пространству, иной культуре. В числе наиболее значимых символов были родовая земля, уголья, пастбища, кедровники и родовые селения, тамги, изыхи, священные горы и реки, духи покровители, родовые шаманы и т.п.³

Во второй половине 1990-х гг. лидерами этнонационального возрождения РА предлагается система маркеров, представляющая

³ Там же. С. 21

род (сеок): тамга, священное животное, птица рода. Специально для Эл Ойына—государственного праздника Республики Алтай—к концу 1990-х гг. были разработаны вымпелы, наглядно представляющие систему родовых символов. На одной стороне вымпелов была представлена мифическая птица Кан-Кереде (пазырыкский грифон), а также символы шестнадцати алтайских родов. Мифическая птица, в интерпретации творческих кругов Республики Алтай, ныне выступает символом ага-зайсана.

Почетный статус Верховного зайсана обозначен образом орлиноголового грифона, найденного в 1930-е гг. известным российским археологом С.И. Руденко во II Башадарском кургане (V в. до н.э.) и принадлежащего пазырыкской культуре.

Знак ага-зайсана обрамлен тамгами и священными животными алтайских родов. Согласно легенде, предлагаемой на каждом родовом вымпеле:

тамга—это знак родовой собственности, который использовался для клеймения скота, а также являлся оберегом рода, защитой от порчи, сглаза, несчастья; священное животное, птица—это покровители рода, мифические предки, защитники, символические обереги рода, тотемы (ПМА).

Изображение тамги и животного на родовых вымпелах сопровождается преданием, отсылающим читателей во времена мифических первопредков, или к древней истории алтайцев. Все символы, представляющие родовую структуру, выполнены в скифском зверином стиле. Они органично вписываются в построения на тему древности происхождения аборигенных этносов Южной Сибири, а также особенного вклада их предков в общемировую культуру. Авторы данных разработок пытаются апеллировать к архаике, но в действительности их творчество является новацией.

Согласно авторскому опросу, проведенному в Республиканской национальной гимназии им. В. К. Плакаса среди учащихся старших классов в 2007 г., молодежь Республики Алтай проявляет большую эрудицию в знании своей родовой принадлежности. Большинство учащихся (90%) называют свой род. Также они знают символы рода: называют родовых священных животных. Их информированность соотносится с символами, представленными на вымпелах. Актуальность родовых структур в повседневной жизни в настоящее время поддерживается тиражированием символического оформления рода в общественно-политическом пространстве.

В настоящее время для коренного тюркоязычного населения республики родовые институты являются первичным уровнем идентификации и сохраняют свою актуальность в организации семейно-родственных отношений. Каждый год в районах республики проводятся встречи рода, родовые моления. При этом популярно

Мир своих и чужих: родовые структуры и брачные альянсы в прошлом и настоящем народов Евразии

зация родовых институтов и выведение их в сферу общественной жизни рассматривается символической элитой как способ консолидации населения и нейтрализации субэтнических различий.

Сходные процессы разворачиваются в Республике Хакасия. В иерархии этнического самосознания титульного этноса здесь также акцентируется знание родовой принадлежности. На местах—в районах Хакасии—в конце 1990-х гг. сначала спонтанно, а затем организованно, начинается разворачиваться родовое движение. Стремительно увеличивается число встреч-праздников хакасских родов. В масштабах поселков, городов, районов создаются советы родовых старейшин.

В 1997 г. в Хакасии было зарегистрировано Хакасское республиканское движение «Совет старейшин родов хакасского народа», в 2003 г. переименованное в «Хакасское региональное общественное движение родов хакасского народа». Первоначально его основной задачей являлось оказание помощи в организации встреч родственников, в проведении родовых праздников и объединении родов хакасского народа. В настоящее же время движение ставит перед собой более масштабные задачи, среди которых развитие процесса культурного и духовного возрождения хакасского народа, поддержка хозяйственной деятельности, основанной на традиционных формах хозяйствования, участие в реализации программ по проблемам коренного народа республики, пропаганда здорового образа жизни, содействие в деле укрепления мира и согласия между народами республики. Главная же цель движения—борьба за повышение уровня жизни коренного этноса Хакасии.¹ Результатом деятельности общественного движения стала принятая в 1999 г. программа «Родовое движение хакасов как фактор консолидации и развития этноса. 2001–2005 гг.». В документе обосновывалась уникальность родовых институтов хакасского народа:

Род—это круг родственников, объединенных единой фамилией, предками, исторической памятью, малой родиной. Участие в проведении родовых ритуалов, соблюдение родовых традиций способствует воспитанию патриотизма, любви к своей родной земле у подрастающего поколения.

Род рассматривается этнонациональной интеллигенцией как один из важнейших факторов, способствующих самосохранению народа на всех этапах его развития; ценность его определяется тем, что он являлся инициативой самого народа.²

Ссылаясь на опыт развития таких государств, как Япония, Англия, Швеция, Испания, где приверженность традициям явилась неотъемлемым фактором развития, лидеры общественного движения Республики Хакасия предлагают программу возрождения института хакасского рода. Она включает: здоровый образ жизни,

почитание предков, изучение истории рода, этнографии, легенд, языка, поддержку семьи, изучение ее проблем, учет и финансовую помощь для одаренных детей.¹

Особые надежды члены организации «Совет старейшин родов хакасского народа» в рамках родового движения связывают с молодым поколением:

Важное значение в родовом движении придается воспитанию подрастающего поколения. Участие старших родственников, дедушек и бабушек в воспитании детей позволит сохранить национальные традиции, самобытность этноса. Родовое движение может и должно давать возможность овладения опытом для участия в общественной жизни, включения в социальную структуру через различные способы трансляции этого опыта. Роду посильно и решение таких задач, как: подготовка молодежи к жизни в межнациональной среде; формирование умения взаимосоотрудничества, обучение этническим традициям, решение хозяйственно-экономических проектов; оказание помощи в реализации личных способностей и возможностей в социокультурном пространстве республики.²

Согласно концепции «Родовое движение хакасов как фактор консолидации и развития этноса. 2001–2005 гг.», родовое движение призвано стать опорой в социально-экономических реформах современной Хакасии и обеспечить гармоничное развитие всех этнических групп на принципах толерантности, диалогичности, взаимного уважения.³

В настоящее время «Совет старейшин родов хакасского народа» продолжает свою активную деятельность. В марте 2011 г. был проведен XII съезд хакасского народа, где был представлен итоговый отчет деятельности общественной организации с 2006 по 2011 гг. Согласно документам, принятым в ходе мероприятия, целью движения является, как и прежде «борьба за повышение уровня жизни народа и защита интересов коренного этноса». При этом дается расшифровка понятия «коренной народ», под которым, цитируя документы ООН, понимаются «народы, заселившие данную страну (или местность) в глубокой древности, задолго до прихода и утверждения здесь людей иной цивилизации (людей с иной историей, культурой, языком, традициями и т.д.)».⁴

Отмечается связь предыдущих поколений хакасов с современными поколениями, которые активно соблюдают обычаи и традиции, поддерживают быт и культуру, установленную предками. Для легитимации данного съезда его участники обращаются к истории начала XX в., ссылаясь на первые девять съездов, проходивших с 1905 по 1917 г. при активном участии С. Д. Майногашева. Представители движения делают акцент на решающей роли организации в сохранении этнического самосознания хакасов после 1990-х гг., их духовной и материальной культуры.⁵

¹ Хакасия: содружество наций. С. 4

² Родовые праздники весеннего цикла. Методические рекомендации для специалистов учреждений культуры. / А. С. Тутатчикова. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2004. 44 с.

¹ Материалы IX внеочередного съезда хакасского народа, 2001

² Родовые праздники весеннего цикла. С. 6–7

³ Материалы IX внеочередного съезда хакасского народа (ПМА)

⁴ Материалы XII съезда хакасского народа. // Сайт «Совета старейшин родов хакасского народа». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.star19.ru/index.php?option=com_content&view=frontpage (11.09.2011)

⁵ Там же

В ходе работы съезда происходит окончательное оформление структуры организации. По мысли символической элиты Республики Хакасия, родовое движение должно делиться на три уровня: низовой—собственно род, объединения родственников, по признаку общего предка, второй—районные Советы старейшин, и третий—республиканский Совет старейшин. Предлагая иерархическую структуру, представители этнонациональной интеллигенции, тем не менее, отмечают отсутствие потребности в централизованной организации с жесткой дисциплиной на данном этапе развития родового движения. Как отмечают авторы принятых документов, в отличие от потестарных образований с жесткой военной структурой, существовавшей в средние века, в настоящее время идет «мирный процесс развития нации».

Задача всех уровней—«это обеспечение развития нации и воспитание потомков на основе национальных обычаев и традиций». Цель республиканского совета старейшин—«решение общих проблем, волнующих нацию, отслеживание процессов внутри этноса», налаживание межэтнического взаимодействия в регионе.¹

Районные и городские советы выполняют функции по координации деятельности рядовых членов движения. Ведут работу по сохранению материального и культурного наследия на уровне района, организуют районные мероприятия, в том числе этнонациональные праздники.

Представители рода и семьи должны способствовать изучению и сохранению родного языка, участвовать в воспитании молодого поколения, налаживать и укреплять родовые связи, соблюдать и сохранять родовые обычаи и традиции, вести активную экономическую деятельность. Особое внимание уделяется истории семьи. По идее лидеров родового движения, жители должны приступить к работе по выявлению и сбору материалов по истории родов, составлению генеалогического дерева с целью сохранения исторической памяти этнической группы, формирования образцов для воспитания подрастающего поколения.

Судя по отчету об итогах деятельности, за последние пять лет представители «Совета старейшин хакасского народа», в русле публичного общественно-политического дискурса, смещают акценты в оценке этапов развития хакасов. Так, советский период истории, видевшийся ранее годами упадка и деградации традиционной культуры тюркоязычного населения, представлен временем просветительской деятельности советской власти. Девяностые же годы рассматриваются лидерами родового движения как период «шовинистической политики по отношению к коренному населению», «презрительного отношения к титульной нации», «создание дискомфорта для коренного населения», диспропорций в представительстве хакасов на местах и в центральных органах

власти. Данные негативные явления в этнополитической сфере связываются с фигурой прежнего руководителя Республики Хакасия А.И. Лебеда. Представители Совета старейшин настоятельно рекомендуют «Единой России» решить вопросы представительства хакасов в государственных учреждениях различных уровней, используя советский опыт.¹

Несмотря на некоторые политические заявления, деятельность родового движения сосредоточена на решении проблем в области образования и культуры. Большое значение в работе организации уделяется выявлению и созданию перечня сакральных мест хакасского народа. Они, по мысли символической элиты, помогают воспитывать молодое поколение в традициях хакасской культуры, способствуют развитию этнокультурного туризма. Старейшины родов участвуют в выявлении и установлении на прежние места стел—объектов археологического наследия региона. Примером такой деятельности может служить возвращение и последующая организация музея «Улуг хуртуях тас». Организует совет старейшин и этнонациональные праздники, «Тун Пайрам», «Уртун той».²

В постперестроечное время наряду с активизацией родового движения творческими и научными кругами была предпринята попытка восстановления родовой символики. На протяжении 1990-х гг. в Республике Хакасия представителями родов велся поиск родовых символов, прежде всего, знамен, штандартов, гербов, печатей, тамг, тесей-фетишей, амулетов. В качестве святыни и талисмана рассматривались знамена родов, в которых, якобы, обитает дух-покровитель рода. Подобное обращение к символам периода средневековья является попыткой реинтерпретации знаков, известных по археологическим и историческим источникам и утративших свою актуальность на уровне этнографической традиции.

Одним из значимых маркеров современного родового движения становятся тамги. В традиционной культуре хакасов тамгой отмечали домашний скот, предметы конского снаряжения, предметы домашнего обихода. Тамга наносилась и на мелкие предметы, например, зеркальце, украшения, пряжки. Якобы, высекание тамги на скале или курганном камне обозначало границу земельных владений.³ В Хакасии конца XX в. тамга, перестав быть знаком собственности, приобретает значение консолидирующего символа.

Символы, согласно концепциям идеологов современного родового движения, призваны воспитывать гордость у представителей родовых объединений—наряду с традиционными, появляются новые.⁴ Амулеты-обереги с изображением родового тамги на память о первой встрече рода вручали организаторы родового праздника Доможаковых своим почетным старейшинам в июле 2004 г.

¹ Материалы XII съезда хакасского народа. // Сайт «Совета старейшин родов хакасского народа». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.star19.ru/index.php?option=com_content&view=frontpage (11.09.2011)

¹ Там же

² Там же

³ Там же

⁴ Там же

Однако новации в символической сфере находят слабый отклик среди молодого поколения Республики Хакасия. Согласно опросам, проведенным в 2001, 2002, 2005 гг. в Хакасской национальной гимназии-интернате им. Н.Ф. Катанова, лишь около 10% опрошенных смогли назвать свой род, и ни один респондент не смог изобразить родовую тамгу. Часто в сознании учеников родовая идентичность заменялась семейной.

Более эффективной можно признать работу творческих кругов по организации родовых встреч и праздников. Около 80% учащихся регулярно принимают участие в подобных событиях. Респонденты знают, что праздники эти проходят в особом, имеющем сакральное значение месте, которое считается местом происхождения рода.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Актуализация родовых институтов и их символического оформления в модернизированном сообществе республик Саяно-Алтая рассматривается лидерами этнонационального движения как способ консолидации тюркоязычного сообщества региона, маркер этнонациональной идентичности. Вплоть до настоящего времени род сохраняет свою актуальность на уровне семейно-родственных отношений. Но символическая элита региона, обращаясь к архаическим институтам, наполняет их другим содержанием. По сути, родовые структуры становятся частью современного гражданского общества. Отстраняясь от участия в политической жизни, участники родовых структур решают проблемы, связанные с культурной и образовательной сферой региона. На первый план выходит деятельность организаций по формированию социальной памяти среди тюркоязычного населения Алтая и Хакасии и шире—всего населения региона. ✨

БИБЛИОГРАФИЯ

- дружбы и согласия много не бывает // Звезда Алтая. 2005. № 93. С. 4.
- КАЗАНЦЕВ А.Ю. Этнополитические процессы в Республике Алтай в конце XX века. // Алтай—Россия: через века в будущее. Т. I. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского госуниверситета, 2006. С. 214–220.
- КУЗЬМИН Ю. И чист, и свят родник // Звезда Алтая. 1990. № 78. С. 4.
- КЫДЫЕВА В.Я. Институт зайсанства у алтайцев // Алтай—Россия: через века в будущее. Т. Материалы всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского госуниверситета, 2006. С. 113–117.
- МАСЕЕВА Г. Он знает свой род до 14-го колена // Постскрипtum. 2002. № 34.
- МАТЕРИАЛЫ XII СЪЕЗДА ХАКАССКОГО НАРОДА. // Сайт «Совета старейшин родов хакасского народа». [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.star19.ru/index.php?option=com_content&view=frontpage (11.09.2011)
- ОКТАБРЬСКАЯ И.В. Тюрки Алтая: проблемы межнационального сообщества // Народы Сибири: права и возможности. Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 1997.
- ОКТАБРЬСКАЯ И.В., ШУНЬКОВ М.В. Осень. Свадьбы Яконура. Родовое движение алтайцев: прошлое и современность // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск. 2006. № 4. С. 144–158.
- ОТКРЫТИЕ КУЛЬТУРНОГО ЦЕНТРА В ЧЕМАЛЬСКОМ РАЙОНЕ // Республика Алтай. Официальный интернет-портал. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.altai-republic.com/print.php?sid=1484&POSTNUKESID=80b02191988294d5231d8ac38fb118e8 (14.11.2006).
- ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ: Знаки и ритуалы. Новосибирск, 1990.
- ТУГАТЧИКОВА А.С. Родовые праздники весеннего цикла. Методические рекомендации для специалистов учреждений культуры. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2004.
- ХАКАСИЯ: содружество наций. Буклет. Абакан, 2003.
- ШЕРСТОВА Л.В. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII—начала XX века. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005.



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

BOOK REVIEWS

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ



Монография А.С. Бреславского «Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991–2011 гг.)» — одно из немногих до настоящего времени детальных исследований культурного пространства постсоветских городов. Вместе с тем, внимательному читателю будет небезынтересно узнать о специфике развития подобных культурных пространств на примере столицы Бурятии — одной из т.н. «национальных столиц» постсоветской России. Очевидно, что как «окраинное положение» Улан-Удэ на постсоветской социокультурно-географической карте, так и его статус «национальной столицы» способствуют не только явной сложности и проблемности работы, но и потенциальной эвристической продуктивности исследования.

Тема исследования, безусловно, актуальна. Постсоветская городская культура является в настоящее время одним из решающих факторов трансформации большинства постсоветских сообществ. Процессы глобализации, так или иначе затрагивающие практически все аспекты социальной и культурной жизни постсоветских городских пространств, во многом определяют пути развития и их доминирующие образы и репрезентации. Наряду с этим, наследие социалистических культурных ландшафтов продолжает оставаться существенной составляющей данных процессов.

Новизна работы несомненна. Впервые в отечественных культурологических штудиях столь детально и подробно проанализированы и осмыслены специфика и наиболее важные черты развития знаково-символических структур, скрепляющих остов постсоветских урбанистических пространств. В то же время мы можем отметить, что до сих пор не проводилось столь комплексного изучения культурного городского пространства, основанного на применении трех взаимодополняющих подходов — морфологического, социоструктурного и ландшафтно-образного.

Монография содержит, кроме введения и заключения, три главы: первая — «Формирование образа Улан-Удэ в исторической ретроспективе», вторая — «Материально-символические реалии

Улан-Удэ и их интерпретации», и третья — «Образное поле города: формирование культурного пространства постсоветского Улан-Удэ». План выстроен последовательно и логично. На основании прекрасного знания топографических реалий города, а также внешних контекстов развития образно-символического городского субстрата, автор детально описывает и анализирует образное поле Улан-Удэ и выделяет его доминирующие компоненты.

К очевидным достоинствам исследования можно отнести следующие: применение диахронного метода исследований, позволяющего проследить особенности становления и преемственность развития базовых образов Верхнеудинска — Улан-Удэ; выявление структуры образного поля Улан-Удэ, состоящей из ключевых образов «города-столицы», «города с азиатской душой», «торгового города — города славных купеческих традиций», «социалистического города», «города окраин», «города-деревни» и «города культур»; тщательную научную фиксацию политекстуальности и полисемантичности культурного пространства Улан-Удэ, выразившихся также во множественных эффектах самоориентализации, фольклоризации и экзотизации культурного ландшафта города. Наконец, следует обратить внимание на то, что основные результаты работы могут быть прямо использованы при разработке территориальных стратегий социокультурного развития столицы Бурятии.

Ключевые выводы работы, на наш взгляд, достаточно оригинальны и содержательны. Крайне важным можно считать вывод о том, что «культурное пространство города — это определенным образом структурированная система культурных контекстов, каждый из которых представляет собой совокупность устойчивых признаков данного города и соответствующих им реалий и знаковых мест городского ландшафта». Весьма показательным и интересным можно назвать вывод о необходимости применения критического дискурс-анализа, связанного с процессом производства и потребления ландшафтного и неландшафтного текста города.

Существенное достижение — построение автором образной карты Улан-Удэ, которая, по

сути, синтезирует все главные содержательные выводы книги. Эта карта представляет большой интерес как для специалистов, занимающихся планированием городского развития, так и для профессионалов, работающих в сфере маркетинга и брендинга территорий. На наш взгляд, карта немного «не доведена», не доработана по сравнению с исходными образцами подобных карт, но, тем не менее, и в этом виде она может быть чрезвычайно полезной.

К недостаткам исследования можно отнести отсутствие хорошо разработанного сравнительного аспекта: если бы в работе были подробные примеры сравнения культурного пространства Улан-Удэ с культурными пространствами других постсоветских городов (тем более что такие работы, хотя и не монографического плана — по Перми, Екатеринбург, Нижнему Новгороду, Иваново и т.д. — в настоящее время уже довольно часты), то книга бы только выиграла: особенности развития образного поля столицы Бурятии обозначились бы гораздо более рельефно.

Монография А.С. Бреславского — заметное научное событие; она должна привлечь внимание исследователей в области гуманитарной географии, урбанистики, краеведения, культурологии, социологии и истории. Кроме того, она представляет несомненный интерес для специалистов в области маркетинга и брендинга городов на постсоветском пространстве.

Замятин Дмитрий Николаевич
доктор культурологии, заведующий Центра гуманитарных исследований пространства Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (Москва)



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

REPORTS

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

СООБЩЕНИЯ



ONLINE DATABASE
OF DOCUMENTS AND
ARCHIVES ON THE
HISTORY OF BUDDHISM
IN RUSSIAN EMPIRE

This report presents the result of the work done within the framework of the two-year project which is a voluminous and unique database on the history of integration of Buddhism into Russian empire (www.imbtarchive.ru). The database includes instructions, decrees, circular notes, minutes of the Imperial Ministries and Councils responsible for overseeing of the Russian Buddhists' affairs, accounts and notes of the Russian, Chinese and British governmental officials and Orthodox missionaries, internal orders of the Bandido Khambo Lama's office, important data on relations between Buriat Buddhists and their Mongolian and Tibetan co-religionists. In addition, the database includes hagiographies of eminent Buriat Lamas, their polemic articles, reminiscences and reports of the travelers and journalists. The documents are dated by the period from the middle of the 18th to the early 20th century. Publishing of these materials, undoubtedly, will facilitate deeper analysis of the nature of relations between Russia and her Buddhist subjects

Проект осуществлен при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (№ 11-01-12063в) «Интеграция буддизма в состав Российского государства во второй половине XVIII–XIX вв.: опыт формирования, анализа и публикации источниковой базы»

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ ПО ИСТОРИИ БУДДИЗМА
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ТЕПЕРЬ ДОСТУПНЫ ОНЛАЙН

В состав многонационального российского народа входят три народа—буряты, калмыки и тувинцы, традиционно исповедующие буддизм тибето-монгольской традиции. Их общая численность по итогам последней переписи (<http://www.starlightsite.co.uk/keston/russia/articles/june2005/09Statistics.html>) составляет 900 000 человек. И хотя не все представители этих народов идентифицируют себя как буддисты (в их составе значителен процент шаманистов, христиан, неверующих и пр.), все же процент буддистов в их числе доминирует. Помимо этого, с каждым годом существенно увеличивается число буддистов и среди представителей других народов России. Кроме того, Россия имеет самую протяженную границу со странами, традиционно исповедующими эту религию. Традиционный буддизм в России уже не одно столетие представляет собой очень влиятельную и активную часть российского народа, оказывающую определенное влияние на культуру и менталитет населения России. Кроме того, следует отметить и геополитическую роль буддизма для прошлого и настоящего России. С включением в свой состав буддийских подданных Россия вошла в мир буддийской Азии, что дало ей несомненное преимущество перед другими европейскими державами в деле утверждения своего влияния на народы обширных пространств Внутренней и Восточной Азии (Монголия, Тибет, Маньчжурия, Китай, Япония, Корея и пр.). Для сотен миллионов людей Россия предстала в образе страны, покровительствующей буддийской дхарме, и этот образ успешно служил интересам страны даже в советский период, когда буддийские институты в СССР были сначала жестоко разрушены, а затем восстановлены в самых минимальных размерах под тотальным правительственным контролем.

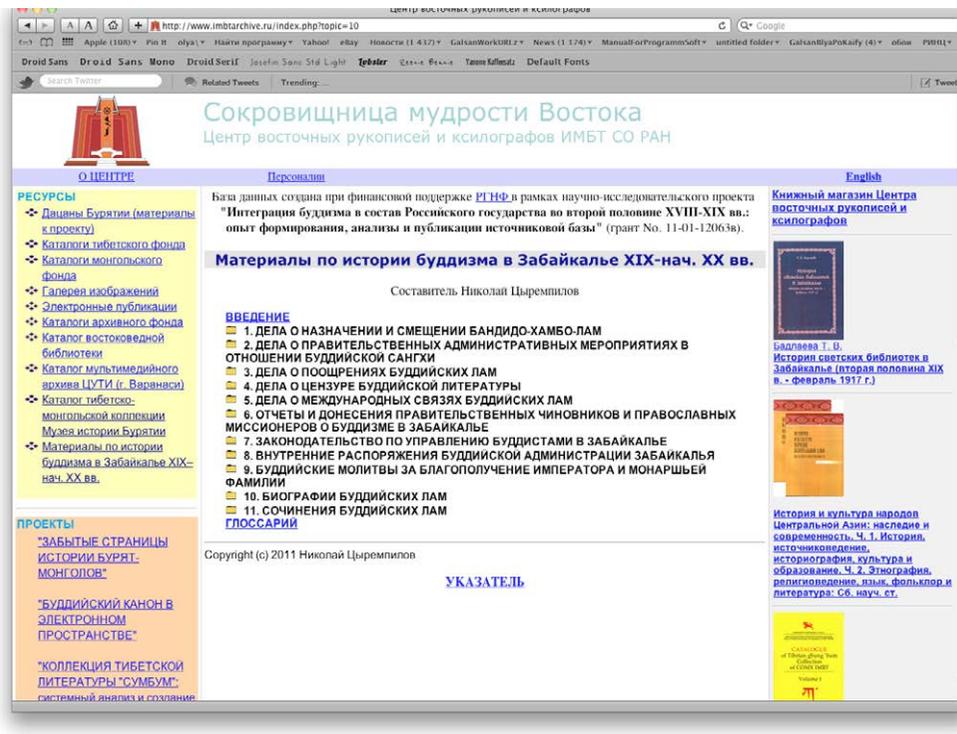
Современная Россия в 90-е годы стала свидетельницей активного восстановления и даже бурного расцвета буддизма в местах его исторического бытования, а также в самых различных городах и обеих своих столицах.

Буддизм был и остается важнейшим культурным, общественным и геополитическим фактором России как во взаимоотношениях го-

сударства и граждан, так и в вопросах внешней политики России, особенно в ее взаимоотношениях с буддийским миром от Шри-Ланки до Японии.

При всем этом исследования буддизма в России (от рассвета блестящей русской буддологической школы в XIX веке до наших дней) сосредоточены главным образом на проблемах философии и религиозной доктрины, тогда как проблемам историческим уделяется чрезвычайно мало внимания. Однако без понимания особенностей восприятия буддистами иноконфессионального или мультиконфессионального государства, исторически сложившегося в среде тибето-монгольских буддистов религиозно-политических концептов и стереотипов подданства, лояльности и гражданства, без осмысления, анализа и суммирования богатейшего и, в общем, беспрецедентного исторического опыта, который имеет Россия в деле выстраивания отношений с традиционными буддистскими обществами, крайне сложно выработать эффективную и оптимальную линию взаимодействия с современным буддийским миром как внутри, так и вовне страны. За последние десятилетия российскими учеными были подготовлены и изданы лишь несколько специальных исследований, посвященных различным аспектам истории интеграции буддийских институтов в ткань российской государственности, которые не могут удовлетворить научное сообщество ни широтой рассматриваемых проблем, ни, зачастую, глубиной аналитики. Создание источниковой базы данных, издание текстов неизвестных ранее источников и архивных материалов способны, на наш взгляд, существенно изменить ситуацию к лучшему. Доступные материалы, безусловно, дадут чувствительный импульс для вовлечения буддийского материала в общую канву изучения роли религий в становлении Российской империи, в развитии советского государства и современной России.

История проникновения буддизма на территорию России до сих пор остается крайне слабо изученной научной проблемой в отечественной и мировой науке. На фоне активных и плодотворных исследований истории Русской Православ-



ной Церкви, других христианских конфессий, процесса формирования структур исламских институтов через их взаимодействие с правительственными учреждениями Российской империи недостаточное внимание исследователей к историческому опыту России в деле выстраивания системы взаимоотношений с буддистами представляется непонятным и странным. А тем временем изучение четырехсотлетней истории взаимоотношений буддизма и российских властей не только способно углубить наши знания о формировании многонационального и многоконфессионального российского народа, но и значительно усилить фактологическую базу теоретического религиоведения, империологии, исторической антропологии.

Несомненно, главным препятствием в этом деле является слабая источниковая база. В сущности, наличествуют две основные проблемы:

1. недоступность для широкого круга исследователей материала источников на старомонгольской и тибетской письменности, содержащих значительный объем информации по данной проблеме;
2. разбросанность русскоязычных материалов в разных архивах и библиотеках страны.

Достаточно сказать, что исследователям до сих пор ничего не известно о местонахождении подлинника или копии основного документа, с которого ведется отсчет истории официального признания этой религии российскими властями—Указа Елизаветы Петровны от 1741 года, не вошедшего в Свод законов Российской империи. Однако среди документов, хранящихся в фондах Центра восточных рукописей и ксилографов, нами обнаружен указ Екатерины II из Иркутского наместнического правления, в котором,

среди прочего, упоминается перепись пришлых и родовых лам, проведение которой датируется 1741 годом. Это косвенным образом подтверждает сведения, полученные учеными из бурятских родовых хроник о том, что властями в 1741 году был предпринят первый в истории учет представителей буддийского духовного сословия среди забайкальских бурят-монголов.

Для решения проблемы с недостатком источников по истории интеграции буддизма в состав России давно назрела необходимость формирования разноязычных и расконцентрированных архивных материалов в пределах одной текстовой базы данных и одного сводного электронного издания. Это стало возможным благодаря двухгодичному проекту «Интеграция буддизма в состав Российского государства во второй половине XVIII–XIX вв.: опыт формирования, анализа и публикации источниковой базы» (грант No. 11-01-12063в). В результате проекта большой объем уникальных архивных документов теперь доступен для свободного доступа Интернет-пользователей.

Созданная база данных содержит 147 единиц архивных материалов и переводов на русский источников с монгольского и тибетского языков. Все представленные материалы хранятся в Российском государственном историческом архиве, Государственном архиве Республики Бурятия, Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии с о р а н и Библиотеке тибетских трудов и архивов (Дхарамсала, штат Уттар Прадеш, Индия), Британской библиотеке, Государственных архивах Иркутской области и Забайкальского края и Государственном архиве Монголии. Материалы распределены по двум тематическим рубрикам. Архивные документы представлены распоряжениями, циркулярами и протоколами Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий Министерства Внутренних Дел, Департамента общих дел этого же ведомства, Главного Управления Восточной Сибири, Сибирского Комитета, Генерал-Губернаторства Восточной Сибири, Иркутского Генерал-Губер-

наторства и других ведомств, отчеты и очерки правительственных чиновников и православных миссионеров, внутренние распоряжения и циркуляры канцелярии Бандидо Хамбо-ламы.

Среди монгольязычных материалов нами найдена неполная рукопись уникального документа—Кудунского устава, датирующегося 20 августа 1831 года. В 148 статьях этого документа подробно излагается внутренняя структура и свод правил, по которым жила буддийская община бурят в первой половине XIX века. Статьи распределены по 7 главам, некоторые из которых, в свою очередь, разбиты на части:

- 1 Виды дацанов и монастырей. О возведении новых дацанов;
- 2 Дацанские службы;
 - 2.1 Общие положения;
 - 2.2 Постоянные службы;
 - 2.3 Особые службы;
 - 2.4 Поведение монахов, согласно монастырским правилам;
- 3 Дацанская казна и поступление средств;
- 4 Категории монахов, необходимых для каждого дацана;
- 5 Выборы степенных, почетных и должностных комплектных монахов;
- 6 Наказания за нарушение монашеских обетов;
 - 7 О дацанских школах;
 - 7.1 Общие положения о школах;
 - 7.2 Специальные школы;
 - 7.3 Подготовка в дацанах эмшэ, зурхайша и гурумшэ и их помощь нуждающимся;
 - 7.4 Об астрологах;
 - 7.5 О медитации и проведении ритуалов.

Этот документ послужил основой для первого упорядоченного свода правил по управлению буддийской общиной Восточной Сибири, разработанного П.Л. Шиллингом фон Канштадт, командированного Министерством иностранных дел в Забайкалье в 1832 г. Устав Шиллинга мог стать первым документом, четко регламентирующим отношения государства с буддийской сангхой. Его несомненным достоинством, сильно отличавшим его от последующих зако-

ноположений в выгодную сторону, было соответствие выработавшемуся за несколько десятилетий в бурят-монгольских дацанах порядку. Устав Шиллинга сохранял вертикаль религиозной власти, но при этом давал широкие возможности мирянам и рядовым монахам участвовать в управлении монастырем, пусть даже участие мирян в основном ограничивалось кругом светских начальников. Устав Шиллинга и Кудунский устав, имеющие высокую ценность для истории, впервые публикуются как научный источник в нашей базе данных.

Те же оценки с полным правом можно применить и к другим источникам, относящимся к истории эволюции российского законодательства по управлению делами буддистов России: рапортам иркутских генерал-губернаторов А. С. Лавинского Н. Н. Муравьева-Амурского, камер-юнкера Левашева, отчет Князя Э. Э. Ухтомского, Особой Инструкции по управлению делами буддийских дацанов Иркутской губернии 1890 г., протоколу обсуждения нового законодательства, состоявшегося в 1909 г. в Иркутске, предложений в этой связи самих буддистов Восточной Сибири и т. д.

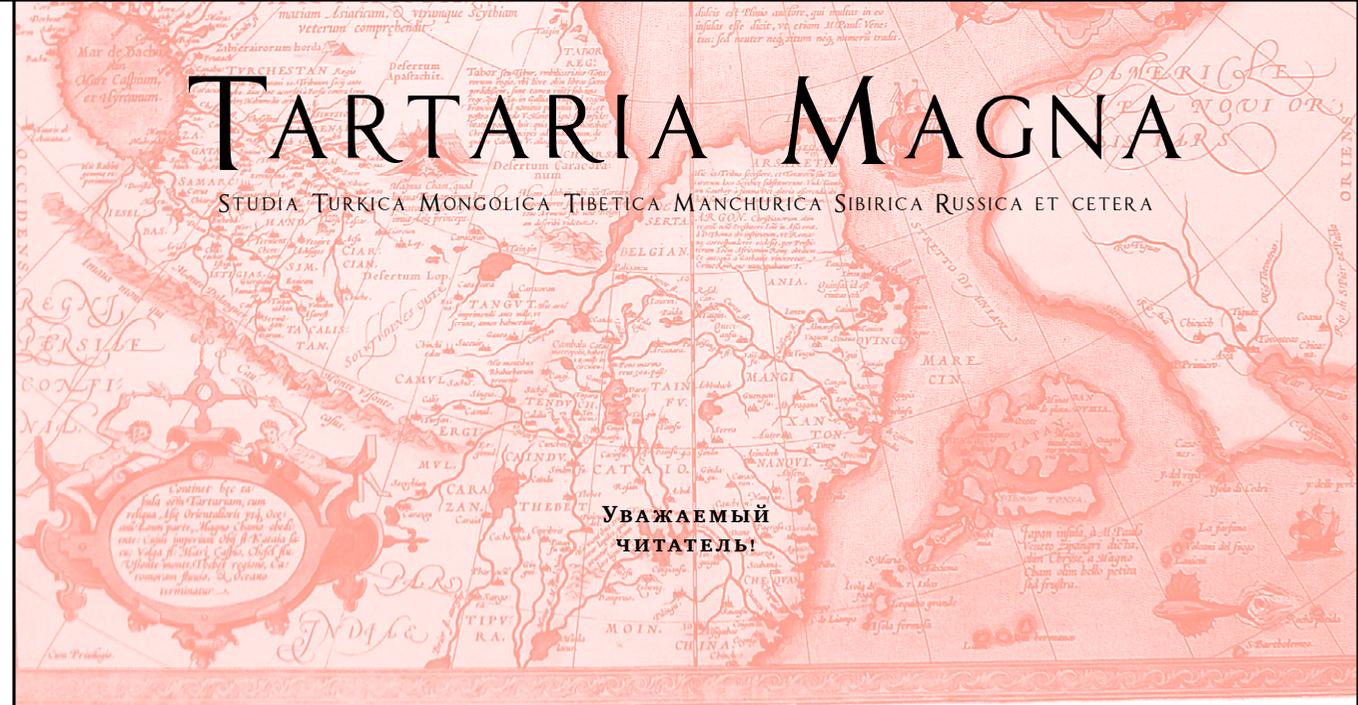
База данных включает в себя не только юридические документы, но и образцы делопроизводства. Речь идет о многочисленных распоряжениях по назначению и смещению Бандидо Хамбо-лам и ширетуев дацанов, ходатайства буддийских лам, дела об иностранных ламах, цензуре буддийской литературе, сносу нелегально возведенных молитвенных зданий и разрешений на постройку новых дацанов. Несомненный интерес вызывают также публицистические статьи православных миссионеров, которые отражают накал межрелигиозного противостояния в Восточной Сибири. Православная публицистика о буддизме датируется в основном второй половиной XIX века. Работы Иркутской и Нерчинской православных миссий, публиковавшиеся в основном в Иркутском епархиальном вестнике, содержат в себе не только критику буддийского духовенства, но и ценные сведения о жизни буддийской общины в Байкальском регионе.

Особый пласт источников был обнаружен нами в архивных фондах Британской библиоте-

ки. Сведения о бурятских пилигримах в Тибете рассматриваются как в официальной межведомственной переписке чиновников Британской империи, так и в различных агентурных донесениях. Так, в рамках представленной базы данных впервые публикуются данные о британской реакции на отказ Цинских властей допускать подданных Российской империи в пределы Страны Снегов.

Данная база архивных документов по истории буддизма в Российской империи является важным источником ресурсом как для специалистов в области истории буддизма в России, так и вообще для историков, религиоведов, буддологов, русистов, востоковедов. Материалы, представленные в данной базе данных, ранее никогда не публиковались. При использовании материалов необходима ссылка на данный ресурс. Для этого нужно связаться с администратором сайта и в ответ вам будут высланы все необходимые для цитирования архивные шифры. Электронный адрес—www.imbtarchive.ru. ✨

www.imbtarchive.ru



Статьи этого выпуска завершают тематический цикл «Свои и чужие», начатый нами более года назад. В дальнейших выпусках эта тема будет неизбежно затрагиваться, но в рамках других общих проблематик, о которых вы можете узнать на нашем сайте www.tartaria-magna.ru



ОЗНАКОМИТЬСЯ С НАШИМ
ЖУРНАЛОМ И ОСТАВИТЬ КОММЕНТАРИИ
ВЫ МОЖЕТЕ НА НАШЕМ САЙТЕ

WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

TARTARIA MAGNA

НАУЧНЫЙ
ЖУРНАЛ

2 / 2012

Мир «своих» и «чужих»
THE WORLD OF 'SELF' AND 'OTHERS'

ТЕМА ВЫПУСКА

По праву кровного родства. Родовые структуры и брачные стратегии в прошлом и настоящем народов Евразии

THEME OF THE ISSUE

BY RIGHT OF CONSANGUINITY. CLAN STRUCTURES
AND MATRIMONIAL STRATEGIES IN PAST
AND PRESENT OF EURASIAN PEOPLES



Выпускающий редактор
Н. В. ЦЫРЕМПИЛОВ
Технический редактор
П. К. ВАРНАВСКИЙ
Оформление номера
Д. О. ГАРМАЕВ

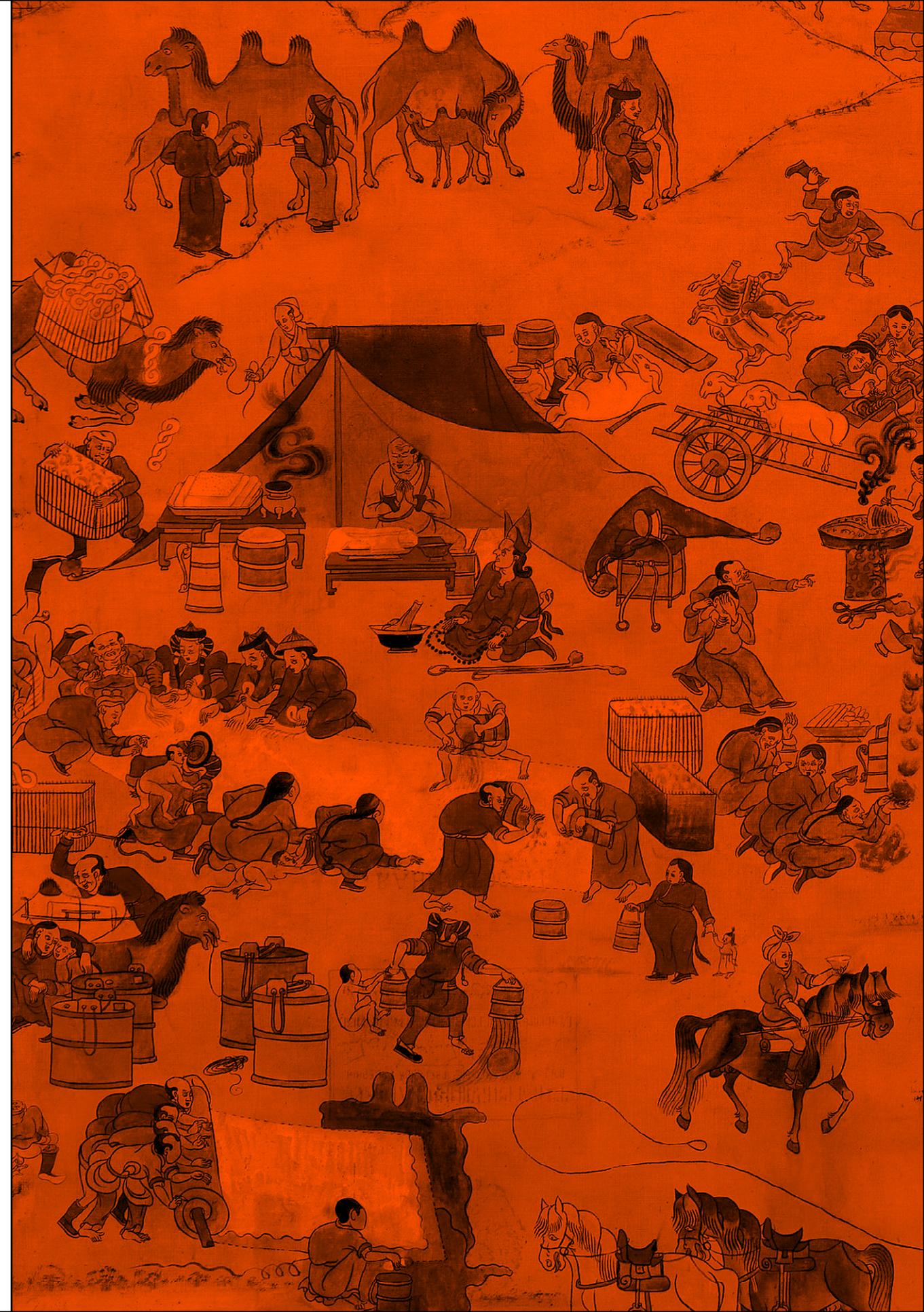
Адрес редакции:

670047 Российская Федерация
Республика Бурятия, Улан-Удэ
ул. Сахьяновой 6 / имбт со ран
+7 (3012) 57 33 93
tartarmagna@gmail.com

Подписано в печать 28.12.2012
Формат 60 x 90 / 16
Гарнитура Charter

Полная электронная версия
журнала доступна на сайте
WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

ISSN 2224-9559



TARTARIA MAGNA

WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

