



# МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАН

А. И. МУХЛИНОВ

## К ВОПРОСУ О СЕМЕЙНО-БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ У ВЬЕТНАМЦЕВ

(По материалам XIX века)

История развития семьи и семейно-брачных отношений у вьетнамцев стала предметом научного исследования сравнительно недавно. В начале XX в. появились первые крупные труды европейских и вьетнамских ученых, сотрудничавших во «Французской школе Дальнего Востока» (L'École Française d'Extrême-Orient). Особо следует отметить работы Дюрвелля, Бриффо, Тавернье, Чан-Ван-Льеу, Сиса, Кодье, Ле-Ван-Хо и Чан-Ван-Чая<sup>1</sup>. Кроме специальных исследований этнографов и юристов, существенное значение для выяснения системы родства и брачных норм у вьетнамцев имеют государственные законодательные акты<sup>2</sup>, сообщения путешественников и служащих французской администрации. На основании всех этих материалов представляется возможным установить, что во Вьетнаме в XIX в. существовали две формы семьи: «ня» (nhà) и «хо» (hò).

Ня представляла собой малую семью, которая состояла из родителей и детей и вела свое отдельное хозяйство. В первоначальном значении слово *ня* означает — «постройка», «жилище», «дом», и лишь вторичное значение его указывает на форму общественных отношений — семью<sup>3</sup>. Очевидно, это можно объяснить тем, что в период господства первобытно-общинных отношений (разложение которых во Вьетнаме происходило на рубеже нашей эры) *ня* имело только одно значение — место, где жила семья, входившая в состав родовой общины. С разложением рода и выделением отдельных семей слово *ня* приобрело и другой смысл — семья — для обозначения группы родственников, обособившихся экономически. Таким образом, понятия «дом» и «семья», выражавшиеся одним термином, стали совпадать.

Хо представляла собой большую группу родственников, связанных кровным родством и находившихся под властью старейшего по мужской

<sup>1</sup> G. Durrwell, La famille annamite et le culte des ancêtres, Saigon, 1906; C. Briffaut, La cité annamite, т.т. 1—3, Paris, 1909—1912; E. Tavernier, La famille annamite, Saigon, 1927; Tran-Van-Lieu, De la piété filiale comme fondement du droit de famille annamite, Paris, 1928; E. Sice, Le mariage en pays d'Annam, Dijon, 1929; L. Cadrière, La famille et la religion au pays annamite, «Bulletin des amis du vieux Hue», т. 4, декабрь, 1930; Lê-Van-Ho, La mère de famille dans le droit annamite, Paris, 1932. Tran-Van-Trai, La famille patriarcale annamite, Paris, 1942.

<sup>2</sup> P. Philastre, Le Code annamite (trad. du Code Gia-Longe), т.т. 1—2, Paris, 1909.

<sup>3</sup> V. Barbier, Dictionnaire annamite-français, Hanoi — Haiphong, 1929, стр. 589—590; Lê-Van-Hung, Vietnamese-english dictionary, Paris, 1955, стр. 443; Дао-Ван-Тап, Вьетнамско-французский словарь, Сайгон, 1950, стр. 490; Ли-Ван-Хунг, Тхой-Тьеу-Нхьен, Вьетнамско-китайский словарь, Сайгон, 1955, стр. 285.

линии. В слове *хо* материальный элемент совершенно отсутствует, и оно означает только «семья», «общество», «ассоциация»<sup>4</sup>.

Вьетнамская семья XIX в. (не говоря уже о *хо*) отличалась от современной семьи наличием черт, присущих семье дофеодалного периода. Застойность феодальных отношений во Вьетнаме характеризовала ту «неподвижность социальной базы», о которой писал К. Маркс<sup>5</sup>. В семье это проявлялось, несомненно, в сохранении остатков патриархальности, в особой роли мужчины — главы семьи. Чтобы лучше уяснить сущность *хо* — «большой патриархальной семьи», как ее определяют некоторые вьетнамские и французские исследователи<sup>6</sup>, следует ознакомиться с основными чертами, характеризующими малую семью — *ня*.

Главой семьи являлся мужчина — отец, и счет родства велся по отцовской линии. Как по обычному праву, так и по гражданским законам, действовавшим в начале XIX в. во Вьетнаме, отец семейства обладал почти неограниченной властью над своими потомками: он мог продать или отдать в залог своих детей, свободно распоряжаться имуществом, приобретенным последними путем их личного труда<sup>7</sup>.

При жизни отца дети не имели права на выделение и основание собственного хозяйства (это могло происходить лишь в исключительных случаях, с согласия отца)<sup>8</sup>. После его смерти дети получали право на выделение и определенную часть отцовского имущества, включая землю. В отличие от многих народов Юго-Восточной Азии, среди которых была распространена система минората<sup>9</sup>, у вьетнамцев наследование шло по принципу майората. Старший сын должен был обязательно оставаться в родительском доме для поддержания порядка наследования и для отправления культа предков. Это было необходимо еще и потому, что, когда сыновья отделялись, заботы по содержанию престарелых родителей обязан был брать на себя именно старший сын. Выработанное в течение веков на основе культа предков и конфуцианской морали чувство сыновней почтительности и долга не позволяло детям высказывать малейшее проявление недовольства по поводу мер, предпринимаемых главой семьи. Вплоть до появления в 1931 и 1936 гг. специальных правительственных декретов о взаимоотношениях между родителями и детьми отец был свободен от обязанности содержать даже малолетних детей. Во вьетнамском языке сохранились специальные термины: «*chu'hiêu*» и «*bât hiêu*», соответственно означающие «сыновняя почтительность» и «лишенный сыновней почтительности». Пренебречь *chu'hiêu* значило навлечь на себя гнев и презрение окружающих и наказание, предусмотренное государственными законами. Так, лицо, покинувшее своих родителей, когда оно являлось их единственным кормильцем, наказывалось 80 ударами чыэнгом<sup>10</sup> (толстой палкой из ротана). Наиболее тяжким преступлением считалось отцеубийство. Виновного немедленно подвергали мучительной казни (пытка и обезглавливание).

Убийство отцом ребенка не наказывалось, если смерть была следствием заслуженного наказания<sup>11</sup>, но он приговаривался к 100 ударам чыэнгом, к которым добавлялся год принудительных тяжелых работ, если ребенок был убит «без законных оснований».

<sup>4</sup> Вьетнамско-китайский словарь Ли-Ван-Хунга дает значение «цзун цзу», т. е. «род», «фамилия».

<sup>5</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XII, ч. II, стр. 360.

<sup>6</sup> Гран-Ван-Траи, Указ. раб., стр. 12; A. Leroi-Gourhan et J. Poirier, *Ethnologie de l'Union Française*, т. 2, стр. 559—560.

<sup>7</sup> E. Luro, *Le pays d'Annam. Etude sur l'organisation politique et sociale des Annamites*, Paris, 1897, стр. 206—208.

<sup>8</sup> V. Thompson, *The French Indo-China*, London, 1937, стр. 39.

<sup>9</sup> О минорате см. Дж. Фрезер, *Фольклор в Ветхом Завете*, М.—Л., 1931, стр. 134—137.

<sup>10</sup> P. Pasquier, *L'Annam d'autrefois*, Paris, 1930, стр. 25.

<sup>11</sup> Гран-Ван-Лиêu, Указ. раб., стр. 24.

Выше уже указывалось на то, что в руках главы семьи находилось право на владение семейным имуществом. Сюда входили: пахотное поле (если, конечно, оно имелось), дом с хозяйственными постройками, утварью и приусадебным участком и так называемое культовое имущество — «*hu'o'ng hoa*» (дословно — благоволия и огонь). В состав этого имущества входили предметы, необходимые для отправления культа предков (алтарь, дощечки с надписями имен умерших, курительные палочки, свечи, благовонные масла), а также небольшой участок земли, доход с которого шел исключительно на религиозные цели.

Наследство, как сказано выше, передавалось по мужской линии. При наличии нескольких сыновей каждый из них получал равную долю, кроме старшего сына, который дополнительно получал на одну десятую больше, чем остальные, плюс культовое имущество. Если в семье имелись и сыновья и дочери, наследовали только сыновья, а дочери получали приданое, исключая недвижимость. Если же у родителей были только дочери, то они получали наследство в равных долях, но культовое имущество переходило к брату отца, а за неимением его — к старшему сыну брата. По мнению некоторых исследователей, возможность передачи наследства дочерям показывает, что положение женщины во Вьетнаме было более почетным и обеспеченным, чем в Китае, где женщина была лишена этих прав<sup>12</sup>. Однако в трудах Н. Я. Бичурина и С. Георгиевского имеются определенные указания на то, что в китайской семье, за неимением сыновей, имущество наследовала дочь<sup>13</sup>. Различие в общественном положении китайской и вьетнамской женщины в XIX в. в основном сводилось к тому, что в Китае женщина всю жизнь находилась в подчинении и под опекой сначала родителей, затем мужа, а в случае его смерти — совершеннолетнего сына<sup>14</sup>, тогда как во Вьетнаме после смерти мужа женщина-мать не находилась под опекой старшего сына и сама распоряжалась имуществом, доставшимся ей от умершего мужа. В хозяйстве ее роль была также более активной.

В случае, когда глава семьи умирал, оставив несовершеннолетних детей, опеку над ними и хозяйством брал на себя брат отца. Французский миссионер Ришар, долгое время проживший во Вьетнаме и наблюдавший семейную жизнь местных жителей, особо выделял роль дяди при осиротевших детях. Так, он писал: «Он (дядя.— А. М.) не только руководит ими (несовершеннолетними детьми брата.— А. М.), но и обязан содержать их как своих собственных сыновей. И нередко, если он (дядя.— А. М.) не женат, то женится на вдове брата. Это обычай, который коренится в доброте характеров тонкинцев и в их привязанности к семье. Даже если муж потерял жену и имеет от нее детей, он женится на ее сестре..., ибо он верит, что она обладает материнскими чувствами к детям от первой жены в большей степени, нежели женщина, которая была бы им вовсе чужда»<sup>15</sup>.

Несомненно, что в этом наивном описании брачных норм, зафиксированных миссионером, видны следы древнейших брачных обычаев, существовавших у многих народов в период родового строя, а именно — левирата и сорората. Если «классические» формы левирата предполагали обязательность для вдовы вступить вторично в брак только с кем-либо из членов рода умершего мужа, то в данном случае такой обязательности уже нет и инициатива подобной формы брака принадлежит исключительно

<sup>12</sup> E. Veuillot, *La Cochinchine et le Tonkin, Le pays, l'histoire et les missions*, Paris, 1859, стр. 78.

<sup>13</sup> Иакинф [Н. Я. Бичурин], *Китай в гражданском и нравственном состоянии*, СПб., 1848, ч. IV, стр. 87; С. Георгиевский, *Принципы жизни Китая*, СПб., 1888, стр. 148.

<sup>14</sup> С. Георгиевский, *Указ. раб.*, стр. 139.

<sup>15</sup> L'abbé Richard, *Histoire naturelle, civile et politique du Tonkin*, т. I, Paris, 1758, стр. 105.

но мужчине — брату умершего. Что касается обычая сорората, точнее — его отдаленного отголоска, имевшего место во вьетнамской семье XIX в., то его изживание шло по линии запрещения мужчине жениться на сестре жены. Основным мотивом подобных браков являлось стремление сохранить имущество умершего или умершей в их семьях.

Вплоть до правительственного постановления о взаимоотношениях между родителями и детьми от 1931 г. основное и решающее значение при заключении браков имела воля родителей. Молодые люди, пожелавшие вступить в брак без согласия родителей, не могли бы этого сделать уже по той причине, что для оформления брака необходимо непосредственное участие родителей или лица, их заменяющего, т. е. старшего по возрасту по прямой ветви. Личные склонности молодых людей в расчет не принимались и в первую очередь учитывались хозяйственные нужды семьи (т. е. материальная обеспеченность той или другой стороны), физическое состояние жениха или невесты, их трудолюбие и т. п. Наряду с этим, целью брачного союза являлось стремление продолжить род, обеспечить непрерывность культа предков и иметь в семье больше рабочих рук. Поэтому семьи, в которых насчитывалось десять-двенадцать человек детей, были не редкостью. Безбрачие мужчины не одобрялось и рассматривалось, прежде всего, как нарушение сыновнего долга. И, наоборот, уважали тех девушек, которые оставались незамужними, чтобы ухаживать за своими престарелыми родителями или воспитывать несовершеннолетних братьев и сестер.

Своего рода смотринами невест и женихов являлись игры, устраиваемые во время праздника духа-хранителя деревни. Как на пример такого рода развлечений и вместе с тем выбора жениха или невесты можно указать на игру в «шахматы», при которой юноши в одеждах красного цвета составляли фигуры одного поля, а фигуры противоположного поля составляли девушки в голубых костюмах<sup>16</sup>. Во время игры родители, не спускавшие глаз со своих детей, подбирали им соответственно жениха или невесту. Весьма вероятно, что эти игры представляли собой отдаленные отголоски некогда существовавшей свободы добрачных отношений.

Подобной же цели, а именно показать девушку на выданье, служил и так называемый «праздник детей»<sup>17</sup>. Девушка, иногда с помощью других женщин дома, должна была проявить свое искусство хозяйки. Она украшала помещение бумажными фонариками, игрушками и фигурками из рисового теста и по приходе приглашенных молодых людей собственноручно приготавливала и разливала чай, угощала их сладостями и пр. Она могла вступать в разговор и отвечать на вопросы гостей лишь в присутствии родителей или старших братьев. Если девушка нравилась какому-либо юноше, он сообщал об этом своим родителям и, в случае их согласия на брак, в семью девушки засылалась свахи.

После того как родители договаривались о бракосочетании детей, об этом сговоре сообщалось главе деревни. В обязанности последнего входило широкое оповещение жителей деревни о предстоящем браке. Затем семьи вступающих в брак выбирали из своей среды наиболее почетных лиц и составляли брачный договор, фиксировавший ранее принятые условия. В определенный день родственники во главе с выбранными собирались в доме отца жениха для совершения церемонии преподнесения договора жениху и невесте. В конце церемонии договор помещался перед табличкой предков жениха, что означало ознакомление предков с будущим актом бракосочетания, и устраивался большой праздник.

<sup>16</sup> Подобные игры наблюдал англичанин Майнар, в частности у народности мань-кок, проживающей в Северном Вьетнаме (см. его статью в журнале «The National Geographic magazine», т. LXVIII, № 4, октябрь 1935, стр. 521).

<sup>17</sup> M. Durand, La fête de la Mi-automne, журн. «Dan Viet nam» (Le peuple vietnamien), 1948, № 1, стр. 24.

Считалось, что если до намеченного дня свадьбы не произойдет ничего необычного с женихом или невестой (что могло бы служить дурным предзнаменованием), значит предки согласны на брак.

В период свадебных празднеств каждый вьетнамец, принимавший в них непосредственное участие, имел право надевать богатые одежды с отличительными знаками мандарина и шествовать под большим дождевым зонтом, что в обычное время было совершенно недопустимым<sup>18</sup>. Без сомнения, этой возможностью могли пользоваться главным образом зажиточные вьетнамцы.

Свадебный обряд сводился к тому, что брачующиеся должны были сперва преклонить колени перед алтарем предков невесты, в то время как глава ее семьи взывал к духам предков о ниспослании молодым благополучия; затем свадебный кортеж входил в жилище жениха, где совершалась та же церемония, но к предкам обращался глава семьи молодого человека.

Общественное признание брака подтверждалось взносом пошлины, называемой тьен тео (tiên cheo), вносимой в общинную кассу семьей молодого человека, и распиской, выдаваемой по ее получении общинным казначеем. При этом сумма взноса была различной в зависимости от того, принадлежала ли семья девушки к той же деревне, что и жених, или нет<sup>19</sup>.

Отсюда можно сделать вывод, что, во-первых, вьетнамская деревня представляла собой соседскую общину, т. е. была заселена представителями разных родов. В противном случае, если бы жители деревни принадлежали к одной фамилии (роду), то по действовавшему еще тогда правилу экзогамии (об этом ниже) ее члены не могли бы вступать между собою в брак. Во-вторых, взнос определенной суммы в деревню невесты подтверждает патрилокальность брака. Весьма примечательно и различие в размерах вносимой семьей жениха суммы. Известно, что во вьетнамской общине XIX в. крестьяне имели свой общинный рисовый фонд, предназначенный на покрытие общественных расходов: проведение праздников, содержание школ, сирот и т. п. Вполне понятно, что с уходом девушки из отцовской семьи в семью мужа первая лишалась работника. Если девушка выходила замуж за человека из одной с ней общины, то община ничего не теряла, ибо девушка осталась в ней и продолжала трудиться как в своем хозяйстве, так и на общественных работах. Поэтому сумма, выплачиваемая семьей жениха, была меньше и шла на покрытие части общинных расходов на свадебное угощение для всей деревни. Но если девушка покидала свою общину, то с ее уходом в какой-то степени уменьшался доход общественной кассы. Поэтому сумма, вносимая за нее, была более высокой.

Это позволяет сделать вывод, что в семейно-брачных отношениях вьетнамцев продолжали существовать пережитки одной из форм предпочтительного брака.

Феодальные отношения, развивавшиеся во Вьетнаме с первых веков нашей эры, оказывали свое влияние и на семью. От девушки, вступающей в брак, требовалось сохранение добрачного целомудрия, иначе муж мог отослать ее к ее родителям на другой же день после свадьбы и потребовать возмещения свадебных расходов. В то время как нарушение супружеской верности со стороны мужа не наказывалось (при этом он имел возможность пользоваться официально разрешенной полигамией), неверность жены влекла за собой самые суровые меры наказания — растаптывание слонами, сажание на кол и т. п. Зачастую обманутому

<sup>18</sup> J. L. Dutreuil de Rhins, *Le Royaume d'Annam et les annamites*, Paris, 1879, стр. 232—233.

<sup>19</sup> A. Leroi-Gourhan et J. Poirier, Указ. раб., стр. 563. Администратор гражданских служб в Индокитае Деламарр сообщает, что размер брачной пошлины обычно не превышал одного пиастра (см. Delamarre, *La Reforme Communale au Tonkin*, «La Revue du Pacifique», 1924, № 3, март, стр. 216).

мужу самому предоставлялось право (как и выбор) расправы над совершившей прелюбодеяние и ее любовником.

Для мужчины брачные узы не были так крепки, как для женщины. Он имел семь официально признанных оснований для развода, в том числе такие, как болтливость и чрезмерная ревность жены. Но в определенных случаях он не мог развестись со своей женой, а именно: когда у нее не было ни отца, ни матери, чтобы ее принять; когда она носила траур по отцу или матери мужа; когда муж был беден в момент свадьбы, а потом разбогател.

В богатых семьях, где практически и было распространено многоженство, лишь первая жена распоряжалась всеми домашними хозяйственными делами, участвовала в культовых церемониях наравне с мужем, считалась матерью всех детей, обедала за одним столом с супругом и т. п. Вторая и в особенности третья жена были обязаны подчиняться первой. Внутри семьи они по своему положению приравнивались к положению детей. Поэтому их собственные дети называли их «ти» (chi) — старшая сестра или в лучшем случае «зи» (di) — младшая сестра матери (т. е. первой жены отца).

При наличии большого числа детей в семье каждый ребенок со дня своего рождения получал порядковый номер, начиная с цифры 2. Номер 1 не употреблялся из уважения к отцу и матери, а старший сын или старшая дочь именовались соответственно «тханг-хай» (thang-hai) и «тхи-хай» (thi-hai), что означало «второй месяц» и «вторая девочка».

С рождением одиннадцатого ребенка ему давали имя «хут» (hút) — «маленький», после чего начинался снова десятичный счет. Эту семейную нумерацию вьетнамцы сохраняли всю жизнь. Кроме того, дети получали и собственное имя, которое входило в употребление после достижения совершеннолетия. Обычно таким именем служило название какого-либо сильного и ловкого животного, например пантеры, тигра, слона, или же таких понятий, как «сильный», «храбрый» и т. п.

Исходя из анимистических представлений, вьетнамцы считали, что каждый человек, появившийся на свет, находится под воздействием духов. Чтобы отвратить влияние злых духов, которые могут наслать на ребенка всякие болезни и несчастья, родители давали ему отталкивающее прозвище, вроде «собака», «черепаха», «змея» и т. п.<sup>20</sup>

Взрослые вьетнамцы носили фамилию, состоящую из трех слов, из которых первое означало семейное имя, второе — указывало на половую принадлежность и третье являлось личным именем данного лица.

Ня (nhà), несмотря на наличие облекавшего ее патриархального покрова, представляла собой отдельную малую семью, являвшуюся основной социально-экономической ячейкой вьетнамского общества в рассматриваемый период. Ня являлась коллективом людей, тесно связанных экономической общностью и проживавших под одной крышей. Ее состав был строго ограничен ближайшими кровными родственниками: родителями, детьми, дедами и внуками. Оснований считать ее патриархальной семьей, как пытались это делать некоторые буржуазные авторы,<sup>21</sup> — нет.

Определяя форму патриархальной семьи, Маркс писал: «Эту форму семьи главным образом характеризует: организация известного числа лиц, свободных и несвободных, в семью под власть отца в целях обработки земли и ухода за стадами. Лица, содержащиеся в рабстве, и лица, использовавшиеся в качестве слуг, состояли в браке и вместе с патриархом, как своим главой, образовывали одну патриархальную семью. Сущность ее составляла власть патриарха над ее членами и ее собственностью. Самое характерное — это включение в состав семьи некоторого числа

<sup>20</sup> H. L. James, Au pays annamite, Paris, 1898, стр. 254.

<sup>21</sup> J. Przyluski, Mœurs et coutumes de l'ancien An-Nam, см. в кн.: «Un empire colonial français. L'Indochine», Ouvrage publié sous la direction de M. G. Maspero, т. I, Paris, 1929, стр. 210.

лиц, находящихся в неизвестном до тех пор рабском и зависимом положении»<sup>22</sup>.

Маркс и Энгельс подчеркивали, что не многоженство, а именно наличие несвободных характерно для патриархальной семьи. Известно, что во Вьетнаме, по крайней мере в первой четверти XIX в., официально существовало домашнее рабство. О нем упоминает свод законов, составленный и опубликованный в 1812 г. по приказу императора Жиа-Лонга (1802—1819).

Однако домашнее рабство во Вьетнаме в рассматриваемый период не являлось определяющей и характерной чертой общественных отношений. Официально рабами были не военнопленные и должники (хотя долговое рабство и практиковалось), а ближайшие родственники лиц, обвиненных в государственной измене, и по распоряжению императора отданные в услужение семьям крупных феодалов. Так, в статье 282 говорилось, что все дети, мальчики и девочки, лиц, приговоренных за преступления, конфисковывались государством<sup>23</sup>. Что касается возможности брачных союзов свободных с рабами, тот же свод законов строжайше запрещал заключение подобных браков<sup>24</sup>.

Так как подавляющее большинство населения составляли бедняки-крестьяне, то понятно, что и многоженство, и домашнее рабство не могли быть распространенными явлениями и встречались лишь в семьях зажиточных слоев.

На наш взгляд, ошибка зарубежных исследователей вьетнамской семьи заключается в неверном понимании хозяйственной роли ня, в чрезмерном преувеличении сохранившихся в ней патриархальных пережитков и связи этой семьи с общественной единицей — хо.

Хо рассматривается обычно как большая патриархальная семья, включающая всех тех, кто произошел от общего предка. Вьетнамский буржуазный юрист Чан-Ван-Чай приводит следующее определение родственности: «Вьетнамцы под родственниками понимают не только тех, кто является для них „единокровными“, но также родственников по матери (Và son bèn ngoai), не говоря уже о родственниках по браку. Они допускают, впрочем, в качестве «родственников» соседей, которых они называют «родственниками по деревне» (Và son lói хóm). Это расширенное понятие родства, без сомнения, указывает на патриархальный характер вьетнамской семьи»<sup>25</sup>.

Вряд ли можно считать приведенное выше понятие родства достаточным для признания патриархального характера вьетнамской семьи. Включение в понятие «родственники» родственников по матери и браку еще не говорит о патриархальности. Что же касается «родственников по деревне», то выражение «Và son lói хóm» можно дословно перевести «родственники, проживающие на выселке», т. е., очевидно, речь идет о пришельцах, которые поселились на окраине общины и в результате совместного проживания и хозяйственной деятельности стали считаться близкими к семьям, жившим в общине раньше. Недостаточность сведений об этой категории «родственников» пока не позволяет окончательно решить этот вопрос.

Далее Чан-Ван-Чай выделяет две линии родственников: «внутренних» и «внешних». Родственниками по внутренней линии (Nôi tông, или Và son bèn pôi) назывались родственники по отцу, тогда как родственники по внешней линии (Ngoai tộc или Và son bèn ngoai) являлись родственниками по матери. Характерно, что к внешним родственникам относились

<sup>22</sup> К. Маркс, Конспект книги Л. Г. Моргана «Древнее общество», «Архив Маркса и Энгельса», т. IX, Госполитиздат, 1941, стр. 29.

<sup>23</sup> Трап-Ван-Тгаи, Указ. раб., стр. 16.

<sup>24</sup> «Code Annamite, Lois et règlements du royaume d'Annam», Traduit du texte chinois original par G. Aubaut, Paris, 1865, т. II, стр. 140.

<sup>25</sup> Трап-Ван-Тгаи, Указ. раб., стр. 55.

дочери и их дети, ушедшие в другие семьи и, следовательно, изменившие семейное имя<sup>26</sup>.

Одним словом, родственниками по внутренней линии считались лица, носящие фамилию общего предка семьи. Это связано с тем, что браки между представителями семейств, носящих одну и ту же фамилию, не практиковались и даже были официально запрещены<sup>27</sup>.

Весьма вероятно, что подобное избегание браков между лицами, носящими одну и ту же фамилию, но принадлежащими к разным семьям, вызывалось боязнью нарушить существовавшие когда-то правила экзогамии. Принимая во внимание немногочисленность фамильных названий во Вьетнаме (их, как и в Китае, не больше сотни<sup>28</sup>) и сложившийся порядок в брачных отношениях, не будет ошибкой считать, что еще за несколько веков до н. э., в период разложения первобытно-общинного строя, каждая такая фамилия (в Китае это «син» — 姓) представляла собой определенную родовую группу, находившуюся в экзогамных отношениях с другими. В результате распада первобытно-родовых групп выделились отдельные большие патриархальные семьи, причем их главы сохранили в фамилии наименования родов, из которых они вышли.

В свою очередь, со становлением малой семьи — ня фамилия главы семьи передавалась по наследству, так как счет родства шел по мужской линии. Поэтому легко было определить человека, принадлежавшего в прошлом к определенной родовой группе, и тем самым избежать нарушения обычая экзогамии.

Семья ня являлась составной частью группы родственников по прямой линии, связанных общим культом предков и экономической взаимопомощью, — хо. Такая группа, по обычному праву, ограничивалась девятью степенями родства — «*cu' u t'oc*» (девять родственников), так как считалось, что дальше пятого колена родство исчезает. Состав семьи: Я, четыре поколения по восходящей линии (родители, деды, прадеды и прапрадеды) и четыре поколения по нисходящей линии (дети, внуки, правнуки и праправнуки).

1) прапрадеды	Ông so nôi	и Bà so nôi
2) прадеды	Ông c'ố nôi	и Bà c'ố nôi
3) деды	Ông nôi	и Bà nôi
4) отец и мать	Cha	и Me
5) Я	Minh	
6) дети	Con	
7) внуки	Cháu nôi	
8) правнуки	Chác nôi	
9) праправнуки	Chích nôi	

Интересно отметить, что к обозначению всех степеней родства, кроме родителей и детей, прибавлялось слово «*nôi*» (внутри, внутренний), которое как раз указывало на принадлежность родственников по прямой линии к данной семье. Отсутствие подобного термина у Я, родителей и детей совершенно закономерно, так как ясно, что все они принадлежали к одной группе «внутренних» родственников (дочери относились к ним до своего замужества).

В системе родства вьетнамцев двоюродные братья и двоюродные сестры причислялись к разряду старших или младших братьев или сестер. Когда надо было уточнить, о каком двоюродном брате или сестре идет

<sup>26</sup> Такое же деление родственников на «внутренних» и «внешних» имело место и в Китае.

<sup>27</sup> «Code Annamite...», т. II, стр. 130.

<sup>28</sup> Согласно вьетнамской традиции, вьетнамский народ произошел от брака духа Воды и духа Гор, в результате которого появилось сто яиц. Вышедшие из яиц 50 мальчиков и 50 девочек стали родоначальниками вьетнамского народа.



речь, обычно говорили: «сын такого-то дяди» или «сын такой-то тетки» (или «дочь такого-то дяди» или «дочь такой-то тетки») <sup>29</sup>.

По своей структуре такая система родства сходна с «девятью степенями родства» китайцев. На основании того, что все кровные родственники делились на категории по поколениям и все боковые родственники одной и той же степени были друг другу братья и сестры, Морган сделал вывод о принадлежности системы родства у китайцев к малайской (гавайской) с некоторыми чертами турано-ганованской <sup>30</sup>.

Вопрос об основных чертах китайской системы родства обстоятельно разобран Д. А. Ольдерогге <sup>31</sup>. Он пришел к выводу, что появление большой патриархальной семьи в Китае имело своим следствием возникновение «малайских» черт родства как более простых по сравнению с ранее существовавшей «турано-ганованской» системой. Сравнение китайской и вьетнамской систем родства со всей очевидностью показывает, что между ними нет никаких принципиальных различий.

Нам остается добавить, что «девять степеней родства» вьетнамцев имели все необходимые для обозначения родственников термины, которые характеризуют описательную (арийскую) систему родства. Следовательно, система родства у них была не классификационной, а описательной. Свообразие заключалось в том, что вьетнамцы вследствие сохранившихся пережитков родового строя разграничивали родственников по отцу и родственников по матери; это находило внешнее выражение в прибавлении к родственному наименованию слов «n'í» — «внутренний», ...по отцу... и «ngoâi» — «внешний», ...по матери.... Те и другие назывались одинаково, за исключением дяди по отцу — «chú», «bác» и дяди по матери — «câu», тетки по отцу — «cô» и тетки по матери — «dì».

Что касается организации группы родственников по девяти поколениям (хо), то здесь, как нам представляется, основную роль сыграли не семейно-брачные отношения (возможность наличия брачных возрастных классов в прошлом), а стремление через сильно развитый культ предков сохранить целостность большой патриархальной семьи как хозяйственного коллектива.

Однако экономическая общность внутри хо уже в XIX в. была минимальна. Она проявлялась лишь в наличии специального денежного и вещественного фонда — «hu'o'ng hõa», предназначенного для поддержания в порядке алтаря, могил и всего того, что составной частью входит в культ, а также для помощи материально нуждающимся членам хо. Средства для hu'o'ng hõa давала каждая отдельная семья ня. Наличие такой общей собственности в хо лишь подчеркивает факт, что хозяйственной единицей являлась отдельная малая семья <sup>32</sup>. Хо обнаруживала свое единство в существовании общего родового культа предков и в вопросах нравственного порядка. Во главе всей группы родственников стоял чыэнг-ток (tru'o'ng tôc), самый старший по возрасту из старшего поколения.

Функции чыэнг-тока в основном сводились к урегулированию спорных вопросов, возникавших между членами отдельных семей, опекунству над несовершеннолетними, лишившимися своего отца, руководству праздничными церемониями в честь духов-предков хо, ведению родословного списка с биографиями предков и описанием их наиболее важных хозяйствен-

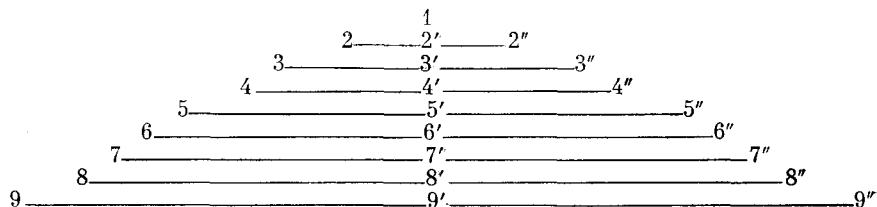
<sup>29</sup> Французский лингвист Бульто в своем «Курсе вьетнамского языка» приводит термины: для двоюродного брата старше меня — «anh họ» (дословно «старший брат по хо»), для двоюродного брата младше меня — «chí họ», для двоюродной сестры старше меня — «chí họ», для двоюродной сестры младше меня — «em gái họ» (см. R. Вилтеац, Cours d'Annamite, Paris, 1953, стр. 23).

<sup>30</sup> Льюис Г. Морган, Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации, Л., 1934, стр. 233.

<sup>31</sup> Д. А. Ольдерогге, Малайская система родства, Сб. «Родовое общество», Труды Ин-та этнографии АН СССР, Новая серия, т. XIV, М., 1951, стр. 45—64.

<sup>32</sup> Le-Van-Ho, Указ. раб., стр. 16.

ных и общественных заслуг и, наконец, к отправлению культа общего предка хо. Вообще же, надо отметить, что право на отправление культа общего предка имел только старший представитель из старшей ветви. Если он являлся несовершеннолетним, то эти обязанности (как и право) переходили к старшему по возрасту из старшего поколения, т. е. чыэнг-току. Если старший по возрасту из старшей ветви и старшего поколения был жив, то он совмещал обязанности чыэнг-тока и «продолжателя культа». Схематически это можно представить следующим образом:



Структура хо из трех ветвей. Если предок 1 умирал, то главой всей группы делался его старший сын 2, становившийся чыэнг-током на правах самого старшего по возрасту из старшего поколения. Он же отправлял культ. Но если умирали 1 и 2, то чыэнг-током становился 2', а культ отправлял 3, на правах старшего по старшей ветви. В случае его несовершеннолетия эти обязанности брал на себя чыэнг-ток.

Ясно, что подобная организация группы семей могла существовать и сохраняться только в условиях замкнутого натурального хозяйства. Развитие капиталистических отношений, начавшееся во Вьетнаме еще до вторжения французов<sup>33</sup>, несомненно, должно было сказаться на судьбах вьетнамской семьи. Жестокая феодальная эксплуатация крестьянства, с одной стороны, и процесс капитализации сельского хозяйства, с другой, приводили к массовому обнищанию крестьян. Современный вьетнамский историк проф. Минь Чань, характеризуя положение народных масс в начале XIX в., отмечает, что вследствие захватов плодородных земель феодалами, обременительной арендной платы, тяжелых налогов, обветшалости ирригационных сооружений население деревень постоянно голодало. Только с 1802 по 1806 г. крестьяне 370 общин округов Хай зыэнг, Шэй тай, Кинь бок, нижнего Шэн нама, Хоай дык, Тхай нгуэн и Хыэнг хоа вынуждены были покинуть свои родные места и уйти на поиски заработка<sup>34</sup>. Вынужденный уход крестьянских семей из деревень, где находились могилы их предков, свидетельствует об ослаблении прежних патриархальных связей родственной группы хо.

Французский прогрессивный ученый Жан Шено также указывает на то, что в XIX в. «кланы (хо) существовали только теоретически и являлись традиционными объединениями людей, фамилия которых начиналась с одного и того же слога»<sup>35</sup>.

Таким образом, исходя из рассмотренного нами материала, можно сделать следующие выводы:

1) Основной социально-экономической ячейкой вьетнамского общества XIX в. являлась малая семья — ня.

2) В этой семье как следствие господства в течение сотен веков феодального способа производства, а в сфере надстройки — конфуцианской религиозной морали и культа предков сохранялись пережитки патриархального порядка.

<sup>33</sup> Чань - Хю и - Льеу, О формировании вьетнамской нации, «Ван Шы Дья», 1956, № 18, стр. 20 (на вьетн. яз.).

<sup>34</sup> Минь - Чань, Краткий очерк истории Вьетнама, ч. III, 1955, стр. 115—116 (на вьетн. яз.).

<sup>35</sup> Жан Шено, Очерк истории вьетнамского народа, М., 1957, стр. 122.

3) Отдельная семья входила составной частью в организацию кровных родственников по прямой линии, связанных с общим культом предков.

4) Хо является не большой патриархальной семьей, а объединением ряда семейств, связанных культом общего предка, отражением формы семьи, существовавшей в период разложения первобытно-родового строя.

5) В результате развития товарно-денежных отношений во вьетнамской деревне XIX в., имущественного расслоения общинников и обнищания масс крестьян происходит распад хо и дальнейшее освобождение малой семьи от патриархальных пережитков.

6) Вьетнамская сельская община в XIX в. включала в свой состав как большие, так и малые семьи, с численным преобладанием последних.

---