[22] *Hogbin J., Wedgewood C.* Local grouping in Melanesia//Oceania. 1953. V. 24. № 3. P. 257—261.
[23] *Бутинов Н. А.* Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968. С. 130—142.
[24] *Oliver D.* A Solomon Island society. Cambridge, 1955. P. 244.
[25] Ibid. P. 238.
[26] *Hogbin J.* A Guadalcanal society. N. Y., 1964. P. 8.
[27] *Бутинов Н. А.* Полинезийцы островов Тувалу. М., 1982. С. 65.
[28] *Te Rangi Hiroa* (*Buck P*). Ethnology of Tongareva. Honolulu, 1932. P. 29—30.
[29] *Токарев С. А., Блинов А. И.* Общественный строй полинезийцев в прошлом//Народы Австралии и Океании. М., 1956. С. 608.
[30] *Бутинов Н. А.* Полинезийцы островов Тувалу. С. 43.
[31] Правда, 3 июня 1983.
[32] Ленинградская правда, 16 ноября 1983.

On the Problem of the Social Organization of the Polinesians

The article is a comment on the publication by I. Zh. Kazhanovskaya «What we know on the Social Organization of the Polinesians» (Etnograficheskoye obozrenie 1993, N 2). The author interpretes different approaches to the Oceanic social organization research (the so called «African» and «New Guinea» models) and claims that there exists an opposition between the «blood kinship» and «social kinship» (forming due to adoption).

N. A. Butinov

©1994 г., ЭО, № 6

Славой Шинкевич

МАТРИЛИНЕЙНОСТЬ В ПАТРИЛИНЕЙНОМ ОБЩЕСТВЕ? СЛУЧАЙ ИЗМЕНЕНИЯ СЧЕТА РОДСТВА У МОНГОЛОВ

Общепринято считать монголов одним из ярких примеров патрилинейности и патрилокальности. Не может быть сомнения в справедливости такого заключения, ибо указанные признаки имелись в общественной жизни народа со времен средневековья, о чем недвусмысленно свидетельствует историческая хроника XIII столетия «Сокровенное сказание монголов». По всей вероятности, то же можно сказать и о протомонголах, учитывая, что система родства у средневековых монголов принадлежала к типу *омаха*. Как известно, последний характеризуется устойчивостью [1]. К тому же анализ предполагаемой эволюции монгольской системы родства указал на то, что ее средневековому состоянию предшествовал длительный период развития в условиях патрилинейности того же типа омаха [2].

Ранее высказывались предположения о существовании у монголов пережитков матриархата либо матрилинейности [3] (доводы К. В. Вяткиной почти дословно воспроизведены Н. О. Шаракшиновой [4] и неоднократно приводились в работах видного монгольского этнографа Й. Б. Ринчена). Как и во многих других случаях поиска признаков матриархальности, упомянутые выше работы являлись недостаточно обоснованными, ибо доказательства приводились в них без достаточной методологической определенности. По всей вероятности, мы не ошибемся, предположив наличие патрилинейности у предков монгольских племен в I тысячелетии до н. э., особенно если учесть известную взаимосвязь данной системы родства с организацией кочевых скотоводческих обществ.

Поэтому обнаружение у монголов матрилатерального родства может представлять определенный интерес для специалистов. Речь идет об отклонении в последовательности патрилинейной системы, зафиксированном автором во время его полевой работы в Монголии в 70-е годы и отмеченном в общих чертах в его ранней работе [5]. Наблюдение относилось лишь к последствиям основного процесса, который в настоящее время может быть изучен только методом реконструкции.

Описываемая ситуация касается только части монголов и должна оцениваться как отклонение, а не исконный островок материнского родства в патрилинейной среде, ибо не существует ранних свидетельств наблюдателей, которые отмечали бы «аномалии». Происходящее сейчас восстановление мужского счета родства свидетельствует о временном характере процесса. При этом данный процесс не затронул терминологической системы, принадлежащей к типу омаха, который возник, как полагают, в патрилинейном обществе.

В данной статье мы намерены подробно рассказать об этом случае и предложить вариант его вероятного происхождения. Упомянутое отклонение можно рассматривать как временный отход от основной модели с перевесом в сторону зачинающейся матрилинейности. Явление такого рода справедливо считается в этнологии необычным, а обнаружение его — фактом почти сенсационным [6].

Представляя этот случай на суд специалистов, изучающих проблемы родства, мы надеемся тем самым подкрепить положение о возможности «обратного эволюционного перехода», точнее о том, что две основные формы унилинейности не являются последовательными этапами эволюции (утверждение, строго говоря, не новое в теории родства). При этом мы считаем возможным указать на случайный, «внеформационный» характер трансформации системы, т. е. не связанный с типом хозяйства или производственных отношений. На наш взгляд, тот факт, что преобразование патрилинейного общества в матрилинейное оказалось незаконченным и притом ограниченным по масштабу и во времени, не умаляет важность предлагаемого материала. Сменилось несколько поколений и канули в прошлое обстоятельства, служившие причиной изменений, произошел возврат к исходной патрилинейной модели.

Итак, попытка закрепления матрилатеральной филиации в качестве основной, или системной, была предпринята жителями одного из гобийских регионов [7], в котором в 1918 г. проживало около 20 тыс человек, т. е. население было достаточно большим, чтобы считать эту попытку значимой. Наши данные относятся именно к указанному региону, в то время как ситуация на соседней территории остается неизученной. Вполне возможно, что масштаб явления был шире указанного нами [8]. Начало процесса трудно определить, но, судя по разным признакам, вероятно, это вторая половина XIX в. Во всяком случае на основании приведенных в начале статьи выводов о патрилинейности монголов можно исключить древность данного института в Гоби.

Изменения в системе родства обычно отражают те важные преобразования, которые происходят в обществе. Одно из таких преобразований, на наш взгляд, произошло вследствие неравного соотношения полов в классе потенциальных брачных партнеров. В старой Монголии значительная часть мужчин брачного возраста была ламаистскими монахами, принимавшими обет безбрачия. В начале XX в. около 40% взрослых мужчин являлись монахами, однако часть из них принадлежала к категории внемонастырских и могла создавать семью. В гобийских регионах диспропорция между полами была наибольшей вследствие очень высокой доли монахов [9]. По данным переписи 1918 г., число гобийских женщин брачного возраста более чем в 2 раза превышало число мужчин, могущих вступать в брак. При этом особенностью гобийского общества являлась непопулярность неформальных браков среди монашества, что еще более ограничивало выбор брачных партнеров. Сложившаяся ситуация вызывала необходимость перестройки семейных отношений, тем более что семья оставалась главной ячейкой организации гобийского общества.

Перестроечные механизмы включали в себя, во-первых, отказ от обязательности брака как основополагающего фактора возникновения семьи, во-вторых, предоставление женщинам равных с мужчинами прав в наследовании имущества. Дочери, независимо от их брачного состояния, вместо приданого получали определенную часть принадлежавшего семье стада, иногда родительскую юрту. Приданое, естественно, теряло свой смысл в результате снижения вероятности вступления в брак. На практике таких случаев было не более 50%. Женщина, таким образом, становилась полноправной хозяйкой независимо от того, состояла она в замужестве или нет. Мужчины же освобождались от необходимости готовить калым, поскольку брак лишился организующей функции в родственных отношениях. Последние утратили интерес к упорядочению брачных связей.

Сказанное выше объясняло частые отклонения от общемонгольской нормы, наблюдавшиеся в ходе фиксирования нами семейных биографий. Очень часто в них отсутствовал мужской предок помимо брата матери или брата бабушки. Правда, история семьи обычно не выходила за два восходящих поколения, в то время как в других районах страны нормой являются более длинные генеалогии, запечатленные в памяти монгола. В свете этого факта кажется, что именно отход от мужского связующего звена определил сокращение генеалогической памяти.

Следует сказать, что указанный процесс охватил не всю популяцию региона. Истории 20 семей, живших в 30-е годы, показывают, что половину их составляли полные брачные пары, которые проживали вместе. Однако менее половины консервативно следовали полной патрилинейности. Прежде всего это касалось того слоя общества, члены которого считали себя представителями социальной верхушки и обладали знаниями особенностей монгольской культуры. К ним принадлежали члены семей высших чиновников. К примеру, все родственники и потомки хошунного *тушмэла* (начальника исполнительной власти) в начале XX в. строго придерживались традиционных принципов счета родства и организации семейной жизни. То же самое касается местной аристократии и дворянства, так называемых *тайджи*. Уместно отметить, что семейные биографии нескольких предыдущих поколений, консервативно следовавших традиции, легче поддавались реконструкции, что и повлияло на их репрезентацию в указанной группе 20 семей.

Закономерно поставить вопрос о брачном поведении мужчин и о причине их отсутствия в биографиях их потомков. Перед гобийцем [10] стояла возможность выбора: 1) жениться и присоединить унаследованную собственность к имуществу жены, поселившись с ней в своей юрте или перейдя жить к супруге; 2) оставаться формально холостым и вступить в связь с одной или несколькими женщинами; 3) объединить свои имущество и домашнее хозяйство с имуществом и хозяйством сестры, оставаясь в неформальных семейных отношениях (как во втором варианте). Видимое супружество двух последних вариантов (не скрепленное обрядом, непрочное, без постоянного сожительства) утвердилось как обычай и получило название *орж суух*, что в вольном переводе означает «временное соединение». Упомянутые три вида организации семейной жизни мужчины были зафиксированы в полевых опросах населения. Однако у нас нет данных, позволяющих определить степень распространенности каждого из этих видов.

Довольно часто случалось, что в течение жизни мужчина проходил все три стадии. Обычно начиналось с супружества — формального или неформального, вири- или уксорилокального, иногда даже дислокального. Если чета поселялась в юрте мужа, что принято в Монголии, это гарантировало более прочную связь и крепкую семью. Об этом обычно свидетельствуют этнографические сравнительные материалы. Меньшая стабильность была присуща другим типам брачного поселения. Когда дети становились взрослыми, способными помочь матери, их отец мог отделиться и начать свободное сожительство с другой или другими женщинами без совместного поселения с ними. В конце жизни мужчина предпочитал оставаться с одной женщиной и ее потомками, будь то первая его жена или иная женщина. Но чаще всего это была его сестра, оставшаяся в одиночестве после того, как она разъехалась со своим партнером.

Те же стадии семейной жизни проходили и женщины. Биография женщины, оставшейся к концу жизни с братом или «слабо прикрепленным мужем», делала ее самостоятельной хозяйкой, свободно решавшей судьбу собственного имущества. Это имущество числилось за ней даже в случае формального сожительства с мужем. В таких обстоятельствах практика передачи наследства ее детям, независимо от пола, становилась естественной. Браки с совместным поселением, особенно временные, часто порождали билатеральное наследование. Оно было вызвано тем, что супруги обладали каждый своим имуществом, главным образом скотом, полученным от родителей или только от матерей, даже если на практике оба стада объединялись в одно. Передача имущества происходила либо при выделении наследника, либо еще раньше, перед тем как родители разъезжались.

Иногда чета проживала в дислокальном браке. Каждый из супругов вел свое отдельное хозяйство, кочуя поблизости друг от друга, но не обязательно поселяясь на одной стоянке. Такое сожительство не означало совместной семьи из-за относительной независимости составных семей в экономическом и личном плане, включая воспитание детей. Однако на протяжении существования такого брака был все же период совместного проживания. Раздельное проживание включало два варианта брачных отношений. Один представлял собой подлинную моногамию, преобладавшую на известном отрезке времени; затем она распадалась ввиду нестойкости, свойственной данному типу локальности. В таком браке мужчина был признаваемым (= pater) и, по всей вероятности, биологическим (= genitor) отцом детей своей жены.

Второй вариант создавал ложную моногамию, когда супруги, поддерживая между собой неустойчивую связь, одновременно признавали друг за другом право на половую свободу. В данном случае мужчина мог быть признаваемым отцом потомства жены, но не являлся его вероятным родителем. Последний вариант предполагал возможность возникновения специфического домохозяйства двух сестер, включавшего их стада и (вместе с потомством обеих сестер) представлявшего одну семью. Навещали и помогали женщинам их неофициальные мужья или временные партнеры.

В ходе опросов была сделана попытка определить брачное состояние 47 пар, заключивших брак (настоящий или выдаваемый за таковой) до начала 50-х годов нынешнего столетия. Они четко разделялись на три группы: уксорилокальную (23 четы), вирилокальную (12) и дислокальную (12). Таким образом, только четверть браков соответствовала общемонгольскому образцу, в то время как остальные три четверти придерживались противоположной практики: женщина не покидала своего местожительства. После заключения брака она оставалась либо в родной юрте, либо в той, которая была приобретена после раздела наследства в семье ее родителей.

Имущество, получаемое женщиной от раздела родительского или материнского хозяйства, могло превышать надел брата, если тот уходил жить к жене. В этом состоит отличие от преобладающего в стране обычая давать в приданое сестре меньше, чем доля брата. Другое отличие касалось обычая наследования (хранения) очага, обыкновенно передаваемого в Монголии младшему сыну. Гобийская женщина могла получить в хранение домашний очаг даже при наличии брата. В данном случае существовала простая закономерность: право получения очага принадлежало тому из сиблингов, кто оставался в родной юрте. Если в юрте оставались брат с сестрой, хранителем считался мужчина, но только в том случае, если был семейным, т. е. имел при себе детей (и необязательно жену). Бездетность или невирилокальный вариант брака отнимали у мужчины приоритет в наследовании основного символа семейной традиции. Привилегия доставалась его сестре, даже одинокой, ибо существовала презумпция приобретения ею потомства.

Автоматически с юртой предков наследовался *сахиус* — божество-покровитель семьи и его иконографический образ, находящийся в домашнем алтаре. По общемонгольскому обычаю покровитель привязан к очагу, а идея его передачи женщине воспринимается как нечто странное, объяснимое лишь отсутствием мужчин среди родственников.

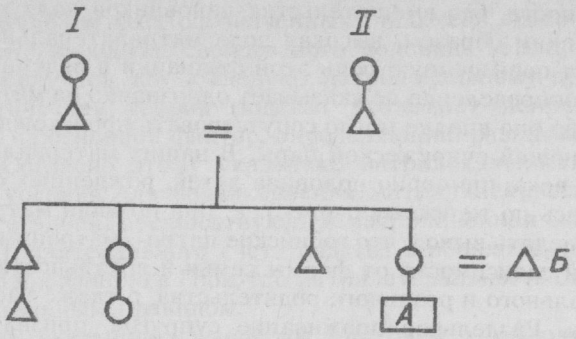
Выше упоминалось о том, что мужчина обладал статусом семейного человека при наличии закрепленного за ним ребенка. В данном случае мы сталкиваемся с противоположностью рэдклиф-брауновского «семейного атома», который, оказывается, может приобретать форму отец — ребенок в дополнение к преобладающему сочетанию мать — ребенок. В необычной ситуации, сложившейся в Гоби, мужчина не был лишен потомства при условии заключения моногамного брака, даже неформального, временного, без совместного проживания супругов, что фундаментально отличалось от положения временных партнеров, приходящих к женщине и не вступающих с ней в продолжительное экономическое сотрудничество. Если сравнить это с ситуацией матрилинейных обществ с дислокальным брачным поселением (например, минангкабау, наяры), где мужчина не получает прав на ребенка, мы придем к выводу, что в Гоби сказалось влияние патрилинейного принципа, сохранившего за мужчинами их привилегии.

При раздельном проживании мужчина, отвечающий условиям социального отца (pater), имел право требовать одного ребенка или нескольких детей, выращенных его «дислокальной» супругой. При помощи этого механизма он мог наследовать очаг своего отца с уверенностью, что этот очаг будет в свою очередь унаследован его сыном, реже дочерью. Подобный механизм способствовал тому, что наряду с материнским происхождением некоторые гобийцы указывали на отцовское происхождение и называли своих мужских предков. Дети, оставленные матерью при себе, наследовали ее линию происхождения, имея полные права наследовать также ее имущество, но не имущество их отца. Таким образом, одна пара супругов создавала преемников двух отдельных линий, имевших общую, хотя и короткую, родословную.

Подобную ситуацию можно назвать бифуркационным счетом родства, т. е. четвертым его типом, существующим в данном гобийском районе в добавление к патрилатеральному (который просуществовал у части населения, не тронутый описанными изменениями) и к новоявленным матрилатеральному и билатеральному. Названный здесь вид бифуркационного счета родства отличается от двойного счета тем, что предусматривает право выбора одной из родительских филиаций в качестве основной линии, не увязан с дополнительными ценностями (помимо филиации), наследуемыми от второго родителя, и касается лишь части наследников (т. е. усыновленных отцом). Последний признак отличает его от билатерального родства, а также от параллельного по той причине, что за родителями не обязательно следуют дети соответствующего пола. Это различие весьма условное, ибо оно трудно доказуемо на основании осколков эмпирического материала несуществующей уже системы. Поэтому бифуркационным он называется в гипотетическом плане, только как разновидность переходного состояния, без уверенности в закономерности его существования.

На рисунке варианты I и II вместе соответствуют довольно редкому разъединенному счету, названному здесь бифуркационным. В нем отдельный счет ведут потомки супружеской пары (раздельно I и II по вертикали). Более часто встречается матрилатеральный вариант, в котором человек А признает восходящими родственниками лиц, указанных в колонке II, и, возможно, отца Б.

Данная ситуация создавала условия для того, чтобы члены одного общества могли наследовать очаг (т. е. принадлежать к родственной линии) своих отца или матери. При этом наследники отцовской линии не обязательно принадлежали к той части общества, которая осталась патрилинейной. Свидетельствует об этом то, что среди приверженцев обеих линий находятся близкие родственники, в том числе сиблинги, а их родословная содержит матрилатеральные отклонения. Возможность свободного выбора или выбора для присоединения к одному из родителей непосредственно подтверждали сами информаторы. Такого выбора не было у детей, рожденных вследствие случайных или кратковременных союзов, которые снабжали наследниками исключительно материнскую линию. Стоит оговориться, что в патрилинейном монгольском обществе дети от таких союзов принадлежат к мужской линии деда по матери или отчима.



Пример ведения счета родства, отраженный в генеалогической памяти людей

Не удивительно, что при существовании таких правил наследования мужчины стремились начинать взрослую жизнь с супружества в любом варианте, чтобы получить право на собственных детей. Обзаведясь наследниками, они могли расторгнуть союз с матерью своих детей, вступив в стадию более свободных союзов. Совместно проживающие супруги тоже готовились к вероятному расторжению брака и соответственно определяли будущую принадлежность потомства.

Неустойчивые брачные связи мужчин создавали условия для того, чтобы стабилизирующим фактором в семье (в особенности для ее преемственности) становились женщины. Отразилось это в практике сельских лам (внемонастырских монахов) поселяться при сестрах, в отличие от поселения при братьях, преобладавшего в других районах страны. Другим показателем роли женщины служит закрепление за ней статуса главы семьи практически во всех семьях, где отсутствует муж (таким было положение дел во время проведения исследований и по реконструкции в 30-е годы). Общемонгольская практика в таких случаях признает этот статус за сыном или другим мужчиной, членом семьи. Определение главы семьи происходило почти идентично со случаем наследования очага: проживающий вместе брат считался главой при условии приобретения им семейного положения.

Статус главы семьи, а также хранителя очага непосредственно связан с линейностью родства и является показателем последней. Поэтому монголы наделяют им почти автоматически мужчин, а в случае необходимости даже младенцев. Отход от этого обычая жителей Гоби свидетельствует о том, что критерий линейности потерял свою четкость. Другим признаком линейного принципа является «овог», т. е. отчество, прилагаемое к имени вместо фамилии. Если по всей Монголии овог есть патроним, происходящий от отца или деда, то в Гоби это правило было поставлено под сомнение. Правда, овог есть административное нововведение начала этого столетия, помогающее регистрации населения. Вместе с тем он не теряет от этого качество показателя.

В ходе опросов нами было записано 120 патронимов людей, живущих на протяжении первых пяти десятилетий нашего столетия на исследуемой территории. Немногим более половины из них были настоящими патронимами, в то время как остальные происходили от матери, матрилатеральной бабушки или от старшей сестры матери, т. е. тех женщин, которые считались главой семьи и наследовали семейный очаг. Точнее говоря, почти половина идентифицируемых имен оказались матронимами. Учитывая их административный характер и их новизну, с чем была поначалу связана непривычность употребления, можно предполагать, что некоторые патронимы записывались чиновниками на основании вопроса об имени отца. Итак, часть безусловных патронимов свидетельствует о наличии известного отца, состоявшего в одном из видов супружества с матерью носителя патронима, но не указывает, однако, на характер семейных отношений. Мы принимаем во внимание то обстоятельство, что чиновники в большей степени, чем рядовые скотоводы, находились под давлением патрилинейной модели общества.

По всей вероятности, без вмешательства чиновников доля матронимов превысила бы 50%. Таким образом, высокая доля матрилатерального самоопределения указывает на повышенную роль этой филиации в ведении счета родства. Однако данное самоопределение не указывает однозначно на матрицентрическую структуру семьи, ибо оно вполне могло сопутствовать происхождению от полной, совместно проживающей супружеской пары. В наших материалах, относящихся к первой половине века, примерно половина детей, рожденных от таких родителей, отождествлялась по женскому счету, т. е. при помощи матронима. На этом основании можно сделать вывод, что гобийские патро-/матронимы не находились в непосредственной зависимости от формы семьи и локальности брака, а следовательно, от формального и реального родительства, а также частично от знания или незнания отца. Раздельное проживание супругов, признанное обществом наравне с совместным, тоже не определяло однозначно идентификации при помощи отчества (вспомним распределение детей между родителями). Последнее в качестве знака линейного счета родства получило известную независимость от реальных внутрисемейных отношений, подверглось отчуждению и стало выражать один из двух равноправных способов родственного самоотождествления.

Единственной ситуацией, порождающей к жизни матроним, была неизвестность отца, точнее, незанесение его в семейную традицию. Незаконное рождение не влияет в Монголии на статус ребенка, хотя называние его вслух является ругательством. В Гоби не имеет значения даже последнее. Не существует понятия незаконнорожденности, хотя есть термины, указывающие на внебрачное происхождение ребенка. Такие слова, как *бутач, хадач* или *дзалгач* (т. е. имеющий начало соответственно в кустарнике, скалах или в ущелье) относятся скорее к «экологии» зачатия, чем к его социальному положению. К такому выводу побуждает факт свободного употребления этих слов информаторами для описания своего происхождения или происхождения своих родственников. Это есть еще доказательство того, что семья без отца бесконфликтно функционирует в мире, смоделированном общественным сознанием.

Естественно, в данных условиях родословная по женской линии будет равноправной или важнее той, которая построена агнатно. Дело не в предпочтении женских родственников в старших поколениях, а в недостатке мужчин, способных занять место на генеалогическом древе. Этот пробел ведет во многих случаях к тому, что женский счет становится единственно возможным. Данный счет указывает на первостепенную роль матрилатеральной филиации у определенной части общества, потерявшего способность придерживаться патрилинейности и создавать кровнородственные группы, основанные на патрилинейном происхождении от общего предка. Им не приходит на смену матрилинейное родство, а тем более основанные на нем кровнородственные группы, но предпосылки развития такого рода уже существуют. К ним причисляются: заметное у определенной части населения преобладание женщин в списке предков, наследование женщинами и через женщин, их ведущая роль в семейной символике (глава семьи, передача очага и семейного покровителя, матронимы) и др. [11] Интересно, что акцент переносится на женскую линию, хотя одновременно существуют предпосылки билатерального родства.

Гобийская родословная очень сжата как по количеству поколений, так и по боковым ответвлениям. Объяснить это можно эффектом коллапса в условиях отказа от многопоколенной патрилинейности, в то время как другой тип линейности не образовался еще для его замены. Можно говорить лишь о возникновении малого матрилиниджа, да и то пока на уровне представлений. Переход на уровень реальности, по всей вероятности, не совершился даже у части населения. Об этом свидетельствует параллельность четырех типов наследования: через мужчин, женщин, билатерального и (условно) бифункционного. Такая ситуация была довольно хаотичной, поэтому законно предположить, что тенденция к укреплению матрилатерального наследования являлась стихийным механизмом выхода из хаоса к более упорядоченным отношениям.

Точкой отправления всех обозначенных процессов стало усиление матрилокального брачного варианта, свойственого половине записанных нами случаев против четверти случаев, когда следуют патрилокальному принципу. Со времен Лоуи [12] этнологическая теория родства указывает непременно на брачное проживание как на основной фактор, определяющий развитие соответствующего счета родства. Согласно этому указанию, матрилокальность создает наиболее благоприятные условия для возникновения матрилинейности. В нашем случае промежуточной стадией, предшествующей матрилинейной системе, должно быть закрепление матрилатерального счета родства в обществе, прежде патрилинейном. Именно это произошло в Гоби, где матрилатеральность стала равноправным, хотя и не единственным правилом.

На основании сказанного выше мы приходим к выводу, что речь идет о возникновении матрилинейной альтернативы в условиях разлагающейся, но частично продолжающей существовать патрилинейной системы. Если неравновесие полов у людей брачного возраста продолжалось бы и впредь, стоило бы ожидать закрепления матрилатеральной филиации и одноименного счета родства с постепенным развитием матрилинейности. Однако роспуск монастырей и репрессирование лам в Монголии в 30-е годы нашего столетия задержало этот процесс, ибо демографическая ситуация сбалансировалась. Следовательно, матрилатерализация общества утратила почву, хотя существование матрицентрической семьи продолжалось еще и в следующем поколении.

Таким образом приостановился ход естественного эксперимента, очень редко наблюдаемого этнологами. Остались некоторые его следы, в их числе генеалогии с преобладанием женщин, а в психологическом плане привязанность к женским родственникам по материнской линии, признаваемым более важными, чем родственники по мужской линии. Последнее фиксируется как при опросах населения, так и в практических отношениях. Действовавшие в прошлом неформальные объединения матрилатеральных родственников — киндред — можно было наблюдать еще в 70-е годы.

Гобийский эксперимент являлся, несомненно, культурной «ересью» и должен был вызывать неодобрение соседей, следивших за отходом от стереотипной патрилинейности. Нечто подобное наблюдалось в среде и самих гобийцев, например потомков дворянских семей, оставшихся приверженцами традиционного порядка. Нам не удалось опросить жителей соседних районов, но их отношение скорее всего аналогично отрицанию сходного обычая, зафиксированного у буувэй — территориального подразделения на юге современного Центрального аймака Монголии. Эта группа проживает севернее описываемых гобийцев и прославилась среди соседей нарушением стабильности брачных связей, практически их расторжением по гобийскому образцу. О существовании таких «причуд» заявляли мне проживающие рядом борджигины, т. е. «настоящие» монголы, считающие себя потомками рода Чингисхана.

Буувэй составляли *отог* шабинаров, т. е. монастырских подданных, которые считали себя относящимися к ламскому сословию и потому избегали свадебного обряда в подражание монашескому безбрачию. Это привело к преобладанию матри- и дислокальности, но, в отличие от гобийцев, мне не удалось обнаружить у них матрилатерального счета родства. Если последнее не является результатом неточности исследования (в действительности менее интенсивного, чем проведенное в Гоби), то причину можно усматривать в позднем появлении данного отклонения от обычая или же во влиянии монастыря, выступавшего в роли охранителя культурных норм.

Особенности семейных отношений в Гоби указывают на неспособность патрилинейной системы родства устоять в случае серьезных изменений условий ее функционирования. Эта система прочна и хорошо организована в том случае, если устойчива ее основополагающая триада: кровнородственное происхождение, власть и локальность брака (все с мужским знаменателем). Нарушение этой триады ведет хотя и временно, к матрилатеральности, которая, равно как и

матрилинейная система, действует более гибко и сохраняет маневренность. В данном случае произошло нарушение двух элементов — брачного проживания и власти (последней вследствие нарушения первого и перемен в собственности и ее наследовании). Вне патрилинейности, патриархальности (патрицентричности) и патрилокальности брак становится непрочным, женщина играет роль опоры семейной жизни (независимо от того, будет ли семья безбрачной или построенной на браке), а в дальнейшем женщина становится стабилизирующим фактором родственных отношений и точкой отсчета родства.

Описанный процесс, не будь он замечен случайным наблюдателем, вряд ли мог стимулировать вопрос: а не является ли подобная «сенсация» закономерностью в условиях нарушения равновесия патрилинейной системы и не служит ли она способом восстановления подобного равновесия? Ведь сходные ситуации, возможно, есть частое явление, ускользавшее от внимания этнографов. Не будучи обозначены четкими внешними признаками, они поддаются регистрации прежде всего в процессе появления. После восстановления равновесия исходной системы реконструкция происшедшего становится делом трудным и рискованным.

Без сомнения, сказанное нами не является чем-то необычным, учитывая широкое распространение матрицентрической семьи (называемой также матрифокальной, т. е. образованной — полностью или частично — без отца) на Карибских островах и отчасти у нескольких поколений потомков североамериканских черных рабов. Несбалансированные брачные отношения в таких семьях порождали и порождают заметные отклонения в системе родства [13]. Однако мы о них знаем лишь потому, что они окончательно потеряли возможность восстановления отцовского счета родства. Матрилатеральность названных обществ не вызывает теоретического интереса, вероятно, по той причине, что из-за отсутствия структуры кровнородственных групп они не имеют явной матрилинейности. По всей видимости, такой же была бы судьба и гобийского варианта, если бы он устоялся.

Примечания

[1] *Murdock G. P.* Social structure. N. Y., 1949. P. 241.

[2] *Szynkiewicz S.* What is wrong with some restrictive interpretations of the Crow-Omaha terminologies // Ethnol. Polona. 1979. V. 5. P. 135—149.

[3] *Вяткина К. В.* Пережитки материнского рода у бурят-монголов // Советская этнография. 1946. № 1. С. 137—144.

[4] *Шаракшинова Н. О.* К вопросу о пережитках матриархата в героическом эпосе бурят // Филология и история монгольских народов. М.,1958. С. 190—195.

[5] *Szynkiewicz S.* Rodzina pasterska w Mongolii. Wrocław, 1981. S. 147.

[6] *Jaspan M. A.* From patriliny to matriliny. A structural change among the Redjang of Southwest Sumatra. Canberra, 1964.

[7] Точнее, двух хошунов — владений автономной Монголии: Дайчин-бэйсэ и Тушээту-вана, после революции 1921 г. преобразованных в три хошуна: Дэлгэр-цогт, Дэлгер-хангай и Шанхай-уул. Сейчас они почти целиком охватывают территорию Среднегобийского аймака и восточной части Южногобийского. Обследование было проведено на территории Среднегобийского аймака.

[8] По отрывочным данным, оно могло охватывать остальные районы Южногобийского аймака, но вероятность обнаружить его в Восточногобийском очень мала.

[9] По данным переписи 1918 г., среди женщин, проживавших на территории двух указанных выше хошунов, 54,4% составляли монахини, что было почти на 14% больше, чем в среднем по стране. На одного мужчину-мирянина (во всех возрастных группах) приходилось 2,7 женщин, в сравнении с 1,6 женщин в целом по стране (*Майский И.* Современная Монголия. Иркутск, 1921. Приложение 1).

[10] Термины «гоби», «гобиец», «гобийский» употребляются в узком значении территории, обозначенной в прим. 7.

[11] В числе других можно указать на участие женщин в жертвоприношениях покровителям местности на *обо* и утрату четкого деления юрты на мужскую и женскую части. В первом случае речь идет об отсутствии запретов на участие женщин в основном жертвоприношении, что не характерно для других районов Монголии. Второй случай служит показателем хаотического переходного состояния, не предусматривающего места для мужчины в матрицентрической семье (отражением этого является исключительно женская юрта). Следует сказать, что незнание традиционной планировки юрты встречается в Гоби довольно редко. Фактором, способствующим описываемому процессу, было свободное положение женщины в Гоби, сложившееся вследствие особых условий жизни этого края. Возможно,

однако, что стереотип свободной гобийской женщины является отчасти следствием указанных в статье процессов.

[12] *Lowie R. H.* Primitive society. N. Y., 1920.

[13] *Smith R. T.* The Negro family in British Guiana. L., 1956; *eadem.* The matrifocal family // The character of kinship / ed. J. Goody. Cambrige, 1973.

Matrilinearity in Patrilineal Society? The Cases of kinship System Change Among the Mongols

It is a standard view to see the Mongols as a vivid case of patrilocal and patrilineal society with Omaha type kinship terminology. Basing on his fieldwork during the 1970s, the author documents some deviations from this system, probably local and temporal, which he interpretes as an initial phase of matrilinearity.

The interpretation is based on the data from a Middle Gobi Mongol isolate of the late XIXth century, and the change towards matrilinearity is explained as a consequence if the marriage pool constriction, due to celibacy among Lamaist monks, which constituted almost 40 per cent of the male population.

S. Shinkevich

© 1994 г., ЭО, № 6

И. И. Меликофф

ЦВЕТОК СТРАДАНИЯ: О СИМВОЛИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ СЛОВА «ЛАЛЭ» В ТУРЕЦКО-ПЕРСИДСКОЙ МИСТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ [1]

С тех пор, как на Западе возник интерес к восточной литературе, европейскому читателю стали привычны условные образы классической поэзии Персии и Турции — такие, как роза, соловей или тюльпан, с которым сравнивается румянец любимого существа. Эти образы в четверостишиях Омара Хайяма или в газелях Хафиза столь стереотипны, что читатель не задумывается о точном их смысле. Персидское *лалэ* всегда переводится словом «тюльпан». Вот известные стихи Омара Хайяма:

> Прекрасен я: мой лик подобен тюльпану,
> мой стан — кипарису,
> но не понять мне: на сей земле погибели
> зачем разукрасил меня Живописец Вечный?

И еще у Хафиза:

> Когда Солнце расточало по небосклону вино из кубка своего,
> на ланитах виночерпия расцвели тысячи тюльпанов [2].

Однако я не раз сомневалась в точности этого перевода. Впервые случилось это в Смирне. Весна наступила, луга были усеяны яркокрасными анемонами. Мне сказали, что они называются *лалэ*. Когда я выразила удивление, мне пояснили, что тюльпан — это выращенный лалэ, а анемона — дикий сорт лалэ. Объяснение меня не удовлетворило, так как тюльпан принадлежит к семейству лилейных, а анемона — лютиковых. Я решила, что это народное истолкование, и не придала ему значения.