

- Таболкина 2008 – Таболкина Т.В. Казачество // Русские: история и этнография. М.: АСТ: Олимп, 2008. С. 80–100.
- Тишков 1997 – Тишков В.А. О феномене этничности // ЭО. 1997. № 3. С. 3–20.
- Тишков 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
- Чижикова 1988 – Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционной-бытовой культуры (XIX–XX века). М.: Наука, 1988.
- Шмелева 1994 – Шмелева М.Н. Историко-этнографические группы // Народы России: Энциклопедия. М.: Науч. изд-во "Большая российская энциклопедия", 1994.
- Этнос, нация... 1996 – Этнос, нация и общество: Этнологический словарь. Вып. 1. М.: Витан, 1996. Статьи "Этнографическая группа" и "Субэтнос".
- Barth 1969 – Barth F. Introduction // Ethnic Groups and Boundaries. Oslo, 1969. P. 14–19.

## I.V. V I a s o v a. About Terms Denoting Ethnic Categories

*Keywords:* ethnos, ethnicity, ethnic categories, identity, classification criteria

The article focuses on current terminological vocabularies used in scholarly classifications of ethnic communities. The author pays special attention to the state of research on ethnic subdivisions and identities of the Russian people and explicates a case method of studying such identities, which has been tested by ethnographers involved in the expert analysis of Russians. She discusses the importance of professional ethnographic analyses in studying issues of the type.

ЭО, 2009 г., № 4

© Ш. Степановф

### МЕТАМОРФОЗЫ РОДСТВА У ТУВИНЦЕВ<sup>1</sup>

*Ключевые слова:* тувинцы, постсоветские социальные трансформации, теория родства, шаманизм, понятия о личности

#### Введение

Эволюция систем родства редко становится темой исследования из-за отсутствия материалов, охватывающих длительный период. В такой ситуации заслуживает особого внимания родство у тувинцев, сведения о котором доступны нам из источников, восходящих к концу XIX в. Недавние полевые исследования позволили наблюдать у тувинцев существенные изменения в разных аспектах родства, таких как филиация, нормы брачного союза и терминология. Взаимосвязи между этими пластами ярко проявляются в контексте современной социальной трансформации.

Предлагаемая работа рассматривает два вопроса: в какой степени можно связать новую роль родственников со стороны матери с изменением положения женщины в тувинском обществе под влиянием политики советской власти и какие представления об идентичности человека и о природе его отношений со своими родственниками проявляются в эволюции родства?

Различение родни отца и матери, лежавшее в основе системы родства в традиционном обществе, в настоящее время исчезает. Более того, нередко представители моло-

---

**Шарль Степановф** – кандидат наук (антропология религий), доцент (Maître de conférences) École pratique des hautes études, Sorbonne, Paris; e-mail: charles.stepanoff@ephe.sorbonne.fr

дого поколения указывают материнскую линию как свою, что противоречит универсальному в тюрко-монгольских обществах принципу патрилинейности. В целом в системе родства у современных тувинцев обнаруживаются серьезные тенденции к матрилинейности.

Наши полевые исследования проводились в Республике Тува с 2002 г. в столице Кызыл и в поселках и стойбищах степных районов, а также в 2008 г. в таежном Тоджинском районе. Мы собирали генеалогии, терминологии родства и материалы о родственных отношениях у представителей разных сред и поколений тувинского общества, присутствовали на родственных обрядах – от праздника по поводу рождения ребенка до похорон. Сведения из литературы почерпнуты, по мере возможности, из первоисточников на тюркских языках.

Недавнее появление матрилинейной самоидентификации, очевидно, следует связать с общим кризисом положения мужчин в тувинском обществе. Неожиданные результаты советской политики обнаруживаются еще и в изменении терминологии родства и в брачных практиках. Вопрос о значении родственных связей по материнской линии, в частности в шаманском контексте, приводит нас к проблеме наследования субстанций, составляющих личность человека.

### Клан, экзогамия и инцест

В 1881 г. Адрианов писал, что на Алтае "при встрече друг с другом инородцы предлагают первый вопрос – какого сёёка [сөөк], кости" (Адрианов 1884: 936). До сих пор большинство хакасов и алтайцев себя определяют как членов какого-то сөөка. Есть свидетельства о том, что до начала XX в. эти патрилинейные родственные группы имели коллективную обрядовую жизнь; например, шорцы рассказывают про гору Ушемчек, что "там собирались обычно люди из кости Кобый" (*анда кобий сөөк кижелер чыылчаңнар*) для жертвоприношения<sup>2</sup>. Тофалары рассказали Н. Катанову, что их родственные группы имели свои собственные охотничьи угодья (Катанов 1907: 619–620).

На русском Алтае царская администрация, согласно Уставу об управлении инородцами М.М. Сперанского (1822), сохранила и использовала клановую структуру в целях организации сложной кланово-территориальной системы (Швецов 1900). У алтайцев соблюдалась до революции (*Он же* 1898: 3) и соблюдается до сих пор на местах (*Тадина* 2005: 257) клановая экзогамия: "никто не женится на женщине своего сөөка... в какой бы далекой степени родства она ни приходилась ему" (*Дыренкова* 1926а: 253). Этот обычай, под названием *альшпас* ("нельзя взять"), был также описан у северных алтайцев и у шорцев (*Потанов* 1953: 252–255; *Дыренкова* 1926б: 263) а также у тофаларов: "*Писте подунуң сөөгүнден кажан-даа албас*" – "У нас никогда не берут (в жены) из своего сөөка" (Катанов 1907: 624). Экзогамия давала группе строгие границы и, следовательно, охраняла от вырождения.

Какой антропологический статус можно дать алтайскому сөөку? Слово сөөк часто переводилось на русский язык словом "род", многозначным и часто проблематичным. По отношению к русскому обществу "род" означает "ряд поколений", "широкую семью" (напр. "дворянский род"). В конце XIX в. "род" получил новое употребление в научной литературе в качестве перевода понятий, появившихся в западной антропологии как латинское *gens* и английское *clan* (Морган, Энгельс). Невозможно отождествлять "род" в традиционном русском смысле и с его научным смыслом: ни один антрополог не назвал бы род Юсуповых примером "клана" в смысле Моргана и Энгельса. Понятно, что было бы ошибкой интерпретировать слово "род", или "родовое", в ненаучных старых русских документах в том смысле, который он получил в переводах Энгельса. Во избежание всякого двусмыслия Феликс Кон, описывая тувинское обще-

ство, предпочел употреблять слово "клан" вместо "рода" (Кон 1934). В статье мы будем придерживаться этого правила.

Итак, саяно-алтайский сөөк, будучи социальной группой, для которой характерны экзогамия и коллективная ритуальная жизнь, соответствует обычным критериям, определяющим "клан"<sup>3</sup>.

У тувинцев, как и у других тюркских народов Саяно-Алтая, существовали родственные группы, имеющие общее имя. С конца XIX в. русскоговорящие исследователи, знакомые с этнографией других тюркских народов Саяно-Алтая, называли в своих очерках эти группы сөөками. Однако, судя по большому корпусу текстов Катанова, сами тувинцы употребляли слова *чон* и *улус* вместо *сөөк* (напр., см.: Катанов 1907: 44, № 318–319; 163, № 1149). А вообще, уже в конце XIX в. исследователи отмечали, что тувинцы себя идентифицировали скорее по административному делению, нежели по родственным группам (Райков 1898: 448; Дулов 1951: 58).

Чем же объяснить эту особенность тувинского общества в контексте соседних тюркских народов? Начиная со второй половины XVIII в. система принадлежности к родственным группам подверглась политике разрушения цинской администрацией (об этой политике у халха-монголов см.: Legrand 1976). Тувинцы-скотоводы были закреплены за определенными территориальными единицами, за пределы которых они не имели права перекочевывать (Райков 1898: 461; Потанов 1969: 44). Такой порядок не мог не ослабить солидарность родственных групп, которые "в Алтае живут смешено" (Потанин 1883: 2), т. е. не соответствуя территориальным границам. В культуровой жизни тувинцев территориальная община играла роль клановой общины алтайцев: главные ритуалы проводились под руководством чиновников из разных родственных групп (см. подробное описание территориального обряда: Кон 1934: 126). Характерно, что в начале XX в. тувинские группы, соответствующие алтайским кланам, не только не имели социально-политической функции, но и не играли определяющей роли в брачных отношениях. В этом аспекте интересно продолжить сравнение с соседними тюркскими народами.

Не случайно Г.Н. Потанин собрал множество легенд и пословиц об алтайских кланах, которые придерживаются экзогамии, а для тувинцев ему пришлось признать: "Присказок, подобных алтайским, у урянхайцев (тувинцев) я не узнал" (Потанин 1883: 11). Дело в том, что клановой экзогамии в начале XX в. у тувинцев не было<sup>4</sup>. Экзогамия отличается от простого запрета инцеста тем, что она опирается на абсолютную принадлежность к определенной группе, а не на относительную родственную близость. Ф. Кон отмечал, что "браки в пределах клана допускались лишь при условии родства со стороны отца не ближе восьмого колена" (1934: 133). Иначе говоря, когда никакая известная генеалогическая связь не объединяет двух членов одного клана, они могут жениться – что не допускается у алтайцев. Степень недопустимой близости варьируется: в 1950-х годах пожилые тувинцы из клана Хертек говорили Л.П. Потапову, что два Хертека могут жениться, если у них нет общего предка ближе третьего колена (Потанов 1960: 200).

Тогда как алтайцы придерживались глобальной точки зрения, согласно которой правило применяется к целой группе, тувинцы соблюдали локальную или индивидуальную точку зрения, которая учитывает только относительную близость между индивидуумами (Dumont 1997: 125–126). В такой ситуации невозможно выделить какую-либо объективную экзогамную группу, так как пределы допустимых браков меняются от поколения к поколению и прямо зависят от позиции индивидуума. В итоге у тувинцев начала XX в. мы не находим эквивалента алтайского сөөка, который можно было бы назвать кланом, а только патрилинейные группы, имеющие общее имя.

Результаты коммунистической политики с 30-х годов XX в. в этом плане парадоксальны. С одной стороны, маньчжуро-китайская политика замены родственной солидарности территориальной идентификацией была окончательно завершена револю-

ционной властью Тувинской Народной Республики, которая посредством коллективизации положила конец собственности и культовой деятельности родственных групп. С другой стороны, введение русской системы фамилий в жизни тувинцев позволило, так сказать, "заморозить" систему широких родственных групп в представлениях тувинцев. В основном тувинцам были присвоены фамилии в соответствии с "родовой" принадлежностью, которую они указывали. В результате многие современные тувинцы могут указать свою родственную группу, в отличие от халха-монголов, у которых система патрилинейных групп подверглась в свое время такой же политике маньчжурокитайской власти, но не была "спасена" введением фамилий (Pop 2002).

С социологической точки зрения, бесспорно, в Туве не существует сегодня никаких кланов. Группы однофамильцев, такие например, как Салчаки, Ондары, Ооржаки, не соблюдают экзогамию и не имеют никакого коллективного имущества. Само слово сөөк ("кость") не относится к таким группам. На вопрос "Вы из какой кости?" ("Кандыг сөөктүг силер?") отвечают чаще всего "Я тувинец" ("Тыва кижидир мен"). Слово сөөк в социологическом употреблении указывает на нацию.

Тем не менее представление о широких родственных группах не перестало играть важной роли в самосознании тувинцев. Группы, называемые сөөк у алтайцев, носят тувинское название аймак (от монг. *аймаг*)<sup>5</sup>. Нередко членам одного аймака приписываются одинаковые черты характера. Тувинские современные кочевники даже различают тамги (клейма) разных аймаков, хотя их сведения варьируются в зависимости от информанта и едва ли подтверждаются в тамгах, поставленных на лошадах.

Представления о социальной организации являются, по словам Р. Бурдье, "фикцией не без последствий". В этом плане необходимо преодолеть оппозицию позитивистской социологии между "объективностью" и "субъективностью" и, наоборот, "включить в реальность представления о реальности" (Bourdieu 1982: 136). Действительно, представления о кланах, даже в ситуациях, когда кланы исторически и социологически исчезли, могут неожиданно возродить некоторые аспекты клановой жизни. Такое явление наблюдалось в ритуальном контексте в Туве и на Алтае после перестройки. В пос. Тээли в конце 1990-х годов 100 или 200 человек из аймака Ооржак собрались около горы Трех Мөңгүлек (Бай-Тайгинский р-н), и шаман освятил "их" источник воды (*кара суг*). В соседнем Сут-Хольском р-не, в верховье долины р. Устүү Ишкин, можно видеть деревянное сооружение *оваа*, которое почитается местными членами аймака Ондар. Оно было восстановлено в 90-х годах. Эти сакральные места обычно основываются шаманами по приглашению пожилых людей, желающих "возродить клановые традиции".

На Алтае предпринимались более активные попытки возрождения кланов. Представители сөөков Майман, Мундус, Кыпчак и Тоолос организовали большие и регулярные праздники (*найрам*). Майманы первыми избрали себе главу "зайсана" в 1989 г. (Кыдыева 1994). В 2004 г. 12 "зайсанов", представляющих разные алтайские "роды", обратились с благодарственным письмом к президенту В.В. Путину в честь 250-летия принятия алтайцев в подданство Российской империи<sup>6</sup>. Идея "возрождения института зайсанства", как утверждают подписавшиеся, указывает на важность категории "клана" в представлениях алтайцев о своей собственной социальной организации.

Следует отметить, что алтайские недавние праздники сөөков не только не опираются на какую-нибудь экономическую или политическую реальность, но сами по себе сильно отличаются от ритуалов, описанных до революции. Раньше взрослых женщин не допускали на клановые праздники. Во-первых, в соответствии с законом экзогамии замужние женщины принадлежали к чужим кланам, во-вторых, праздник клана был мужским, так что иногда, у соседних хакасов например, поблизости не должно было быть даже кобылиц (Катанов 1907 I: 566; II: 553). В.Я. Кыдыева рассказывает, что в 1989 г. одним из активнейших организаторов праздника клана Майман стала пожилая женщина из клана Мундус, бывшая замужем за человеком из клана Майман. Она рас-

суждала следующим образом: "Как же я могла остаться в стороне, ведь меня привели в род майман... Мой сын майман, теперь и внука-маймана воспитываю. Как же я могла остаться в стороне от дела рода, в который меня когда-то привели" (*Кыдыева* 1994: 53) Очевидно, решающим критерием для участия стали не наследственная принадлежность к группе кровных родственников, а индивидуальные отношения и симпатия. Примечательно, что именно женщина играла важную роль в подготовке праздника, который раньше считался исключительно мужским.

В Туве попытки создать клановую обрядность после 1990-х годов долго не продержались. Они оставались редкими случаями, так как на основные публичные обряды собирается территориальная община. Как и раньше, современные территориальные обряды обычно проводятся ламами или шаманами по приглашению администрации *суму* (сельское подразделение района – *кожуун*). В отличие от алтайцев, женщин на них до сих пор не допускают: они могут присутствовать только на последующих играх, скачках и в застолье.

Однако необходимо отметить, что обряды сельской администрации мало касаются современных тувинцев, большинство которых горожане. Существует другой вид ритуальности, тоже коллективной, но не публичной, которая пользуется в последнее время большим успехом.

### Когнатные ритуалы

Для современных тувинцев очень важны ритуалы, на которых вокруг священного места (дерева или источника) собираются большие семьи в несколько десятков человек. На обряде присутствуют как мужчины, так и женщины, связанные кровным родством и брачным союзом: тувинцы их называют *төрелдер* (мн. от *төрөл*, от монг. *төрөл*), что обозначает обычно когнатных<sup>7</sup> родственников и свойственников. По моим наблюдениям и по рассказам тувинцев, в большинстве случаев эти ритуалы проводятся по инициативе старших женщин группы. Если они не приглашают шаманов или лам, то могут сами провести обряд. Например, мать Александра Моңгуша из Овюрского р-на (*Өвүр кожун*), которой было 85 лет в 2006 г., имела 11 детей. Ее потомки и их супруги собираются каждый год в начале июня на ритуале *дагылга* у семейной "шаманской лиственницы" (*хам дым*). Это дерево растет в окрестностях захоронения отца матери А. Моңгуша, который был шаманом и чья душа отождествляется с духом-хозяином горы (*тайа ээзи*). Каждый второй год семья не приглашает шамана, а бабушка, которая "умеет делать", по словам ее сына, сама совершает обряд. Разжигается костер (*саң*), в который она бросает подношения (белую пищу), произносятся слова прошения долголетия (*назын*), здоровья для детей и приплода для скота. Потом устраиваются игры, в том числе конкурсы традиционной борьбы (*хүрэи*). Некоторые родственники предложили сделать праздник открытым для всех жителей долины, в которой он проводится, но бабушка отказалась, считая что "это семейное". Она не хотела, чтобы ритуал, основанный на родственных связях, попал в систему территориальной обрядности.

На таком ритуале присутствуют все потомки одной женщины, включая детей ее дочерей, и молодые участники воспринимают себя как когнатных родственников, связанных общей бабушкой через мужчин и женщин. Этот вид идентификации, отрицающий преобладающий характер патрилинейной филиации, сегодня доминирует в тувинской коллективной обрядности. Так, Даңгына Иргит из Кызыла, родившаяся в 1980 г., и ее родные брат и сестра регулярно участвуют в ритуалах, организуемых сестрами их матери у семейного священного источника (*аржаан*). Согласно фамилии, которую она носит, на вопрос о ее аймаке Даңгына отвечает, что она Иргит, но с Иргитами практически не встречается.

Итак, в наши дни ритуальная интеграция молодых тувинцев диаметрально отличается от той, через которую прошли их предки до советского времени. Раньше важнейшие обрядовые праздники были территориальными, а их ритуальная часть проводилась в отсутствие взрослых женщин (напр., см.: *Кон* 1934: 122). Согласно маньчжуро-китайскому закону, территориальная принадлежность передавалась строго по отцу, так что ребенок участвовал в ритуалах группы своего отца. Сегодня молодые тувинцы участвуют в ритуалах групп, к которым они принадлежат по любой линии, и даже чаще по материнской, и которые часто организованы женщинами.

Такое резкое изменение в практиках не могло бы осуществиться без глубоких трансформаций в представлениях об идентичности человека.

### **К матрилинейной идентификации?**

Для многих молодых тувинцев, родившихся после 1980-х годов, вопрос об их личной принадлежности к какому-то аймаку стал проблематичным. Опираясь на свою фамилию, многие еще указывают аймак своего отца, но чаще относят себя к двум аймакам: материнскому и отцовскому, что противоречит принципу унифиляции. Для современных поколений характерно приписывать себе больше общего с аймаком матери в том, что касается черт характера и социальных связей.

Некоторые информанты противопоставляют формальную юридическую идентификацию, указанную в паспорте, и идентификацию по самоощущению. В паспорте шаманки Ховалыгмаа записана фамилия ее отца, Куулар ("Лебеди"), – по названию древнейшего тюркского клана. Но она не поддерживает отношений с родственниками по отцу, наоборот, чувствует себя очень близкой к материнским родственникам, в том числе и к предкам. Мать передала ей множество легенд о них и безупречное знание родословной. По объяснению Ховалыгмаа, ее мать считала очень важным, чтобы та знала своих материнских родственников во избежание кровосмесительного брака. Как мы увидим ниже, такое опасение противоречит тувинским традициям, но соответствует современному общественному мнению. Видимо, под влиянием феминистических тенденций советского времени мать шаманки не подчинилась патрилинейному обычаю и пожелала передать дочери свою семейную идентичность. Для этого она придумала ей имя Ховалыгмаа, от названия своего аймака "Ховалыг" с суффиксом "-маа", обозначающим женский род в современных тувинских именах. Таким образом, шаманка носит в имени и фамилии названия обоих родительских аймаков. Тем не менее она чувствует себя "на самом деле" не Ховалыг или Куулар, а Ондар – это клан, к которому принадлежала ее прабабушка по матери, тоже шаманка. От нее, по рассказу Ховалыгмаа, она получила свое шаманское качество. В доказательство, что она Ондар, Ховалыгмаа приводит следующий факт. Однажды какой-то русский археолог, работающий на тувинской территории, спросил ее: "Какой ваш род?" – "Ондар" – "Я так и знал. У Вас такие же черты лица, как у уйгурских черепов, которые я исследую сейчас". Дело в том, что Ондары считаются потомками древних уйгуров.

В современное время принадлежность к аймаку – не прирожденное определение человека на всю жизнь. Она отражает личный выбор, который следует не генеалогическим принципам, а, скорее, самоощущению, обычно сближающему молодых тувинцев с группой их матери.

### **Великий упадок мужчин**

Причина, по которой Даңгына Иргит не участвует в обрядах своей отцовской семьи, проста и трагична: она потеряла отца в возрасте двух лет. Раньше смерть мужчины не порвала бы связи вдовы и детей с его родственниками. По обычаю левирата, матери Даңгыны пришлось бы выйти замуж за младшего брата (реального или клас-

Таблица 1

**Соотношение численности мужчин и женщин по возрастным группам в Республике Тува  
(число женщин на 1000 мужчин соответствующей возрастной группы)\***

	1959	1970	1979	1989	2002
0–19 лет	997	989	980	993	999
20–29 лет	1078	1026	1015	1019	1101
30–39 лет	1139	976	1019	1030	1136
40–49 лет	1054	1101	1013	1047	1170
50–59 лет	1113	1138	1249	1102	1237
60 лет и более	1149	1369	1508	1577	1529
Все возрасты	1049	1027	1032	1037	1108

\* Таблица составлена по данным сборника *Республика Тува* 2004: 21.

сификационного) своего бывшего мужа (*Яковлев* 1900: 89). Так как многие родственники жениха участвовали в уплате калыма (подарки роду невесты), право на женщину и ее потомство могло быть передано кому-то из них. Как будет показано ниже, революционная власть запретила обычаи калыма и левирата. В результате вдовы предпочитают вернуться к своей первой семье и не поддерживают связи с семьей их умершего мужа. Дети будут расти с родственниками матери и ходить на их обряды.

Вопрос судьбы вдов совершенно не второстепенный: случай Дацгыны не уникален, а наоборот, характерен для многих молодых тувинцев. В последние годы мужская продолжительность жизни в Туве резко снизилась. Первая очевидная причина усиления роли пожилых женщин в организации ритуалов – это их преобладание в старших поколениях современного тувинского населения<sup>8</sup>. За советский период удельная доля мужчин в общем составе старшего поколения Тувы уменьшилась. В 2002 г. женщины составляли 60% населения старше 60 лет против 53% в 1959 г. (Табл. 1).

Деградация ускорилась после перестройки. Как известно, средняя продолжительность жизни понизилась в России после распада Советского Союза до 64,8 года в 2002 г.<sup>9</sup> Среди субъектов РФ Республика Тува имеет наихудшие показатели: средняя продолжительность жизни снизилась с 62,4 года (1989 г.) до 54,3 (2002 г.). Смертность в 2002 г. достигла уровня 1946 г. (15,1%). Мужчины пострадали больше от этого ухудшения, чем женщины: их средняя продолжительность жизни упала с 57,3 года (1989 г.) до 48,8 (2003 г.). За 14 лет мужчины потеряли 8,5 года жизни. У женщин остается превосходство над мужчинами более 11 лет. Еще хуже ситуация в сельской местности, где население часто полностью коренное.

С 1989 по 2002 г. доля вдов среди женщин в возрасте от 35 до 39 лет увеличилась на 40%. Среди лиц пожилого возраста преобладают женщины. Бывает, что дети возвращаются со своей матерью в ее семью и до смерти отца из-за его неспособности выполнять свои обязанности. Смерть отца в этих случаях просто прерывает уже умирающие связи. Настя из Кызыла, 17 лет, рассказала историю своей большой семьи, и в частности о последних проклятиях, которые она несет. Оказалось, что родственная группа Бай-кара, к которой она себя относит, является группой не отца, а матери, с которой она живет. Отец ее был пьющим, и Настя с ним редко встречалась, так как родители были разведены. Настя также не ходила на собрания семьи своего отца; единственным обрядом, на котором она присутствовала, были похороны отца во время моего пребывания в Туве.

Другой информант – тувинка, родившаяся в 1969 г., которая воспитывала 13-летнего сына. Она была разведена, и ее сын не общался со своим отцом. Узнав о смерти бывшего мужа во время моего пребывания у них, она решила не сообщать новость сыну и не позволить ему присутствовать на похоронах. Это общее ослабление роли

тувинских мужчин, пораженных алкоголизмом и рано умирающих, происходит в общем контексте послеперестроечных "трансформаций".

### **Мужчины, исключенные из трудовых отношений**

Экономический кризис 1990-х годов породил высокую безработицу среди мужчин. Их удельный вес в занятом населении, достигший 53% в 1992 г., снизился до 42,5% в 2005 г. Современное тувинское общество представляет собой уникальный пример экономики, где женщины доминируют на рынке труда. Это явление частично можно объяснить трансформациями экономики, которые привели к новому разделению труда между полами. В советское время многие тувинские мужчины покинули сельское хозяйство и начали работать на шахтах, на грузовом транспорте и на заводах, тогда как женщины привлекались в сферу обслуживания.

После перестройки тувинская промышленность полностью исчезла, а сельское хозяйство было сильно ослаблено (поголовье скота сократилось в два раза в 1990-х годах). Сегодня сохранившиеся профессии относятся к секторам, которые считались женскими: торговля, администрация, преподавание. Уже в 1956 г. 68% учителей и 91,9% работников здравоохранения Тувинской автономной области были женщинами (*Торуг-оол* 1957: 138–139). Ввиду отсутствия соответствующего образования многие мужчины оказались не в состоянии адаптироваться к новому экономическому контексту, в котором сфера услуг стала преобладающей. Среди сельского населения в 1989 г. 22,1% женщин и только 14,3% мужчин старше 15 лет имели среднее профессиональное образование. Массовая безработица мужчин, ощущение потери достоинства в современном обществе, в котором мужские идеалы кочевого образа жизни еще живы, но уже недоступны или сохранились только в криминальных сферах деятельности, приводят многих к злоупотреблению алкоголем и отчаянным поступкам.

### **"Раскрепощение женщины-тувинки"**

Эволюция в представлениях о роли женщины в родственных отношениях и в экономической жизни общества – во многом результат активной политики, проводимой в советское время. Первая конституция Тувинской Народной Республики (ТНР) в 1921 г. провозгласила равноправие всех граждан. В 1923 г. Уголовный кодекс квалифицировал оскорбление и грубое отношение к женщине как уголовное преступление (*Забелина* 1973: 84). В 1925 г. IV съезд Тувинской народно-революционной партии (ТНРП) принял резолюцию, в которой говорилось, что "участие женщин в строительстве ТНР возможно только при повышении их культурного уровня и закреплении за ними прав участия в общественно-хозяйственной и политической жизни наравне с мужчинами" (Там же: 88).

В 1930 г. появился важнейший закон "О браке, семье и опеке", запретивший уплату калыма, зависимость молодежи от родителей в решении вопросов брака и выдачу несовершеннолетних замуж. Брак, который раньше представлял собой союз двух родственных групп, стал юридическим актом, налагающим обязательства лишь на вступающих в него индивидуумов, согласно западной модели.

В этом же году термин *херээжок* ("ненужная"), который употреблялся в тувинском языке по отношению к женщине, был запрещен и заменен новым словом *херээжен*, созданным лингвистом А.А. Пальмбахом. Этот неологизм, употребляемый сегодня всеми тувинцами вместо *херээжок*, сочетает тувинское слово *херээ* (дело) и русский корень *-жен*. Такая ассоциация символизировала модернизацию тувинского общества посредством влияния русской культуры. После вхождения ТНР в состав СССР (1944 г.) термин *херээжок* был интерпретирован как "оскорбительное название" и остался для советских исследователей символом эксплуатации женщин мужчинами. Тем не менее





можно усомниться в достоверности такого рода "доказательства" о положении женщин в традиционной Туве. По мнению М.В. Моңгуш (1983: 137), это уничижительное слово надо отнести к хорошо известному обычаю давать членам семьи апотропаическое (отталкивающее) прозвище. Например, в 1960-х годах монгольские тувинцы называли своих дочерей *херээджок* (ненужная) или *джаьштыг оол* (мальчик с косой).

Вообще, советскую официальную версию о том, что "трудовая аратка, как никто другой, была бесправна, влачила самое жалкое существование, испытывала всю тяжесть социального и национального гнета" (*Забелина* 1973: 81), с трудом можно соотносить со свидетельствами конца XIX в. Например о. Н.С. Путилов рассказывал, что сойот (тувинец) "живет с женой согласно, во всяком деле советуется с ней, как с равноправной; очень редко случается, когда он побьет свою жену, да и то раз в нетрезвом виде" (1887: 102). Такие факты находят подтверждение во всех более поздних источниках. Сексуальная свобода тувинков поражала западных путешественников, например поляка Феликса Кона, описывавшего "свободу нравов", "которой я нигде, кроме Сойотии, не встречал" (1934: 138). Благодаря коммунистическим реформам тувинки, безусловно, приобрели гарантию свободы в выборе мужа, но одновременно потеряли свою прежнюю сексуальную независимость, которая не сочеталась с европейским образом целомудренной девицы и со строгим осуждением прелюбодеяния, внедренным в советское время. Создание безоговорочной негативной картины положения женщин в дореволюционной Туве и утверждение, что "только в результате Великого Октября тувинская женщина получила подлинную свободу" (*Торуг-оол* 1957: 135), были необходимой частью процесса научной легитимизации советской политики.

В соответствии с русским обычаем, привнесенным в тувинское общество советской администрацией, жены стали менять свою фамилию на фамилию мужа. Эта практика стала, вероятно, одной из причин, по которым представления о характере родственных отношений человека со своей матерью и ее родственниками глубоко изменились в течение XX в. Выравнивание отцовской и материнской линий находит яркое отражение в терминологии родства (Табл. 2).

Сначала попытаемся восстановить терминологию родства тувинцев в начале XX в. по материалам, собранным разными исследователями<sup>10</sup>. Заметно, что на уровне одного поколения родственники одного пола называются по-разному, в зависимости от того, связан с ними говорящий по отцу или по матери. В специализированной литературе такой вид разделения между родственниками по материнской и по отцовской линиям называется "бифуркацией" (bifurcation) (*Murdock* 1949: 104). Например, во втором поколении над говорящим дедушка по отцу называется *кырган ача*, а дедушка по матери *даай уре*. В первом поколении над говорящим брат отца называется либо *кырган ача*, если он старше отца, либо *акы*, если он младше его, тогда как для брата матери всегда употребляется термин *даай*. В поколении говорящего дореволюционная тувинская терминология различает четыре вида кузенов.

1. По отношению к перекрестным патрилатеральным кузенам (детям сестры отца) обоих полов употребляется термин *чээн*.

2. Перекрестные матрилилатеральные кузены (дети брата матери) называются *даай* по отношению к мужчине, *даай ава* по отношению к женщине. Чээн и даай – обратные термины. Сын брата матери называется даай, так же, как сам брат матери, независимо от его возраста. Таким образом, даай может часто быть моложе своего чээна. Разные поговорки напоминают, что положено уважать своего даай даже в этом случае. Например, тувинцы спрашивают: "*Кым улуг, даай азы даг?*" ("Кто выше, даай или гора?") – и отвечают: "*Даай!*" ("*Даай!*").

Смысл этой поговорки сегодня утрачен, так как слово даай употребляется часто только по отношению к брату матери. Тем не менее алтайские эквиваленты объясняют его значение. Н.П. Дыренкова записала у алтай-кижи следующее: "*Ян јерчеде кучу, таай тапкай-чазы улу*" – "Хотя племянник будет величиной с землю, будет

меньше; таай величиной с щепку – больше" (Дыренкова 1926а: 258). Очень близким эквивалентом является шорская поговорка, записанная той же Дыренковой: "Таайы таг жени улуг, чеен кижичер жени кичиг" – "Таай высокий как гора, чеен низкий как земля" (Дыренкова 1926б: 265). Каким бы он ни был маленьким, даай/таай все равно "старше" в социальном смысле своего чээн/чеен.

3. Параллельные матрилатеральные кузены (дети двух сестер) называются *шаны*, независимо от пола. Этот термин встречается только у тувинских групп. Он существует в похожей форме *шанаамье* у цаатанов, живущих в Монголии. Обычное тюрко-монгольское слово для взаимоназвания детей родных сестер: *бөлө*.

4. Параллельные патрилатеральные кузены (дети брата отца) называются так же, как сиблинги (родные братья и сестры).

В итоге если взять как пример термины, обозначающие мужчин поколения *ego* и двух предыдущих поколений, можно вывести следующую формулу, выраженную в международных знаках, принятых в литературе о терминологии родства:

G: B = FBS ≠ FZS ≠ MBS ≠ MZS<sup>11</sup>

G + 1 : MB ≠ FB

G + 2 : MF ≠ FF

Наконец следует отметить, что члены одного класса материнских родственников не различаются по возрасту по отношению к говорящему, как это делается для отцовских родственников. Братья матери и даже их сыновья названы одним термином даай. Напротив, различие между отцом (*ача* – отец), его старшим братом (*кырган ача* – дедушка) и его младшим братом (*акы* – старший брат) распределено терминологией по трем последовательным поколениям. В этом проявляется существенная разница в понимании материнской и отцовской линий. Иерархия по возрасту – важнейший принцип тувинской социальной жизни; старая терминология создает впечатление, что она выводит отношения с материнскими родственниками в несоциальную сферу, в область более природных отношений.

Собранный в Туве полевой материал указывает на глубокие изменения в терминологии родства. Трансформации происходят с разной скоростью и по разным механизмам в зависимости от социальной среды. В городе, в деревне или на кочевой стоянке термины не одинаковы, и даже один и тот же человек может менять терминологию, переходя из одной среды в другую. Однако исчезновение различия между отцовскими и материнскими родственниками во втором и следующих поколениях выше *ego*, видимо, универсально для всех тувинцев. Всех дедушек называют теперь *кырган ачай*, всех бабушек – *кырган авай*. В поколении родителей *ego* бифуркация не везде сохранилась. В деревне младшие сиблинги матери называются теперь так же, как сиблинги отца и как старшие сиблинги говорящего (*акы/узба*), а старшие сиблинги матери называются как раньше – даай и даай авай. Таким образом, разделение по возрасту, раньше типичное для отцовских родственников, распространяется теперь и на материнских родственников. В городе некоторые тувинцы, имеющие менее тесные связи с деревней, ассимилируют сиблингов обоих родителей и называют их даай. Соответственно, согласно этим информантам, все дети сиблингов говорящего называются чээн.

Что касается поколения говорящего, городские и многие деревенские информанты называют кузенов всех видов так же, как своих сиблингов. Только на стоянке в Сут-Хольском р-не я наблюдал обычай называть сына дяди по матери даай, но и то если тот старше говорящего. Интересно, что современные ценгельские тувинцы (в Монголии), менее подвергнувшиеся влиянию советской политики, наоборот, сохранили полностью старое правило: у них сын даайа называется тоже даай, независимо от его возраста.

Невозможно не заметить в городской среде отпечаток влияния русской терминологии. Распространение термина даай на обе линии делает его эквивалентом русского "дядя". Подражая русскоговорящим, некоторые молодые городские тувинцы обраща-

ются к незнакомым словом "Даай!" (см. русское "Дядя!"), вместо тувинского "Акый!" ("Старший брат!"). Отождествление всех кузенов с сиблингами – типичная черта современной русской терминологии ("брат", "сестра" с прилагательным "двою-/троюродный").

В итоге для обрусевшей городской среды можно вывести следующие формулы, отражающие отсутствие бифуркации:

G: B = FBS = FZS = MBS = MZS

G + 1 : MB = FB

G + 2 : MF = FF

### Брачные практики, шаманизм и наследование субстанций

Тенденции к выравниванию материнской и отцовской линий, замеченные в терминологии, еще ярче выражаются в том, что касается брачного союза. Мы уже отмечали, что в начале XX в. для тувинской системы брачных союзов был характерен запрет инцеста по отношению к родственникам со стороны отца до определенной степени родства. По мнению всех моих информантов, этот запрет применяется сейчас и по отношению к материнским родственникам: нельзя жениться на девушке, с которой имеется общий предок, обычно ближе седьмого поколения, как по мужской, так и по женской линии. Это правило строго соблюдается, и мне приводили примеры разных случаев проектов браков, которые были отменены после обнаружения слишком близкого общего предка между молодыми по той или иной линии (ПМА 2006).

Сегодня все в Туве убеждены, что запрет на инцест по обеим линиям – исконная тувинская традиция. Тем не менее источники не оставляют сомнений в том, что в начале XX в. все было иначе: у тувинцев "браки между двоюродными братьями и сестрами считаются наиболее выгодными" (Яковлев 1900: 89). О каких двоюродных братьях и сестрах идет тут речь? У Ф. Кона мы находим более подробную информацию: он указывает на запрет брака с близкими отцовскими родственниками, подчеркивая, что "наоборот, браки с ближайшими родственниками матери ничем не ограничены: можно жениться на двоюродной сестре по матери и даже на сестре матери" (1934: 133). Такие сведения обычно приводят современных тувинцев в ужас или вызывают недоверие. Однако они в точности соответствуют более подробным данным о брачном союзе у близких тюркских соседей тувинцев, которые все практиковали "матрилатеральный брак". Алтайцы, например, "преимущественно женятся на роде своей матери" (Дыренкова 1926а: 254).

Канонической формой такого вида союза является брак с перекрестной матрилатеральной кузиной (дочерью брата матери) – предпочтительная форма брака у южных алтайцев, кумандинцев и челканцев (Там же; Потапов 1953: 254). Этот вид брака назывался у южных алтайцев *таайдан баркы алар* – "взять подарок у дяди по матери". Священник Н. Орфеев отметил, что у хакасов практикуется "женитьба на родственниках, например брата на двоюродной сестре" (1885: 366). По данным Бутанаева, брак на дочери брата матери назывался у хакасов *тайылыг-чееніліг алысханы* (Бутанаев 1999: 214).

Известно, что матрилатеральный брак бытовал у средневековых монголов, по знаменитому примеру Чингисхана, женившегося на дочери своего дяди по матери Йесугей-багатура (Владимирцов 1934: 48). Этот вид брака практиковался у халха-монголов еще в начале XIX в. (Timkovski 1827 II: 304), но, видимо, исчез в течение века и наоборот, сохранился до начала XX в. у бурят (Pop 2006: 246), так же, как у дауров и дербетов (Там же: 248).

Кроме этого, мы встречаем у тувинцев и алтайцев начала XX в. весьма редкие в литературе о брачном союзе формы брака. Имеется в виду брак с сестрой матери, который упоминался Коном и – у алтайцев – Дыренковой (1926а: 254), а также брак с па-

раллельной матрилateralной кузиной. Брак между *шаны*, детьми двух родных сестер, разрешался у тувинцев, разумеется, при условии, что сестры не вышли замуж за родственников между собой мужчин (архив Катанова, подтвержден Потаповым: *Потанов* 1960: 230). Этот брак также практиковался южными алтайцами (*Дыренкова* 1926а: 253), тубаларами, челканцами и кумандинцами (*Потанов* 1953: 255). А. Кастрен приводит пример брака у хакасов в XIX в. с дочерью собственной сестры (*Castrén* 1856: 308).

Такие союзы обычно считаются кровосмесительными даже в обществах, предпочитающих матрилateralный брак. К. Леви-Строс указывал на позитивное предписание обмена женщинами между группами мужчин как основу элементарных структур брачного союза. Недостаток такой теории обмена заключается в том, что она не объясняет запрещение брака между детьми двух сестер, принадлежащими к разным патрилинейным группам. Л. Барри в недавнем исследовании предложил новую интерпретацию этого запрета (*Barry* 2008). Его идея состоит в том, что брачные практики отражают негативные законы, запрещающие некоторые союзы и оставляющие лишь несколько вариантов брака. Запреты основываются на представлениях о происхождении субстанций, составляющих личность. Если в каком-то обществе важнейшие субстанции передаются по женской линии, то дети двух сестер будут иметь много общего, а брак между ними будет рассматриваться как инцест.

В патрилинейных обществах, практикующих асимметричный брак, идею о том, что мужские субстанции важнейшие, строго запрещаются браки между детьми двух братьев. Однако в этих обществах обычно не отрицается существование женской субстанции в идентичности человека, и поэтому брак, соединяющий детей двух сестер, тоже запрещается. В соответствии с такими представлениями меньше всего общих субстанций будут иметь сын сестры и дочь брата, брак которых и является каноническим видом матрилateralного брака. Если следовать теории Барри, возможность брака между детьми двух сестер указывала бы на отсутствие каких-либо женских субстанций, передаваемых женщинами своим детям. В западной литературе этот редчайший случай встречается лишь у лакеров (*Lakher*) в Индии, и по мнению Э. Лича, представляет собой экстремальный пример патрилинейности, в котором единственная родственная связь матери со своими детьми происходила лишь из ее качества собственности их отца (*Leach* 1966: 14). Такая конфигурация была также широко распространена у тюрков Саяно-Алтая. Возможность брака с сестрой матери ярко выявляет идею полного отсутствия субстанций, проходящих через мать в плане родства. Так, Ф.Кон записал мнение тувинцев, что "женщина плоду ничего не передает; она лишь помещение для роста плода" (1934: 60). Тем не менее мы покажем, что это резкое утверждение выражает лишь одну точку зрения.

Сегодня брак с родственницей по матери просто немислим: асимметричность отношений исчезла; однако заключение о том, что "древнее мировоззрение" тувинцев было уничтожено и заменено чужой системой, было бы поверхностной интерпретацией. Сам факт перехода к новому укладу быстрыми темпами и без особых трудностей указывает на то, что были и в дореволюционной системе противоречивые тенденции, на которые советская идеология смогла опереться. Как это ни парадоксально, самым неярким, но самым лучшим союзником советского стремления приравнять отношение ребенка к матери и к отцу был, наверное, шаманизм. У тувинцев, как и у всех тюрков Южной Сибири и у многих сибирских народов, наследование шаманского качества основывается на когнатной связи: шаман может быть преемником предка и по матери, и по отцу. В этом отношении шаманская функция заметно отличается от всех остальных функций в дореволюционном тувинском обществе, модель передачи которых была строго агнатной.

Принцип агнатности относится только к межпоколенному человеческому взаимодействию. По этому принципу человек интегрируется в уже существующую до него

группу и становится преемником коллективных имуществ, прав и должностей. Эта социальная идентичность отличает его от членов других групп. Напротив, шаманская точка зрения ставит индивидуума с его особенностями в центр внимания. Шаман никогда не рассматривается как чистое повторение своего предка или как взаимозаменяемый член класса шаманов. Он представляет собой оригинальное явление в том смысле, что составляет новую комбинацию уже существующих элементов (*Stépanoff* 2007).

Каковы же элементы, составляющие человека? В традиционных представлениях тувинцев дети новой четы воплощают новое сочетание двух компонентов: "кость" (*сөөк*) – понятие, объединяющее черты, полученные от отца через сперму, и "кровь" (*хан*), обозначающая полученное от матери. Например, тувинские информанты мне рассказывали, что такие черты, как сила борца *хуреш* (традиционная борьба) или склонность к эпилепсии передаются по матери. Предполагается, что сын сестры борца имеет больше шансов стать борцом, чем сын самого борца.

Когда ребенок проявляет признаки шаманской личности, родственники смотрят на него как на цельную индивидуальность, учитывая и его "кость", и его "кровь". От него восходят по родословной *по обеим линиям*, чтобы найти, от какого шамана-предка ребенок мог получить свое шаманское качество.

Раньше отцовские и материнские родственники обозначались двумя выражениями: *сөөк төрөл* – "родственники по кости", имеющие общие субстанции, передаваемые по мужской линии, и *хан төрөл* – "родственники по крови", общие субстанции которых получают от женщин<sup>12</sup>. Мы уже показали, что "кровь" настолько не учитывалась в отношении брачного родства, что мужчина мог взять себе жену среди своих *хан төрөл*. Но это не значит, что в других планах отношений черты, содержащиеся в "крови", отрицались.

У ценгельских тувинцев эти старые категории сохранились. По их понятиям человек получает от отцовской родни (*сөөк төрөл*) свою кость, "свою carcassу". От материнской родни человек получает "кровь, мясо, сердце". Люди считают, что отцовская родня – "официальная сторона", с ней связаны социальные обязанности человека. И хотя человек непременно принадлежит к *сөөку* своего отца, отношение к материнским родственникам считается более близким и радостным (информация Баярсайхана Сарыглара).

Сознание матрилинейной связи ярко выражается в особенно теплых отношениях между племянником и дядей и в обязанности последнего материально поддерживать первого (*Потанов* 1969: 233). Хорошо известно, что во многих патрилинейных обществах мира существуют особые отношения между дядей по матери и племянником. В тюрко-монгольских обществах сын сестры имел право получить и даже украсть скот из стада своего дяди (*Krader* 1963: 353). По мнению когнитивных антропологов М. Блока и Д. Спербера, подобные традиции авункулата получают широкое распространение, потому что соответствуют универсальному свойству человеческой психологии, а именно осознанию биологических связей и генетической близости, часто отрицаемых социальным укладом (*Bloch, Sperber* 2002). Как бы то ни было, эта интересная гипотеза выявляет параллель между двумя ключевыми оппозициями: отцовское/материнское и социальное/природное. У тувинцев по отцовской линии передавались юридические обязанности и социальные функции, а для материнской линии были характерны общность биологических черт, неконтролируемые влияния и, преимущественно, шаманская наследственность.

### Заключение

В начале XX в. патрилинейный принцип в Туве регулировал только передачу собственности и должностей между лицами, но не определял социально-экономические группы. Под влиянием цинской администрации тувинские кланы к этому времени не

имели существования ни в плане социальной жизни, ни в плане родства, тогда как алтайские кланы сохранились за счет соблюдения экзогамии. Тем не менее сила патрилинейного принципа проявлялась у тувинцев в асимметричном союзе, который, отрицая родство через мать, делал родственниц по матери предпочтительными кандидатурами для брака.

В советское время коллективизация упразднила патрилинейную передачу, но в то же время представление о "клановой" идентичности сохранилось благодаря внедрению системы фамилий. Критическое положение мужчин в Туве привело к переоценке ценностей: отношение к материнским родственникам, которое не считалось близким в плане родства до революции, выходит на первый план.

Из этого исследования можно сделать вывод, что для тувинцев человек традиционно мыслился как комплексное сочетание субстанций разных планов, которые учитываются или игнорируются в зависимости от точки зрения. Если тому или иному отношению не придается значения в плане родства, это не означает, что оно не играет важной роли в других – шаманских или природных представлениях. Шаманское наследование – яркий тому пример. Оно заставляет смотреть на человека как на узел сложных, многосторонних и многоплановых отношений. Такая точка зрения, предполагающая, что когнатная связь важнее агнатной, противоречила патрилинейному порядку. Советская власть, постулируя, что шаманизм, как всякая религия, был тесно связан с социально-экономическим укладом и даже являлся верной опорой "патриархально-феодального строя", ожидала, что ниспровержение патрилинейной системы собственности и управления приведет к быстрому исчезновению шаманов. Однако феминистская политика вывела на первый план когнатные отношения, т. е. те самые, на которых был основан и шаманизм. Этим, наверное, можно объяснить и быстрый успех советской политики в Туве, и современное развитие шаманизма на фоне провала редких попыток восстановить "клановые" отношения.

### Примечания

<sup>1</sup> Имена некоторых современных информантов анонимизированы.

<sup>2</sup> Транслитерация упрощена.

<sup>3</sup> Необходимо отметить, что клановая система не определяет уклад или "стадию" общества. Ничто в исторических документах не позволяет предположить, что тюрко-монгольские общества когда-либо держались *только* на клановых отношениях: источники всегда указывают на параллельное присутствие и семейно-родовых, и военно-государственных структур наряду с клановой системой (об этом см.: *Sneath* 2007).

<sup>4</sup> С.И. Вайнштейн пишет, что "постепенно исчезла родовая экзогамия, которая сохранилась в конце XIX в. лишь в Восточной Туве" (1961: 36). К сожалению, автор не приводит доказательств существования экзогамии у восточных тувинцев.

<sup>5</sup> Спрашивают: "*Кандыг силерниң аймааңар?*" – "Какой ваш аймак?" Слово *аймак* или сочетании *аймак-улу* часто встречается в фольклоре с этим смыслом, напр.: "*Самтар дээр бир аймак улустуң кижизи*" – "Человек из *аймака* Сатов" (*Аранчор* 1995: 95). У родственных тувинцам оленоводов духа (цаатан) "кланы" называются также *ajmaag* (*Chagdarsüring* 1994: 146). Уже в конце XIX в. по поводу группы Сарыг-Каш тофалары говорили Катанову: "*Пир аймак улус*" – "Один аймак" (1907, I: 623, № 51).

<sup>6</sup> Письмо можно прочитать на сайте: <http://www.gorno-altaisk.info>

<sup>7</sup> Когнатные – родственники, связанные и через женщин, и через мужчин. Агнатное отношение в родстве – отношение через мужчин.

<sup>8</sup> Известен другой похожий случай, когда сокращение удельного веса мужчин в численности населения имело сравнимые последствия. Шинкевич привел материалы, указывающие на переход к матрилинейности монгольской группы в связи с уходом большого числа мужчин в буддийские монастыри (*Шинкевич* 1994).

<sup>9</sup> Статистика приводится по данным: Республика Тыва 2004 и *Талтаева* 2005.

<sup>10</sup> Данные были собраны у тувинцев Н.Ф. Катановым в 1889 г. (1907), Ф. Коном в 1903–1904 гг. (1934: 128–147), Е.К. Яковлевым, который опубликовал замечательный "материал для установления системы родства у сойот" (1900: 94–97), Л.П. Потаповым (1960: 200–201; 1969: 231–232), С.И. Вайнштейном (1961: 135) и Бадамхатаном (*Vadamhatan* 1987: 126–127).

<sup>11</sup> Эта формула была определена закономерной для многих сибирских и монгольских терминологий на семинаре "Systèmes de parenté en Asie septentrionale", прошедшем в 2007 г. в Париже под руководством Жан-Люка Ламбера.

<sup>12</sup> Выражения цитированы по: Яковлев 1900: 88. Ср. с монгольским *яс* (родство по кости) и *махан төрөл* (родство по плоти) (*Por* 2002: 59). Ср. также с алтайской поговоркой: "Сёёк-тайагы аданаң, Кан-балтыры энеңең" – "Кости-опора (скелет) от отца, Кровь-мышцы (плоть) от матери" (*Тадина* 2005).

### Источники и литература

- Аранчор* 1995 – *Аранчор А.Д.* Мифтер болгаш тоолчургу чугаалар. Кызыл, 1995 (на тув. яз.).
- Бутанаев* 1999 – *Бутанаев В.Я.* Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.
- Вайнштейн* 1961 – *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Владимирцов* 1934 – *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934.
- Дулов* 1951 – *Дулов В.И.* Пережитки общинно-родового строя и родового быта у тувинцев в XIX – начале XX в. (до 1917 г.) // Сов. этнография. 1951. № 4. С. 57–76.
- Дыренкова* 1926а – *Дыренкова Н.П.* Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 247–259.
- Дыренкова* 1926б – *Дыренкова Н.П.* Родство и психические запреты у шорцев // Материалы по свадьбе... С. 260–265.
- Забелина* 1973 – *Забелина В.А.* Первые шаги на пути раскрепощения женщины-тувинки // Уч. Зап. Тувинского науч.-исслед. Ин-та языка, литературы и истории (далее – УЗ НИИЯЛИ). Вып. 16. Кызыл, 1973. С. 81–89.
- Катанов* 1907 – *Катанов Н.Ф.* Образцы народной литературы северных тюркских племен. Т. IX (тексты I, переводы II). СПб., 1907.
- Кон* 1934 – *Кон Ф.* За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. М., 1934.
- Кыдыева* 1994 – *Кыдыева В.Я.* О празднике алтайских сеоков (послепраздничные размышления о празднике и не только о нем) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 1994. С. 51–57.
- Монгуш* 1983 – *Монгуш М.* О языке тувинцев Северо-Западной Монголии // Вопр. тувинской филологии. Кызыл, 1983. С. 127–145.
- Орфеев* 1885 – *Орфеев Н.* Брачные обычаи инородцев Минусинского округа // Енисейские епархиальные ведомости. 1885. № 23. С. 365–369.
- ПМА 2006 – Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Кызыл, Овурский, Бай-тайгинский, Сут-Хольский районы Республики Тува, 2006 г.
- Потанин* 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883.
- Потапов* 1953 – *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
- Потапов* 1960 – *Потапов Л.П.* Материалы по этнографии тувинцев района Монгун-Тайги и Кара-Холя // Тр. Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции АН СССР. М.; Л., 1960. Т. 1. С. 171–237.
- Потапов* 1969 – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Путилов* 1887 – *Путилов Н.* Урянхай или сойоты // Енисейские епархиальные ведомости. 1887. № 7–8. С. 101–104; № 11. 133–139.
- Райков* 1898 – *Райков М.И.* Отчет о поездке к верховьям реки Енисей, совершенной в 1897 году по поручению РГО // Изв. Русского Географического об-ва. 1898. Т. 34. Вып. 4. С. 433–462.
- Республика Тыва 2004 – Республика Тыва. 60 лет. Юбилейный стат. сб. Кызыл, 2004.
- Тадина* 2005 – *Тадина Н.А.* Три линии родства и авункулат у алтайцев // Алгебра родства. Вып. 9. СПб., 2005. С. 255–265.



- Талтаева* 2005 – Социальное положение и уровень жизни населения Республики Тыва: Стат. сб. / Отв. ред. В.Д. Талтаева. Кызыл, 2005.
- Торуг-оол* 1957 – *Торуг-оол С.С.* Женщины Тувы – активные участницы строительства коммунизма // УЗ НИИЯЛИ. Кызыл, 1957. С. 135–141.
- Швецов* 1898 – *Швецов С.П.* Обычно-правовые воззрения алтайцев (калмык) и киргиз: Брачные и семейные отношения // Записки Западно-Сибирского отд. Имп. Русского географического об-ва. 1898. Кн. 25. С. 1–16.
- Швецов* 1900 – *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Барнаул, 1900.
- Шинкевич* 1994 – *Шинкевич С.* Матрилинейность в патрилинейном обществе? Случай изменения счета родства у монголов // Этнограф. обозрение. 1994. № 6. С. 68–77.
- Яковлев* 1900 – *Яковлев Е.К.* Этнографический обзор инородческого населения долины реки Енисей. Минусинск, 1900.
- Badamhatan* 1987 – *Badamhatan S.* Le mode de vie des Caatan, éleveurs de rennes du Хövsgöl // Études mongoles et sibériennes. 1987. № 18. P. 99–127.
- Barry* 2008 – *Barry L.S.* La parenté. P., 2008.
- Bloch, Sperber* 2002 – *Bloch M., Sperber D.* Kinship and Evolved Psychological Dispositions. The Mother's Brother Controversy Reconsidered // Current Anthropology. 2002. Vol. 43. № 5. P. 723–748.
- Bourdieu* 1982 – *Bourdieu P.* Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. P., 1982.
- Castrén* 1856 – *Castrén A.* Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849. St.-Petersburg, 1856.
- Chagdarsüring* 1994 – *Chagdarsüring T.* Quelques aspects du chamanisme des Doukhas (Tsaatanes) de Mongolie // Etudes mongoles et sibériennes. 1994. Vol. 25. P. 145–166.
- Dumont* 1997 – *Dumont L.* Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale. P., 1997.
- Krader* 1963 – *Krader L.* Social organization of the mongol-turkic pastoral nomads. The Hague, 1963.
- Leach* 1966 – *Leach E.* Rethinking Anthropology. Northampton, 1966.
- Legrand* 1976 – *Legrand J.* L'administration dans la domination sino-manchoue en Mongolie Qalq-a: version mongole du Lifan yuan zeli. P., 1976.
- Lévi-Strauss* 1949 – *Lévi-Strauss Cl.* Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949.
- Murdock* 1949 – *Murdock G.P.* Social Structure. N.Y., 1949.
- Pop* 2002 – *Pop R.* De la difficulté terminologique du clan chez les Mongols // Studia Asiatica. Vol. 3. №. 1–2. 2002. P. 59–73.
- Pop* 2006 – *Pop R.* Kinship and exogamy in the Mongolian clannish society // Kinship in the Altaic World. Proceedings of the 48th Permanent International Altaistic Conference, Moscow 10-15 July, 2005 / Ed. E. Boikova, R. Rybakov. Wiesbaden, 2006. P. 243–253.
- Sneath* 2007 – *Sneath D.* The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, Misrepresentations of Nomadic Inner Asia. N.Y., 2007.
- Stépanoff* 2007 – *Stépanoff Ch.* Les corps conducteurs. Enquête sur les représentations du statut et de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie meridionale à partir de l'exemple touva. Thèse de doctorat en sciences religieuses sous la direction de Roberte Hamayon. P., 2007.
- Timkovski* 1827 – *Timkovski E.F.* Voyage à Péking à travers la Mongolie. Vol. I, II. P., 1827.

### C. S t e p a n o f f. Metamorphoses of Kinship among the Tuvan

*Keywords:* Tuvans, post-Soviet social transformations, kinship theory, shamanism, notions of the person

The author argues that there are a number of facts pointing to the transition of Tuvan kinship from the patrilineal system observed in the prerevolutionary period to a cognatic system with a recent trend toward matrilineality. The advancement of the woman both in kinship and economic relations may be seen in many ways as a result of social policies pursued during the Soviet period. The transformation further deepened in the 1990s, when Tuvan men generally experienced a crisis. The traditional cognatic way of inheriting shaman's faculties, as the author suggests, contained a relationship model which competed with the patrilineal order and carried the rudiments of what would grow into the contemporary transformation of the Tuvan kinship system.