

РОДСТВО, ГЕНДЕР И СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

А. А. Бурькин

ТЕРМИНОЛОГИЯ РОДСТВА, СЧЕТ РОДСТВА И ИДЕНТИФИКАЦИЯ ВНЕБРАЧНЫХ ДЕТЕЙ У КОРЕННЫХ НАРОДОВ И РУССКИХ СТАРОЖИЛОВ СИБИРИ (К проблеме генезиса двухродовых союзов у эвенов и эвенков)¹

Проблемы структуры системы родства, материализованной в виде системы терминов родства, и проблемы социальной, прежде всего родовой, организации этносов со времен Л. Г. Моргана и Ф. Энгельса обычно рассматриваются в связи друг с другом и ставятся в непосредственную зависимость друг от друга. В исторической изменчивости систем терминов родства родовая организация рассматривается если не как начальная точка отсчета эволюции, то, по крайней мере, как точка, близкая к начальной. Однако как базовые положения концепции, так и трактовка конкретного материала здесь требуют пересмотра. Так, выяснилось, что построения, касающиеся характеристики классификационных систем родства, основываются на неразличении референтив-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 11-01-00467а «Традиционные и современные системы родства восточных славян: опыт исследования структурно-типологической специфики в исторической динамике».

ных и вокативных терминов родства и несоотнесенности чисто языковых норм использования вокативных терминов в их расширенном значении [Бурькин, Попов 2012].

Традиционно для тунгусоведческих исследований классификационная система родства связывается с представлениями о роде и действующих нормах экзогамии, причем это характерно как для описательных работ [Анисимов 1936; Василевич 1969], так и для теоретических разработок проблемы [Золотарев 1964]. При этом в границах исследования родовой организации тунгусов, как социальной структуры этносов и территориальной организации тех же этносов, образовалось, но, как кажется, не акцентировалось и не обсуждалось одно положение, находящееся в противоречии со стадийными представлениями о роде, — все локальные группы этих народов насчитывали не один род, а два, три или большее количество. Родовая организация предполагала экзогамность рода, вместе с тем патрилокальность или вирилокальность брака, по существу, не сопровождала брачные миграции женщин. Эти особенности социальной и территориальной организации этносов не рассматривались ни в границах проблемы рода, ни в связи с организацией семьи.

Только этимологический анализ эвенкийских и эвенских родовых названий свидетельствовал о том, что «род» у тунгусов (даже в том территориально-дисперсном виде, в каком он фиксируется сейчас) — в своих истоках лишь территориальная группа с наименованием по местности. При этом в рамках одной территориальной группы обычно одно название «рода» соотносится с этимологически прозрачным названием по территории, чаще всего по реке, другое название является «оттопографическим», но менее определенным (образования от терминов «верховья реки», «среднее течение реки», «низовья реки», «внутренняя часть суши, находящаяся вдалеке от моря»), часть представителей территориальной группы может иметь наименование, тождественное имени соседнего этноса. Эта неоднородность основ для образования родовых названий вообще была непонятна.

В процессе обсуждения обозначенных проблем — как проблем норм брака, так и проблем происхождения родовых союзов,

межродовых отношений и социальной организации локальных групп — традиционно уходят в тень некоторые важные вопросы, прежде всего границы запрета на близкородственные связи и брачные связи внутри рода и статус детей, рожденных вне брака.

Материалы по этой проблеме весьма скудны на фоне достаточно большого количества информации о нормах брака и семьи у тунгусо-маньчжурских народов. Императивная экзогамия, обычный левират, отмечающийся сорорат — их проявления лежат на поверхности. Но где именно проходят границы социальной нормы и отступлений от этой нормы — было совершенно неясно. Не случайно З. П. Соколова сетовала на то, что проблема детства и социализации детей у народов Сибири в целом обозначалась как недостаточно изученная и обсуждалась лишь в небольшом числе публикаций [Соколова 1989: 39].

В обозначенной проблеме, имеющей несколько иной предмет, присутствует область, которая также весьма мало исследована и в сфере которой в доступных нам работах до сих пор представлены лишь разрозненные наблюдения, — это проблема детей, родившихся вне брака, и их социальной идентификации в родовой организации. Лишь недавно на эту проблему обратил внимание Д. В. Арзютов [Арзютов 2012: 211–212]. Рассматривая идентификацию лиц из категории *сурас*, исследователь отмечает, что дети от неизвестного отца могли идентифицироваться по роду отца, если отец был известен, для них мог «изобретаться» отдельный род, наконец у теленгитов такие дети причислялись к роду матери и соответственно — отца матери [Дьяконова 1988: 152]. Феномен, когда отец мог быть неизвестен и отцовство безразлично в двух или нескольких подряд поколениях, существует и описан В. Г. Богоразом у колымчан (по пословице «Чей бы бык ни скакал, а теленочек наш») [Богораз 1934: 70], но это явное исключение из практики и, разумеется, отнюдь не пережиток матриархата. В общем, подобно тому, как проблема фигуры божества в религиозно-этнографических штудиях до недавнего времени рассматривалась с позиций христианства, и во всех этнографически изучаемых традициях либо выискивались божества, подобные Богу христиан, либо эти божества сравнивались с ним, в традиции

исследования семейной организации социальным и этическим идеалом выступала парная семья, а отклонения от нее трактовались в лучшем случае как порицаемое явление, в худшем — не отмечались вовсе.

Счет родовой принадлежности внебрачных или, точнее, добрачных детей по роду матери и отца матери распространен среди народов Сибири довольно широко. Он отмечен у долган [Попов 1946: 63], нганасан [Грачева 1988: 59], причем такие дети считались младшими братьями или сестрами матери, то есть их приемными родителями становились дед и бабушка по матери (родители матери). Совсем неожиданно полная аналогия этому институту обнаруживается у «каменщиков», русских старообрядцев Алтая: по словам Л. Н. Мукаевой, «иное отношение, чем у российского крестьянства, было у староверов к незаконнорожденным детям. Если российские крестьяне отрицательно относились к внебрачной рождаемости, то в старообрядческом социуме Южного Алтая незаконнорожденные дети росли в семьях на правах законных. Староверы признавали незаконнорожденных детей и относились к ним так же, как и законным. Это можно объяснить как религиозными воззрениями, так и практичностью староверов. Для семьи еще один ребенок означал дополнительные рабочие руки в доме. Поэтому в старообрядческом социуме не было деления детей на законных и незаконных, своих и чужих. Внебрачные дети в семьях старообрядцев пользовались такими же правами, как и “законные”, они носили фамилию деда по матери и часто материнское отчество. Таким образом, в старообрядческой среде наличие незаконнорожденных детей не подрывало авторитета ни матери, ни ее родителей и родственников» [Мукаева 2004: 88–89]. Более того, у некоторых народов невозможность иметь собственных детей для родителей молодых девушек породила новый социальный институт. Как отмечает, опираясь на литературу, А. А. Никишенков, «девушки у забайкальских бурят, так же, впрочем, как и у соседних монголов и тувинцев, пользовались значительной свободой в добрачный период. Обычно девушке на выданье более или менее состоятельные родители ставили отдельную юрту, куда она могла приглашать молодежь обоего пола

для вечеринок. Случаи появления добрачного ребенка были не так редки и никем не осуждались. Такой ребенок становился сыном или дочерью ее родителей, и известны случаи, когда родители девушки не отдавали ее замуж до тех пор, пока она не родит им сына» [Никишенков 2004].

Еще одна проблема, имеющая отношение к рассматриваемому кругу вопросов, — это типы связей, которые в системе представлений о «родовой» организации и обязательной экзогамии попадают под запрет и которые традиционно в отечественной этнографии (и не только в ней) подводятся под категорию инцеста. Мотив инцеста присутствует в фольклоре тунгусо-маньчжурских народов, и некоторые авторы увидели в нем даже отражение некоторых архаических брачных норм [Аврорин, Лебедева 1979: 125–126]; то же самое предполагал В. А. Туголуков для эвенков на основе обычая «избегания» общения младшего брата и старшей сестры [Туголуков 1969: 105]. Однако данная гипотеза была выстроена по существу «от противного», как строится теория эволюции социума от промискуитета до парной семьи, и осталась без системной поддержки фактами.

Как нами установлено по фольклорным данным (других данных у нас нет по двум причинам: объективные трудности собирания материала и невнимание исследователей к проблеме в ходе полевой работы), у тунгусских народов Дальнего Востока под категорию инцеста (наказуемых нарушений норм брачных связей) попадала только одна категория связей — связи брата и сестры, причем исключительно союзы старшей сестры и младшего брата [Бурыкин 2003: 240–246], инициатором которых обычно является сестра. При этом другие варианты связей, которые могли бы быть отнесены к категории инцеста (связи старшего брата и младшей сестры, отца и дочери, сына и матери, дяди и племянницы, тетки и племянника), в фольклорных нарративах не встречаются ни разу. Значит ли это, что их не было вообще? Или же такие связи имели место, но считались допустимыми и в силу этого не становились темами фольклорных рассказов?

Есть несколько существенных аргументов в пользу того, что подобные связи могли иметь место, но не считались за инцест,

то есть за что-то недозволительное, порицаемое или наказуемое. По свидетельствам В. Серошевского, в его время у якутов еще сохранялись представления о допустимости брака старшего брата и младшей сестры при отсутствии других невест у юноши [Серошевский 1993: 541–543], заметим, что не наоборот — вопрос о женитьбе на старшей сестре стоит вне обсуждения. Ф. Кон писал, что, по его материалам, сведения о возможности брака отца и дочери, содержащиеся в более ранних источниках, напрямую не подтверждаются [Кон 1936: 88]. Но такая тема могла стать предметом обсуждения только по той причине, что какая-то информация о столь странном варианте нормы реально существовала.

Для названных здесь народов — всех тунгусских народов, якутов и тувинцев и для многих других народов Сибири — характерна классификационная система родства со скошенным счетом поколений, при котором старшие братья и сестры эго обозначаются одним термином с младшими братьями и сестрами родителей эго, а старшие братья и сестры родителей эго — с младшими братьями и сестрами дедушек и бабушек. Любопытной импликацией этой системы является отсутствие в ней специальных термина для внука и внучки, и вся система вместе с отсутствием специальных терминов для второго поколения странным образом соответствует семье, где брачную пару образуют отец и дочь. В этом случае классификационная система родства идеально соотносится с ситуацией: скошенный счет поколений соответствует принадлежности членов такого союза к разным поколениям, а понятие «внук» теряет смысл, и его обозначение отсутствует в системе терминов.

Как мы знаем из сравнительных материалов (теленгиты, долганы, нганасаны, монгольские народы, даже русские старожилы-староверы), дети, рожденные вне брака, считались младшими братьями и сестрами матери и относились к роду матери, конкретно — отца матери, деда по материнской линии. Иногда, как у алтайцев, эти дети составляли основу нового рода. Таким образом, мы можем, хотя бы и гипотетично, выстроить механизм происхождения и поддержания двухродовых союзов у тунгусских народов в пределах одной территориальной группы. Наличие

мужского потомства рода матери в сообществе, которое представляло род отца, как думается, служит одним из возможных объяснений того, что каждая территориальная группа тунгусов включала и ныне включает два-три и более родов. Пополнение состава таких групп часто осуществлялось за счет поглощения иноплеменников, осознававших свой особый статус даже при утрате черт исходной культуры и языка, примером чего может служить эвеноговорящая группа *чагчибал* — «коряки» как патронимии гижигинских звенов, которая стоит вне родовой организации эвенов, а также эвенские роды с юкагирскими корнями на арктическом побережье Якутии.

Рассмотрение вопроса об этноисторических границах инцеста (связи с кровными родственниками) и счета родственных отношений при отсутствии отца, который также должен быть или может быть связан со скошенным счетом поколений, побуждает затронуть и вопрос о том, в чем же заключалась вина мифологического героя — древнегреческого царя Эдипа.

Разумеется, новая интерпретация мифа об Эдипе и не только этого мифа, а всего повествования Аполлодора, представляющего нам рассказ об Эдипе на широком социально-историческом фоне, — тема отдельного исследования, к которого мы сейчас можем лишь наметить подступы. Этой проблеме посвятил специальную статью Е. М. Мелетинский, в которой указал на связь таких мифов с классификационной системой родства и одинаковым именованьем класса родственниц матери, а также привел примеры, что наказание за инцестуальные связи следует не всегда (герой может выйти победителем из решения трудной задачи, данной ему в наказание), или само событие вызывает нейтральное отношение [Мелетинский 1984: 60–61]. Еще более ярким примером отсутствия обязательного наказания за женитьбу брата и сестры (равно как и примером необязательности повествовательского и слушательского возмущения событием) является работа Ж. Дюмезиля [Дюмезиль 1968: 185–186] с интересным фольклорным материалом по Кавказу.

В. Я. Пропп, написавший статью о фольклорных параллелях к образу Эдипа, выявил комплект и взаимные субституции моти-

вов, сопровождающих образ совершителя инцеста [Пропп 1975: 260–261], в частности субституцию незаконнорожденности героя (рождения в результате кровосмесительной связи) предсказанием о грядущем убийстве отца и женитьбе на матери. Это весьма существенно: предсказание такой судьбы человеку, отец или оба родителя которого неизвестны, имеет максимум шансов на то, чтобы быть исполненным в какой-то одной части или в обеих частях сразу, и оно очень сходно по закладываемой в него ситуации с предсказаниями сибирских шаманов. Мотив избавления от младенца, присутствующий в повествовании об Эдипе [Там же: 272 и сл.], коррелирует со способами испытания на законнорожденность, описанными Дж. Фрэзером в применении к Моисею [Фрэзер 1986: 291–298] (странно, что ссылка на этот труд Дж. Фрэзера у В. Я. Проппа отсутствует, хотя он ссылается на те же примеры). Оставление, как и отпускание в воду, могло быть не только испытанием на законнорожденность, но и способом избавления от нежеланного младенца или младенца нежелательного пола, причем к Эдипу могло быть применимо и первое, и второе, и третье (Лаию не нужны были наследники вообще, тем более сын). Более того, вполне вероятно, что спасение оставленного младенца животным и нахождение такого младенца людьми могли трактоваться как разные результаты испытания на законнорожденность.

Исходя из повествования Аполлодора, у нас есть основания полагать, что Эдип мог считаться сыном Иокасты (в вариантах мифа Эпикасты), но не быть сыном Лаия — в этом случае, если подходить к мифу об Эдипе с сибирскими представлениями об инцесте, он мог быть наказан не за женитьбу на матери (что по архаическим представлениям не обсуждалось и не наказывалось), а за женитьбу на старшей сестре, что, как мы знаем, действительно было наказуемым. Два аргумента в пользу этого — то, что Лаий был предупрежден оракулом о возможной смерти от руки сына, и то, что он имел нетрадиционную сексуальную ориентацию: «Когда Лаий учил сына Пелопса Хрисиппа езде на колеснице, он влюбился в юношу и похитил его» [Аполлодор 1972: 54], далее говорится со ссылкой на Афиня о том, что Лаий при-

вез Хрисиппа в Фивы, но тот от позора покончил с собой [Там же: 167]. В свете этого, видимо, не случайно и то, что эпизод, когда Эдип убивает Лаия, также имеет такую деталь, как поездка Лаия на колеснице со своим глашатаем (своего рода повторение истории с Хрисиппом), когда они встретили Эдипа и Полифонт непочтительно обошелся с ним: «Проезжая на колеснице через область Фокиды, он встретился на узкой дороге с ехавшим на колеснице Лаием и Полифонтом, который был глашатаем у Лаия. Полифонт приказал Эдипу уступить ему дорогу, и, так как Эдип, не повинаясь, медлил выполнить приказ, он заколол одного из коней Эдипа. Разгневанный Эдип убил и Полифонта, и Лаия, после чего явился в Фивы» [Там же: 55]. В одной из версий мифа — в древнем эпосе «Эдиподия» — Эпикаста (она же Иокаста из более известных версий) оказывается женой Эдипа, но не матерью его детей: после смерти Эпикасты Эдип взял в жены Эвриганею, которая и родила ему четверых детей [Там же: 55, 167].

Таким образом, в действиях Эдипа убийство Лаия с большой вероятностью не является отцеубийством, в версии «Эдиподии» дети Эдипа не были детьми Эпикасты (Иокасты), а расправа Креонта с детьми Эдипа и Иокасты напоминает один сюжет хантыйского рассказа «Маленькая Мось-нэ — дочь медведицы» с мотивом инцеста (живут брат с сестрой, брат добывает себе жену; его сестра убивает невестку и живет с братом как жена, у них рождается мальчик; дети говорят, что он родился от брата и сестры, его отец спрашивает у женщины, где сестра, та отвечает, что не знает, — отец убивает жену (сестру) и ребенка (дальнейшее не имеет отношения к данному мотиву)) [Мифы 1990: 327–328, текст № 124]. Дело в том, что Креонт — родной брат Иокасты и соответственно родной дядя детей Эдипа и Иокасты (и Креонт, и Иокаста были детьми Менекея). Есть еще одно обстоятельство, роднящее Иокасту со старшей сестрой-обманщицей сибирских рассказов: В. Я. Пропп отметил, что важными деталями рассказа об Эдипе в фольклоре являются нанесение знаков смерти (прокалывание ног в данном случае) и опознание героя по этим знакам [Пропп 1975: 272–274, 294], но Иокаста не опознает Эдипа по следам ран на ногах.

Таким образом, у нас есть основания полагать, что запрет на брак сына с матерью, ставший главным мотивом мифа об Эдипе, рассматривается как частный случай запрещенного союза младшего брата и старшей сестры. В этом плане Эдип, женившийся на своей матери Иокасте, оказывается виновным в том случае, если он не был сыном Лаия, мужа Иокасты, но для такого предположения, как мы видим, имеются основания. Исходя из этого получается, что нормы брака предписывались принадлежностью к возрастному классу того же поколения (для родственников — младше эго по возрасту), так как большинство иных видов союзов между кровными родственниками допускались нормами левирата, хотя эти нормы и относили бы их для эго к перспективе будущего.

Институт причисления детей от неизвестного отца к роду матери у народов Сибири, таким образом, вполне мог способствовать формированию группы лиц рода матери в сообществе, в котором доминировал род отца, что, возможно, и обуславливало двухродовую организацию территориальных групп у тунгусских народов. Нормы дозволенного и недозволенного, в частности представления об инцесте, в этнической и исторической традиции явно не совпадали с современными представлениями, отягощенными современными религиозными представлениями и моралью, однако без осмысления и изучения этих норм и ситуаций нарушения таких норм подчас невозможно понять некоторые мотивы, сохранившиеся в фольклоре и литературе.

Библиография

Аврорин В. А., Лебедева Е. П. Инцест в фольклоре орочей и классификационная система родства // Известия СО АН СССР. 1979. № 1. С. 123–126.

Анисимов А. Ф. Родовое общество эвенков (тунгусов) Л., 1936.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1972 (репринт. изд.: Кишинев, 1993).

Арзютов Д. В. «Периферия» системы родства алтайцев: *сурас* // Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства / сост. и отв. ред. В. А. Попов. СПб., 2012. Вып. 13. С. 210–220.

Богораз В. Г. Чукчи. Л., 1934. Ч. 1.

Бурыкин А. А. Мотив наказания за инцест в фольклоре народов Приамурья: три возможных объяснения // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2003. С. 238–247.

Бурыкин А. А., Попов В. А. Проблемы изучения системы терминов родства и свойства нивхов // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 2012. Вып. 13. С. 74–94.

Василевич Г. М. Эвенки. Л., 1969.

Грачева Г. Н. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л., 1988. С. 38–62.

Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири / отв. ред. И. С. Кон, Ч. М. Таксами. Л., 1988. С. 152–185.

Дюмезиль Г. Брат и сестра // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII: Языкознание. С. 181–186.

Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Издание второе. М., 1936. Т. 3–4.

Мелетинский Е. М. Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 57–62.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост. Н. В. Лукина. М., 1990.

Мукаева Л. Н. Старообрядческая семья Южного Алтая в ее историко-социальном развитии // Этносоциальные процессы в Сибири / отв. ред. Ю. В. Попков. Новосибирск, 2004. Вып. 6. С. 87–91.

Никишенков А. А. Традиционный этикет народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока // Татарский мир. 2004. № 21 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=646>

Попов А. А. Семейная жизнь у долган // СЭ. 1946. № 4. С. 50–74.

Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1975. С. 258–299.

Серошевский В. Якуты. 2-е изд. М., 1993.

Соколова З. П. Актуальные проблемы сибиреведения // СЭ. 1989. № 6. С. 36–46.

Туголуков В. А. Следопыты верхом на оленях М., 1969.

Фрэйзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986.

Abstract

The author of article contemplates a problem of a patrimonial clan accessory of children born out of marriage, in connection with the genesis of the patrimonial unions at the Tungus-Manchu people. According to sources on some peoples, children born out of marriage regarded as belonging to the clan of mother and were considered as her younger brothers or sisters, it is important for studying the variants of kinship systems. The article offers the experience of an explanation of existence of units of clans including two or several clans in borders of one territorial group at the Tungus-Manchu peoples.