

ЖИВАЯ СТАРИНА

ПЕРИОДИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ

ОТДЕЛЕНИЯ ЭТНОГРАФИИ

ИМПЕРАТОРСКАГО РУССКАГО ГЕОГРАФИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

Подъ редакцію Предсѣдателя Этнографического Отдѣленія

В. И. Ламанского

и Секретаря Отдѣленія А. Н. Самойловича.

Выпускъ IV

Годъ XVIII

1909



С.-ПЕТЕРБУРГЪ

Типографія Министерства Путей Сообщенія
(Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К°), Фонтанка, 117.
1909

Бракъ и родство у якутовъ¹⁾.

При первомъ же столкновеніи съ якутскою дѣйствительностью изслѣдователь убѣждается, что вся жизнь якута насквозь пропитана началами патріархата. Но на ряду съ этимъ онъ констатируетъ также здѣсь и наличность правилъ общежитія, которые находятся въ явномъ противорѣчіи съ патріархальнымъ строемъ жизни якутовъ, а знакомство съ фольклоромъ послѣднихъ окончательно приводить къ заключенію, что было время, когда условія жизни якутского народа въ указываемомъ отношеніи рѣзко отличались отъ тѣхъ, въ которыхъ протекаетъ его жизнь въ настоящее время.

Солидарность — основа человѣческаго общежитія. Гдѣ и въ какой степени проявлялась эта черта жизни и характера человѣка, — тамъ и въ такой именно степени общества людей являлись союзомъ прочнымъ и носящимъ въ себѣ залогъ будущаго развитія.

Въ свою очередь, солидарность въ человѣческомъ обществѣ выражается въ соблюденіи тѣхъ или другихъ обычаевъ — въ началѣ, а затѣмъ — обычаевъ и законовъ.

И такъ, чтобы выяснить для себя характеръ человѣческаго общежитія, — необходимо опредѣлить качество солидарности, проявляющей себя въ этомъ общежитіи. А для послѣдняго приходится изучать обычай и законы, господствующіе въ данной средѣ.

Несмотря на наличность разногласій по вопросу о преемственности различного рода обычаевъ въ исторіи развитія человѣческой культуры, можно съ увѣренностью сказать, что зарѣ существованія человѣчества основою солидарности явилось родство. Только человѣкъ, принадлежащий къ определенной группѣ родственниковъ, могъ считать обеспеченнымъ свой

¹⁾ Статья эта составляетъ главу изъ сочиненія автора: "Якутскіе материалы для разработки вопросовъ эмбриологии права". Оно печатается Вост.-Сиб. Отд. Императ. Рус. Географического Общества.

успѣхъ въ борьбѣ за существованіе и развитіе,—только такой человѣкъ, слѣдовательно, являлся и носителемъ залога будущаго развитія всего человѣчества. А отсюда, по вышеприведеннымъ соображеніямъ, слѣдуетъ, что обычай, на раннихъ ступеняхъ развитія человѣческихъ обществъ, главнѣйшимъ образомъ интересуетъ настѣнь теперь со стороны правилъ, которыя онъ предписывалъ въ сферѣ заключенія брачнаго союза и признанія степеней родства.

Вотъ почему вопросъ о формахъ брака и о системахъ родства такъ настойчиво занималъ умы изслѣдователей, начиная съ писателей классической древности и кончая новѣйшими философами, соціологами, юристами и лингвистами. Вотъ почему и въ настоящемъ трудѣ разсмотрѣніе этого вопроса занимаетъ, — если не по мѣсту въ книгѣ, то по своему содержанію, — центральное положеніе. И если бы автору этого труда приходилось обрабатывать его при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ, чѣмъ это было на самомъ дѣлѣ, то онъ началъ бы свой отчетъ о своихъ работахъ по изученію юридического быта якутовъ именно съ всесторонняго описанія формъ якутскаго брака и системы родства.

Въ своей теоретической постановкѣ вопросъ этотъ чрезвычайно сложенъ. Именно потому, что родство являлось, въ давно прошедшія времена, основоопредѣляющимъ факторомъ народной жизни, — именно поэтому слѣды его вліянія мы встрѣчаемъ во всѣхъ проявленіяхъ послѣдней. А за недостаткомъ прямыхъ указаний матеріалъ для изученія формъ брака и родства приходится черпать изъ самыхъ разнообразныхъ сферъ первобытной жизни самыхъ разнообразныхъ народностей. Но факты этого послѣдняго порядка надо, въ свою очередь, такъ или иначе установить. Отсюда — возможность возникновенія спора не только о толкованіи фактovъ, на основѣ которыхъ создаются тѣ или другія обобщенія, но и въ области установленности самихъ фактovъ.

Еще болѣе важное значеніе имѣеть здѣсь то обстоятельство, что при первыхъ шагахъ движенія научно-критической мысли, она сама не могла избѣгнуть общей участіи всего сущаго: сдѣлавъ первыя завоеванія въ области установленія фактovъ, она, — чтобы открыть себѣ возможность дальнѣйшаго прогрессивнаго движенія, — спѣшила перейти къ обобщеніямъ, и обобщенія эти были тогда, естественно, слишкомъ категоричны, чтобы выражать реальнную дѣйствительность.

Здѣсь, прежде всего, выступаетъ фактъ, что мыслители, впервые подошедши къ изслѣдованію вопроса во всеоружіи научной

критики, не могли не проявить чрезмѣрной склонности къ установлению непреложныхъ законовъ преемственности формъ брака и системъ родства. Безпорядочное половое сожительство, — „групповой“ бракъ, — полигандрия и полигамія, — наконецъ, моногамической бракъ — такъ именно представляли себѣ этапы, чрезъ которые проходило каждое общество людей, прежде чѣмъ дойти до современныхъ формъ брака у передовыхъ историческихъ народовъ. И когда факты не укладывались въ установленные рамки, то изслѣдователи либо приходили въ отчаяніе, либо „придумывали“ объясненія замѣченнымъ отклоненіямъ. Такъ случилось, напримѣръ, съ Морганомъ, когда на его теорію группового брака посыпались возраженія, — а именно Морганъ былъ первымъ мыслителемъ, который въ новѣйшее время своими изслѣдованіями открылъ эру въ дѣлѣ изученія историческихъ судебъ брака и родства.

Обратимъ внимание на одну подробность.

Удовлетвореніе полового влеченія представляется намъ теперь въ качествѣ лишь второстепенного организаціонного фактора въ процессѣ развитія формъ брака. Первое мѣсто здѣсь, безспорно, принадлежитъ развитію понятій о родствѣ и власти. Но когда власть была поставлена изслѣдователями на надлежащее мѣсто, то въ ихъ умахъ начался процессъ, въ результатахъ которого родство стало представляться, какъ отраженіе власти. Въ самомъ дѣлѣ, было соблазнительно упростить, въ своемъ представлении, развитіе первобытныхъ учрежденій въ томъ смыслѣ, чтобы предположить, будто понятіе о власти совершенно поглощало, на первыхъ шагахъ развитія представленій, понятіе о родствѣ. Но теперь мы знаемъ (Даргунъ), что „родство стремится создать отношение по власти, и, наоборотъ, разъ устанавлившееся отношение этого послѣдняго рода, — тамъ, где оно не совпадаетъ съ родственной связью, — вызываетъ энергическое стремленіе вызвать исключительное признаніе соответствующей системы родства“.

Изъ сказанного слѣдуетъ, что обычай (какъ и законы) данной среды не могутъ представляться намъ, какъ выражение одной, разъ навсегда, въ времени и пространства, определенной фазы въ развитіи формъ человѣческаго общежитія, и что эти обычай являются переживаніями совершенно различныхъ эпохъ. Такъ, напримѣръ, изслѣдуя наследственное право въ его первобытныхъ формахъ, мы встрѣчаемъ въ немъ остатки и родства по матери, и подчиненности отцу.

Что же можно было бы считать въ данномъ случаѣ „нормою“?

Надо помнить, прежде всего, что „нормальный путь общественной эволюции, составляющей законъ для большинства коллективностей, не только могъ представить тамъ или здѣсь выпаденіе нѣкоторыхъ фазисовъ, но и ходъ развитія, весьма отличный отъ нормального“ (Лавровъ). Но, независимо отъ этихъ случайностей, культурные формы имѣютъ, въ глазахъ изслѣдователя и мыслителя, различную цѣнность — съ той стороны, что однѣ изъ нихъ являлись неизбѣжно ранѣе другихъ и вели за собой возникновеніе именно тѣхъ, а не иныхъ формъ, — „столь же фатально, какъ личинка бабочки переходитъ фатально въ зрѣлое насѣкомое“; другія же были „одною изъ возможностей въ ходѣ эволюціи, — подобно тому какъ особь того или другого пола есть, въ настоящемъ состояніи знаній, лишь возможность при развитіи зародыша въ зрѣлое животное“ (онъ же).

Только-что формулированныя положенія являются главны-шими принципами, которые вообще должны быть положены въ основу изученія обычаевъ. Поскольку дѣло касается предмета настоящей статьи, наиболѣе важнымъ вопросомъ слѣдуетъ считать лишь вопросъ объ отношеніи между патріархатомъ и матріархатомъ.

Если и не всегда, то во многихъ, хорошо изученныхъ случаяхъ, патріархату предшествовалъ матріархатъ. Слѣдовательно, необходимо выяснить, въ какомъ взаимномъ отношеніи находятся другъ къ другу эти два института съ точки зрењія установленныхъ только что принциповъ. — Является ли матріархатъ формою, изъ которой только и могъ вырабатываться патріархатъ? Или патріархатъ вырабатывался въ нѣкоторыхъ случаяхъ и изъ формъ, предшествовавшихъ матріархату? — Въ послѣднемъ случаѣ: „выпадалъ“ ли матріархатъ, или вообще онъ — одна изъ многихъ „возможностей“?

Такова проблема, стоящая передъ изслѣдователемъ.

Чтобы быть на высотѣ ея разрѣшенія, необходимо помнить слѣдующее. По самому существу дѣла, тамъ, гдѣ мы наблюдаемъ непосредственно матріархатъ, возможно лишь предположеніе, что изъ этой формы выработается когда-нибудь патріархатъ, и, наоборотъ, тамъ, гдѣ уже теперь господствуетъ патріархатъ, можно дѣлать предположенія, что раньше пользовался правами гражданства матріархатъ. Отсюда вытекаетъ, что необходимо предварительно условиться насчетъ законности примѣненія какъ въ одномъ случаѣ, такъ и въ другомъ тѣхъ или другихъ методологическихъ приемовъ изслѣдованія.

Одинъ изъ коренныхъ вопросовъ методологии даннаго предмета заключается вотъ въ чёмъ: можно ли,—и въ какой мѣрѣ,—формы брака брать за основу выясненія системы родства, и—наоборотъ?

Въ недавнее время одинъ изъ русскихъ этнографовъ, А. Н. Максимовъ, энергично возсталъ противъ правильности примѣненія этого методологического приема. Пересматривая съ этой точки зрѣнія вопросъ о моргановскомъ „групповомъ“ бракѣ, этотъ ученый решительно высказываетъ противъ того, чтобы такой бракъ когда-либо и гдѣ-либо существовалъ („Этнографическое Обозрѣніе“, 1908, № 3, статья „Групповой бракъ“). Я оставляю въ сторонѣ то, что авторъ говоритъ о ближайшемъ предметѣ своего изслѣдованія, и обращу вниманіе читателя на то обстоятельство, что выводомъ изъ сообщаемыхъ имъ фактовъ можетъ быть лишь то, что не всѣ данные родства согласуются съ формами брака. Но это вовсе не значитъ, что названія для различныхъ степеней родства не имѣютъ никакого отношенія къ формамъ брака,—существующаго или существовавшаго. Какъ наиболѣе вѣроятное въ моихъ глазахъ предположеніе, я высажу, что въ однихъ случаяхъ формы брака оказывали влияніе на систему родства, а въ другихъ, наоборотъ, система родства опредѣляла собою формы брака, и вопросъ о взаимномъ влияніи этихъ двухъ факторовъ въ каждомъ отдельномъ случаѣ можетъ быть решенъ лишь ad hoc. Но наличие того или другого влиянія,—а вѣрнѣе всего: взаимаго влиянія,—едва ли можетъ подлежать сомнѣнію. Конечно, бываютъ и кажущіяся отклоненія. Налицо—случаи, когда система родства приводить къ неизѣстимъ, если эту систему сводить къ формамъ брака (ср. сі., стр. 6—8, 22, 35, 47). Но всѣ подобныя отклоненія можно объяснить самыми разнообразными соображеніями.—Формы брака и система родства слѣдуютъ каждая своимъ особымъ законамъ развитія, и можно допустить, что въ извѣстные моменты одно перестаетъ соотвѣтствовать другому. Языкъ, служацій для выраженія понятій о родствѣ, также можетъ запоздать въ своемъ развитіи или, наоборотъ, перерости то, что онъ призванъ выражать, такъ какъ вообще извѣстно, что человѣческій языкъ недостаточно гибокъ и очень несовершенъ для того, чтобы выражать вполнѣ точно всѣ изгибы мысли. Надо принять во вниманіе также, что происходятъ заимствованія формъ въ одной области отношеній при сохраненіи прежнихъ формъ—въ другой. Необходимо еще вспомнить, что правильное толкованіе фактъ—удѣль немногихъ наблюдателей. Наконецъ, кому неиз-

вѣстно, что наши свѣдѣнія о жизни некультурныхъ или вымершихъ расъ страдаютъ въ сильнейшей степени и неполнотою и неточностью?—Примѣръ тому приводить самъ разбираемый авторъ: онъ нѣсколько разъ указываетъ на недостатки наблюдений Гауита (ор. cit., стр. 16, 20, 36 и др.),—а, между тѣмъ, рекомендуетъ этого наблюдателя именно какъ образцового изслѣдователя.

Итакъ, если,—какъ основное правило для каждого научнаго изслѣдованія,—не слѣдуетъ принимать безъ критики ни одного даннаго, то, конечно, вполнѣ законно пользоваться, при условіи соблюденія этого основного правила, и данными родства для выясненія существовавшихъ нѣкогда формъ брака,—равно и наоборотъ: существующими нынѣ формами и обрядами заключенія брачнаго союза можно, съ соблюденіемъ должныхъ предосторожностей, пользоваться для возсозданія тѣхъ отношеній, которыхъ нѣкогда не считались родственными, теперь же таковыми признаются.

Чисто практическій характеръ (помимо научнаго) носить на себѣ выясненіе вопроса, что именно слѣдуетъ рассматривать, въ позднѣйшихъ системахъ родства и формахъ брака, какъ остатокъ прежде существовавшаго матріархата. Къ сожалѣнію, перечисленіе явлений народной жизни, которые рассматриваются изслѣдователями, какъ остатки матріархата, завело бы насъ далеко за предѣлы нашего изслѣдованія,—тѣмъ болѣе, что одного перечисленія оказалось бы недостаточнымъ. Дѣло въ томъ, что одинъ и тотъ же обычай толкуется разными изслѣдователями различно: то какъ признакъ ранняго, то какъ признакъ поздняго происхожденія семьи и индивидуальнаго брака,—точно такъ же какъ два обычая противоположнаго характера (наприм., свобода, въ половомъ отношеніи, дѣвшекъ или требование отъ нихъ цѣломудрія) различными авторами принимаются одинаково за признаки поздняго происхожденія индивидуальнаго брака. Благодаря этому, пришлось бы не только перечислять обычай, которые считаются признаками существования матріархата въ прошломъ, но и оцѣнивать ихъ значеніе съ указываемой точки зреянія,—между тѣмъ настоящій трудъ является скорѣе сводкою материала, чѣмъ его обработкою.

Этимъ я заканчиваю свои предварительныя замѣчанія и перехожу къ главному содержанію настоящей главы.

I. Экзогамические основы брака.

Въ настоящее время бракъ у якутовъ носить на себѣ строго экзогамической характеръ. Повидимому, это было не всегда такъ. Потерпѣвъ пораженіе со стороны соперниковъ, якутскихъ богатырей, небесный богатырь восклицаетъ: „пусть будетъ проклять тотъ, кто изъ небесныхъ захочетъ жениться на земныхъ дѣвахъ!“ Въ соответствіи съ этимъ, „демоны“ продаютъ якутокъ за калымъ якутамъ же, а сами на нихъ не женятся; нерѣдко они держать у себя якутокъ, какъ приманку для якутскихъ богатырей (сказки, записанныя В. Л. Приклонскимъ, „Жив. Ст.,“ IV, 140, 141).

Мнѣнія, что экзогамическому браку среди якутовъ предшествовалъ бракъ эндогамическій, придерживается и В. Л. Сѣрошевской. Но сопоставленіе различныхъ частей текста книги названного автора приводить къ предположенію, что здѣсь— недоразумѣніе. Авторъ, дѣйствительно, говорить о томъ, что у якутовъ эндогамія предшествовала экзогаміи („Якуты“, I, 568, 570). Но, при ближайшемъ разсмотрѣніи фактовъ, изъ которыхъ онъ, повидимому, выводить свое заключеніе, оказывается, что факты эти, по толкованію автора, говорять въ пользу существованія у якутовъ нѣкогда промискуитета или, по крайней мѣрѣ, группового брака („Якуты“, I, 560—570). Между тѣмъ, авторъ въ этихъ именно фактахъ видитъ „остатки до-экзогамического брака“,—подзаголовокъ части текста (только что указанная страницы), въ которой изложены факты, приводящіе его въ заключенію относительно эндогаміи у якутовъ. Разобраться, по этому, въ заключеніяхъ В. Л. Сѣрошевскаго—не легко. Но, во всякомъ случаѣ, если говорить объ эндогаміи лишь какъ о противоположности экзогаміи,—т.-е. независимо отъ формъ брака, заключаемаго на основахъ ли экзогаміи или эндогаміи,— то приходится сказать, что заключенія В. Л. Сѣрошевскаго грешатъ здѣсь нѣкоторою поспѣшностью: приводимые имъ факты не уполномочиваютъ дѣлать эти заключенія. И, на самомъ дѣлѣ, данные позволяютъ высказать лишь отдаленные предположенія о томъ, что якутамъ была знакома эндогамія.

Этимъ случаемъ я воспользуюсь, чтобы сказать, что, ко времени печатанья настоящаго труда, я не имѣлъ еще возможности разобраться въ матеріалѣ, который давалъ бы мнѣ право дѣлать заключенія о древнѣйшихъ формахъ якутскаго брака. Я не оставляю, поэтому, на соответствующихъ заключе-

ніахъ В. Л. Сѣрошевскаго и вообще принужденъ ограничить свою задачу изученіемъ якутской патріархальной семьи и остатковъ матріархата.

Якутамъ знакомъ обмѣнъ дѣвушками, какъ невѣстами. Мосол-бѣй женился на Хачылан-куо, а братъ послѣдней взялъ себѣ въ жены сестру Мосол-бѣя. Въ другомъ случаѣ, богатырь, похитивъ себѣ въ жены дѣвушку, самъ посыпаетъ брату послѣдней, взамѣнъ, свою сестру (сказки, записанныя В. Л. Приклонскимъ). Возможно, что обычай этотъ окончательно вышелся не особенно давно (влияніе господствующей церкви здѣсь было, вѣроятно, не очень значительно). По крайней мѣрѣ, воспоминаніе объ этомъ обмѣнѣ невѣстами еще довольно живо среди якутовъ, и С. В. Слѣпцовъ (Баянтайскій улусъ) далъ мнѣ для этого обычая название аѣасын (балтын) унгуюун тоннорор—возвращеніе кости старшей (младшей) родственницы. Аѣас — старшая родственница (собственно говоря, вообще „превосходящій другихъ въ какомъ-либо отношеніи“, затѣмъ — старшій годами, далѣе — старшая родственница, и наконецъ, старшая родная сестра; — Э. К. Пекарскій, Словарь якутского языка, изд. Императорской Академіи Наукъ, вып. 1-й, столбцы 17 и 18). Балыс — противоположность аѣас. Въ обоихъ случаяхъ существительныя употреблены въ винительномъ (съ притяжательнымъ суффиксомъ 3 л. ед. ч.) падежѣ. С. В. Ястребмскій („Грамматика якутского языка“, „Труды якутской экспедиціи, снаряженной на средства И. М. Сибирякова“, отд. II, т. III, ч. 2-я, вып. 2-й, стр. 87; то же, вып. 1-й, стр. 11 и 22) видитъ въ этой формѣ остатки родительного падежа въ якутскомъ языкѣ, который, въ обычномъ смыслѣ этого слова, родительного падежа не знаетъ. Унгуюх — кость, въ той же падежной формѣ, но уже въ собственномъ значеніи accusativi (definiti). Тоннорор — постепе praesentis отъ глагола тоннор — возвращать (который является causativ'нымъ глаголомъ отъ тюркской глагольной основы тон, — такой основы въ якутскомъ языкѣ я не припоминаю, хотя мнѣ известенъ еще глаголъ тонуун, повидимому являющійся возвратнымъ глаголомъ отъ той же глагольной основы и означающей „возвращаться“. Впрочемъ, я — не специалистъ-филологъ, да при томъ же у меня нѣтъ подъ руками классического сочиненія по якутскому языку академика Бетлингка, а изъ обѣщающей быть столь же классическою работы моего товарища по экспедиціи, Э. К. Пекарскаго, „Словаря якутского языка“, вышли въ свѣтъ всего два выпуска).

Обычай, о которомъ идетъ рѣчь, объясняютъ желаніемъ сократить расходы или, скорѣе, упростить расчеты при уплатѣ калыма. Первоначальное значеніе его, конечно, иное. Свои соображенія по этому вопросу я нахожу болѣе умѣстнымъ привести ниже, въ статьѣ о сговорѣ по якутскому обычному праву.

Экзогамическіе круги у якутовъ различны для различныхъ слоевъ населенія. Богачи стараются брать женъ для своихъ сыновей изъ другихъ и, притомъ, отдаленныхъ улусовъ или, по крайней мѣрѣ, изъ отдаленныхъ наслеговъ одного съ ними улуса. Люди средняго достатка берутъ изъ сосѣднихъ наслеговъ. Наконецъ, бѣдняки нерѣдко рождаются бракомъ съ семьями одного съ ними наслега, лишь бы семьи эти принадлежали къ разнымъ аѧ уса (см. ниже, въ статьѣ о якутскомъ патріархатѣ), а наибѣднѣйшіе — даже изъ сосѣдняго іја уса (см. тамъ же). Но ни одинъ якутъ не возьметъ себѣ снохи изъ одного съ нимъ іја уса. Относительно бѣдныхъ гг. Афанасьевы выражались: „вѣдь у нихъ коня, даже быка нѣтъ, чтобы далеко щхать“ за невѣстой (Дюпсюнскій улусъ). Но эти же родонаучальники указываютъ, что, въ видѣ шутокъ съ молодыми дѣвушками, въ ихъ улусѣ всегда скажутъ: о, баја на таітан кѣллїлїр! о, намтан кѣллїлїр! — но никогда: о, оспоктён кѣллїлїр! Первая фраза значитъ: „смотря-ка: изъ Баягантайскаго улуса пріѣхали!“ (предполагается: сватать дѣвушку); вторая: „.... изъ Намскаго улуса!“ и третья: „.... изъ Оспетскаго наслега!“ Смыслъ этого сопоставленія ясенъ: пріятнымъ для дѣвушки, слѣдовательно, можетъ быть пріѣздъ сватовъ изъ отдаленныхъ мѣсть, каковыми для Дюпсюнскаго улуса являются Баягантайскій и Намскій улусы, но не Оспетскій наслегъ того же Дюпсюнскаго улуса, — а гипотетической разговоръ происходитъ въ Дюпсюнскомъ улусѣ.

В. Л. Сѣрошевскій говоритъ (op. cit., p. 558), что „въ мало культурныхъ мѣстностяхъ“ у цѣлѣль обычай, по которому не слѣдуетъ даже „брать женъ вблизи, хотя бы и чужеродокъ“. Уваровскій, писавшій въ серединѣ минувшаго вѣка и имѣвшій въ виду, главнымъ образомъ, именно сѣверные (т.-е. малокультурные) части Якутскаго края, напротивъ, сообщаетъ, что такого характера браки вполнѣ допустимы (немецкій переводъ „воспоминаній“ Уваровскаго, написанныхъ имъ на якутскомъ языкѣ для академика Бетлингка, стр. 73, въ Бетлингковомъ Ueber die Sprache der Jakuten, ч. III:

Jakutischer Text). На основаніи своихъ личныхъ наблюденій я склоняюсь больше къ мнѣнію Уваровскаго.

При второмъ и третьемъ бракѣ также соблюдается обычай экзогаміи, но, какъ говорятъ гг. Афанасьевы, онъ, при этомъ, слабѣеть, за исключеніемъ случаевъ женитьбы вдовца на дѣвушкѣ, когда, по сообщенію В. Я. Сльпцова, обычай сохраняетъ всю свою силу. По отношенію къ выбору въ жены вдова разсматривается (С. В. Сльпцовъ, Баягантайскій улусъ) какъ членъ рода, къ которому она принадлежитъ по рожденію, а не по своему первому браку.

Случаевъ запрещенія родовыми властями браковъ, которые предполагалось заключить не по правиламъ экзогаміи, ни одинъ изъ родоначальниковъ, среди которыхъ я собиралъ свѣдѣнія, не только не указалъ, но и не допустилъ ихъ возможности. Правда, со словъ С. В. Сльпцова у меня записано: „ранѣе запре-
щали“. Но г. Сльпцовъ другихъ поясненій мнѣ не далъ. Уваровскій, въ упомянутыхъ выше своихъ „воспомина-
ніяхъ“ (op. cit., 72), употребляетъ такое выраженіе: „изъ своей Gemeinde братъ себѣ женщину въ жены hat er (якутъ)
durchaus nicht das Recht“. Къ сожалѣнію, у меня нѣть подъ руками якутскаго текста Уваровскаго, и я пользуюсь списаннымъ мною когда-то немецкимъ переводомъ его, сдѣлан-
нымъ Бетлингкомъ. Поэтому, я не могу опредѣлить теперь точный смыслъ словъ Уваровскаго¹⁾. Какъ я указалъ раньшѣ, сообщенія этого автора относятся къ серединѣ прош-
лаго столѣтія. Д. Павлиповъ („Объ имущественномъ правѣ
якутовъ“, въ дѣлѣ Якутскаго Областного Статистического Ко-
митета за 1872 г. ном. 13-й) также говоритъ, что, вступленіе
въ бракъ... запрещается... между членами одного рода“. Можетъ-
быть, въ сообщеніяхъ двухъ только-что названныхъ авторовъ
следуетъ видѣть подтвержденіе словъ С. В. Сльпцова. Во
всякомъ случаѣ, что касается настоящаго времени, то гг. Афа-
насьевы категорически утверждаютъ, что на самомъ дѣлѣ
даже общественное мнѣніе совершенно безмолвствуетъ по по-
воду случаевъ, гдѣ обычныя требованія по части экзогаміи, при
заключеніи брачнаго союза, нарушаются. В. Л. Сѣрошев-
скій слышалъ „порицаніе“ со стороны якутовъ случаю заклю-

¹⁾ Въ указанномъ мѣстѣ якутскій текстъ приведенной изъ воспомина-
ній Уваровскаго фразы гласитъ буквально слѣдующее: „Изъ своего соб-
ственнаго наслега ему (якуту) братъ себѣ женщину (жену)—ни въ какомъ
случаѣ не въ обычай (куолута сух)“.

чепія брачнаго союза „внутри рода“,—единственно известному слушаю. Новобрачная, вскорѣ послѣ свадьбы, ослѣпла, и, по словамъ автора, якуты это приписали тому, что бракъ былъ заключенъ въ данномъ случаѣ не по правиламъ экзогаміи (ор. cit., 558).

В. Л. Сѣрошевскому (ор. cit., 558) якуты Намскаго улуса говорили, будто обычная экзогаміи они держатся, между прочимъ, и потому, что, въ противномъ случаѣ, „попъ не повѣнчаетъ“. Хотя Намскій улусъ входилъ въ сферу, охваченную работами нашей экспедиціи, но ничего подобнаго я не слыхалъ; о наличии такого мнѣнія у якутовъ мнѣ не говорилъ также никто изъ моихъ товарищѣй по экспедиціи.

Обычай экзогаміи С. В. Слѣпцовъ (Баягантайскій улусъ) объяснялъ мнѣ желаніемъ избѣжать ссоръ съ свойственниками. По словамъ этого лица, здѣсь и выработалась пословица: у ру ыра, а ўчугаі, у учугаса ўчугаі — хорошо, когда родство далеко, — хорошо, когда вода близко. Но гг. Афанасьевы (Дюпсюонскій улусъ) даютъ этой пословицѣ болѣе общее толкованіе. Они не думаютъ, чтобы она выражала отношеніе якутовъ специально къ родству, вытекающему изъ брачнаго союза. Такъ, по ихъ словамъ, мысль, вложенная въ эту пословицу, руководить и родными братьями, когда они стремятся выбрать себѣ мѣсто для постройки юртъ не близко другъ къ другу. Что касается именно обычая экзогаміи, то гг. Афанасьевы отказывались дать ему объясненіе съ точки зрѣнія якутовъ и удовлетворились объясненіемъ чисто научнаго характера.

Отношеніе якутовъ къ дѣлу В. Я. Слѣпцовъ (Мегинскій улусъ) выражаетъ вообще неопределенно. По его словамъ, якуты считаютъ „грѣхомъ“ — а јыргыллар (отъ а јы — грѣхъ; анализъ этого слова будетъ мною данъ въ главѣ обѣ уголовномъ правѣ) — братъ для сына жену изъ своего или даже ближайшаго рода, причемъ, однако, ссылается также и на ту пословицу, которую привелъ мнѣ С. В. Слѣпцовъ, и констатируетъ, что, по взгляду якутовъ, бракъ бываетъ счастливѣе, если жена взята изъ дальн资料的 рода.

Обращаясь къ записямъ Худякова („Верхоянскій Сборникъ“. Ирк. 1890), я встрѣчаю тамъ (стр. 7), дѣйствительно, относящіяся сюда пословицы: „счастливал дочь выходит замужъ далеко отъ родителей“, и „дѣвушка, живущая на родинѣ, не

бываетъ счастлива". У меня нѣтъ подъ руками якутскаго текста записей Худякова (ихъ приготавляетъ къ печати мой товарищъ по экспедиціи, известный якутологъ Э. К. Пекарскій), и я пользуюсь русскимъ переводомъ самого автора, но я думаю, что въ приведенныхъ пословицахъ употреблено слово кыс, и притомъ — не въ узкомъ значеніи этого слова (дѣвушка, дочь), а въ болѣе широкомъ¹⁾: женщина по отношенію къ семье, роду, даже наслегу и улусу, изъ которыхъ она ушла куда-нибудь въ замужество, сохраняетъ название кыс. Слово кыспыт — наша дочь соответствуетъ русскому слову наша землячка.

В. Л. Сѣрошевскій находить для себя возможнымъ (оп. cit., р. 559) указать на три обстоятельства, которыя, по его мнѣнію, способствовали возникновенію или, по крайней мѣрѣ, упроченію экзогамического брака у якутовъ, а именно: война между родами, „выгоды“ скрещивания не-родственниковъ, и (говорю дальше словами автора, боясь оказаться неточнымъ въ передачѣ смысла его заключенія) „экономическая побужденія, рабскій даровой трудъ, разведеніе рогатаго скота, что дѣлало возможнымъ болѣе мелкія общественные группы и большую въ данной мѣстности густоту населенія“.

Что касается первого изъ указываемыхъ В. Л. Сѣрошевскимъ обстоятельствъ, то оно имѣеть отношеніе къ якутамъ лишь постольку, поскольку вообще въ ихъ эпохѣ и въ современныхъ брачныхъ обрядахъ встречаются слѣды древнѣяго „умыканія“ женщинъ (оп. cit., р. 552), и никакихъ данныхъ, которыя освѣщали бы съ какой-либо стороны происхожденіе или упроченіе экзогаміи именно у якутовъ, авторъ не указываетъ. Онъ оговаривается, что „трудно решить“ даже вопросъ, „явилось ли стремленіе искать жены „(жену)“ на сторонѣ случайнымъ послѣдствиемъ войны, или же само было ихъ „(ея)“ причиною, возникнувъ въ свое время подъ вліяніемъ физиологическихъ и экономическихъ побужденій“ (оп. cit., р. 559). Итакъ, даже на рѣшеніе этого вопроса не уполномочиваютъ автора имѣющіяся въ его распоряженіи данные якутской дѣйствительности. Между тѣмъ, тутъ же рядомъ можно было бы поставить не мало

¹⁾ Въ якутскомъ текстѣ дѣйствительно употреблено въ обѣихъ пословицахъ слово кыс, но какъ-разъ въ „узкомъ значеніи“. Буквальный переводъ пословицъ будетъ такой: „счастливая дочь (дѣвушка) выходитъ замужъ далеко отъ своихъ родителей (матери—отца)“ и „Дочь (дѣвушка), живущая у своего родителя (того, отъ которого она родилась), бываетъ безъ счастья (безсчастна)“.

другихъ и, притомъ, на мой взглядъ, болѣе важныхъ вопросовъ. Важнѣйшимъ изъ нихъ слѣдуетъ, кажется, считать вопросъ объ отношеніи между установленіемъ обычая экзогаміи и возникновеніемъ патріархата.

При всей воинственности племени похищеніе женщинъ не вело само по себѣ къ исключительному праву на похищенную со стороны того, кто ее похитилъ: господство „архаическаго“ коммунизма, вызывало общее пользованіе тѣмъ, что добыто на войнѣ и, вообще, при похищеніи, распространялось не только на оружіе, скотъ, мужчинъ и т. д., но, въ такой же мѣрѣ, и на женщинъ. Такимъ образомъ, умыканіе женщинъ, — какъ и похищеніе мужчинъ, какъ и угонъ скота, — первоначально имѣло значеніе лишь пріумноженія богатствъ племени или рода, а не отдельныхъ индивидовъ. И только тогда, когда приватизация собственности вообще сдѣлала въ сознаніи представителей племени извѣстные успѣхи, — только тогда могъ установиться индивидуальный бракъ въ результатѣ умыканія женщинъ. Но и это умыканіе могло пріобрѣсть специальное значеніе въ глазахъ мужчинъ лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда матріархатъ достигалъ уже въ племени сильнаго развитія. Въ этомъ случаѣ развитіе приватизаціи собственности вызывало, въ сфере брачныхъ отношеній, расширение правъ женщины, а не мужчины. Такъ, на Суматрѣ, при наличии матріархата, женщина могла покупать себѣ мужа, — какъ при господствѣ патріархата покупается женщина въ жены сыну, — и этотъ мужчина становился собственностью семьи, во главѣ которой стояла женщина (Марсдэни). Поэтому-то для мужчины связь съ женщиной его племени представляла мало привлекательнаго: онъ, при этомъ, долженъ былъ подчиняться женщинѣ, — хотя бы и находился съ нею въ индивидуальномъ бракѣ. И единственнымъ исходомъ для него, — въ цѣляхъ установлениія своего господства въ семье, — было похищеніе въ жены женщины изъ сосѣдняго племени.

Такое положеніе вещей повело къ тому, что экзогамическій бракъ очень долго существовалъ рядомъ съ эндогамическимъ въ одномъ и томъ же племени, причемъ они, какъ юридические институты, рѣзко отличались другъ отъ друга: первый развивалъ начала возникающаго патріархата, второй — поддерживалъ начала отходящаго въ прошлое матріархата. Есть вѣкоторые основанія предполагать, что экзогамическій бракъ, — ведшій къ установленію, укрѣпленію и развитію *patriae potestatis*, — составлялъ привилегію высшихъ слоевъ племени, т. е. болѣе влиятельныхъ и

болѣе богатыхъ, низшій же слой продолжалъ жить въ матріархатѣ и эндогамическомъ бракѣ. Сюда относится толкованіе нѣкоторыхъ особенностей въ брачномъ правѣ патриціевъ — съ одной стороны и плебеевъ — съ другой. Сюда же слѣдуетъ присоединить и сохранившійся до сихъ поръ еще у нѣкоторыхъ народовъ фактъ, что экзогамические круги для различныхъ слоевъ населенія различны. Это мы и видѣли выше въ обычаяхъ якутовъ. Разница здѣсь заключается именно въ томъ, что богачи или знатные родятся посредствомъ брака съ болѣе отдаленными родовыми группами, чѣмъ бѣдняки или рядовые. Но постепенно значение матріархата падало, и на его счетъ возрастало значение патріархата. Причины этого многообразны, и, хотя, несомнѣнно, одною изъ этихъ причинъ, но и далеко не единственную, было продолжающееся враждебное отношеніе между родами и племенами, матріархать, при этомъ, какъ юридической институтъ, продолжалъ существовать во всей своей силѣ, и дѣло сводилось лишь къ тому, что для представителей болѣе сильной и влиятельной части племени, т.-е. для мужчинъ, оказывалось невыгоднымъ прибѣгать къ установленію брачнаго союза на этомъ основаніи. Наконецъ, отношенія на основѣ матріархата совершенно выводятся,—остаются лишь: 1) патріархатъ и 2) союзъ вытекающій изъ брака, заключаемаго на основахъ экзогаміи.

Извѣстны случаи, когда, при соблюденіи правилъ экзогаміи, мужъ временно переходитъ въ семью своего тестя. Большею частью это является одной изъ формъ отплаты за невѣсту, что вскрывается анализомъ такихъ формъ, какъ существующій у нѣкоторыхъ американскихъ племенъ (*Лафито*) обычай, по которому женихъ передаетъ родителямъ невѣсты не весь свой трудъ, но, въ видѣ переходной формы, часть его, обязуясь отдать для нихъ извѣстную „десятину“ изъ своей охотничьей добычи. Но возьмемъ ли мы этотъ обычай въ его чистой (бibleйской) формѣ, или въ только что указанной переходной,—онъ заставляетъ преположить уже наличность патріархата. Кромѣ того, тутъ допустимы, конечно, и всевозможныя другія переходныя формы, — нерѣдко такія, которые не находять даже себѣ объясненія въ материальныхъ условіяхъ жизни племени и являются результатомъ самостоятельного, иногда крайне односторонняго, развитія первобытныхъ идей.

Все это—не новая, но до сихъ поръ еще приемлемая (я полагаю даже: единственно приемлемая въ настоящее время) гипотеза (*Жиро Телона*) о взаимномъ отношеніи между

похищениемъ женщинъ, экзогаміей и возникновеніемъ патріархата. Изложенное можно назвать только гипотезой, — потому что соответствующие выводы опираются на незначительное сравнительно количество фактовъ. Но зато — въ извѣстные намъ въ настоящее время факты вполнѣ удовлетворительно объясняются указанными соображеніями, — значитъ, изложенное является дѣйствительно гипотезой, въ научно-методологическомъ смыслѣ этого слова.

И такъ, установлениe экзогаміи не находится въ причинной связи съ похищениемъ женщинъ, — какъ думалъ нѣкогда Лебокъ. Это послѣднее имѣеть мѣсто и при одновременномъ существованіи экзогаміи и эндогаміи, и даже въ тотъ періодъ (промискуитетъ), когда, строго говоря, ни экзогамического, ни даже эндогамического брака не существовало (Летурно).

Но можно пойти еще немного дальше. Можно утверждать, что эндогамія въ нѣкоторыхъ случаяхъ ограничивается лишь извѣстными соціальными кругами даннаго племени. Такъ было въ Новой Зеландіи (Кукъ), у племени тодасовъ въ Индіи (Метцъ), какъ и у многихъ другихъ племенъ той же страны, а также — и другихъ областей земного шара. Но, при этомъ, хотя и въ извѣстныхъ предѣлахъ, бракъ все же остается экзогамическимъ, т.-е. родниться между собою бракомъ могутъ хотя и семьи одного и того же ранга, но принадлежащія къ разнымъ родовымъ группамъ. Такое положеніе вещей не можетъ быть названо эндогаміей; наоборотъ, оно должно быть названо только экзогаміей. Не правы и тѣ соціологи, какъ Летурно, которые видятъ признаки эндогаміи въ кровосмѣшительныхъ бракахъ: это — остатокъ промискуитета, — между тѣмъ какъ подъ эндогаміей мы разумѣемъ не кровосмѣшеніе, а обычай выбирать женъ изъ своего племени. У племени могъ сохраниться, въ той или другой формѣ и степени, промискуитетъ; но, вѣдь, послѣдній не ведетъ къ установленію брака, какъ юридического института, и потому и при наличности остатковъ промискуитета въ томъ же племени бракъ могъ носить на себѣ и эндогамической и экзогамической характеръ. Съ этой именно точки зрѣнія, какъ мы видѣли, надо признать ошибочнымъ взглядъ В. Л. Сѣрошевскаго: наличность указаній на то, что якуты не брезговали кровосмѣшительствомъ, — если и признать доводы В. Л. Сѣрошевскаго убѣдительными, — абсолютно ничего не говорить въ пользу предположенія, что этому племени былъ когда либо извѣстенъ эндогамический бракъ.

Наконецъ, необычайной важности явленіемъ,—для освѣщенія разматриваемаго вопроса,—представляется симулированіе похищенія, при заключеніи брачнаго союза, и тѣми племенами, которые придерживаются эндогаміи, даже если они отличаются воинственностью (какъ, напримѣръ, новозеландцы). Объ этомъ свидѣтельствуютъ весьма многіе наблюдатели примитивныхъ формъ жизни. Такимъ образомъ, воинственность племени не приводить его неизбѣжно къ экзогаміи,—какъ думалъ Г. Спенсеръ,—и эндогамія можетъ существовать и у племенъ, живущихъ грабежомъ, добывающихъ себѣ этимъ путемъ, конечно, и женщинъ; такимъ образомъ, симуляція похищенія женщины, при заключеніи брачнаго союза, не сводить причины возникновенія у данного племени обычая экзогаміи къ существовавшему пѣкогда въ дѣйствительности похищенію женщинъ.

Итакъ, сказать, что экзогамическій бракъ возможенъ лишь съ женщиной изъ чужого племени, а таковая можетъ быть добыта лишь похищеніемъ,—значить ничего не сказать. Именно, „ничего не говорить“ и В. Л. Сѣрошевскій своимъ „опытомъ“ этнографического изслѣдованія якутскаго быта.

На второе мѣсто,—въ качествѣ обстоятельства, способствовавшаго возникновенію или, хотя бы, упроченію обычая экзогаміи у якутовъ,—В. Л. Сѣрошевскій ставить то, что якуты, по его соображеніямъ, должны были замѣтить „выгоды“ отъ скрещивания неблизкихъ родственниковъ, и замѣтить это они могли именно потому, что были скотоводами.

Эти заключенія автора нѣсколько рискованны, такъ какъ соответствующая теорія давно уже потеряла всякий кредитъ въ глазахъ соціологовъ.

Прежде всего, самый фактъ вредоносности скрещивания близкихъ кровныхъ родственниковъ вызываетъ теперь много разногласій среди антропологовъ,—и именно потому, что въ мірѣ зоологическихъ особей, стоящихъ ниже человѣка, вредъ этотъ біологами оспаривается. Какимъ же образомъ могло случиться, что доисторической якутъ оказался болѣе прорицательнымъ, нежели современные ученые?—Но еще важнѣе здѣсь то обстоятельство, что дикарю вовсе несвойственно руководиться предвидѣніями, основанными на реальныхъ основаніяхъ. Въ силу этого онъ и не подумаетъ ограничивать себя въ половыхъ влеченіяхъ къ близкой родственницѣ, если даже и будетъ предвидѣть роковой исходъ своей связи. Гораздо легче онъ, послѣ совершившагося факта, прибѣгнуть къ убийству урода или слабо-

умнаго, нежели воздержится отъ удовлетворенія своей половой похоти, если бы даже неизбѣжнымъ, по его соображеніямъ, результатомъ этого акта и было появленіе на свѣтѣ этого урода или слабоумнаго. Наконецъ, во всѣхъ извѣстныхъ намъ случаѣахъ экзогамические круги очерчиваются индивидами такъ широко, что если бы ихъ сузить въ 2, въ 3, въ 5, въ 10 разъ, то и тогда не осталось бы мѣста для скрещиванія близкихъ родственниковъ — съ одной стороны; съ другой, наоборотъ, — даже эти широкіе круги не исключаютъ возможности такого скрещиванія. Вѣдь, дѣти двухъ родныхъ сестеръ, какъ общее правило, принадлежатъ къ различнымъ родовымъ группамъ и, следовательно, двоюродные братья и сестры могутъ становиться супругами при самомъ строгомъ соблюденіи правилъ экзогаміи. Еще болѣе разительный примѣръ: единоутробные братъ и сестра могутъ также вступать въ бракъ, такъ-какъ, — опять таки: какъ общее правило, — по отцу эти молодые люди принадлежатъ къ различнымъ родовымъ группамъ.

Итакъ, вопреки указанію В. Л. Сѣрошевскаго, вредносность скрещиванія близкихъ кровныхъ родственниковъ не безспорна; если она и существуетъ, то едва ли могла быть подмѣчена до-историческими якутами, — если бы и была подмѣчена, то не послужила бы стимуломъ къ воздержанію въ глазахъ до-исторического якута, — если бы и послужила, то повела бы къ установлению какого-нибудь другого обычая, но не обычная экзогаміи.

Что касается третьяго изъ указываемыхъ В. Л. Сѣрошевскимъ обстоятельствъ („экономическая побужденія, рабской даровой трудъ, разведеніе рогатаго скота, что сдѣлало возможнымъ болѣе мелкія общественные группы и большую въ данной мѣстности густоту населенія“), то я не въ состояніи отчетливо уяснить себѣ его смыслъ, поэтому оставляю его безъ замѣчаній.

H. Виташевскій.

Женева, 2 іюня 1909 г.

п'юбр'єнія и изготовлениі бубна по сравненію съ пріобр'єтеніемъ и изготовлениемъ кафана.

Практическія соображенія шамановъ не могутъ быть упускаемы изъ виду при рѣшеніи подобного рода вопроса. Вѣдь, и наши авторы,—какъ мы видѣли,—большую или меньшую разукрашенность шаманскаго кафана ставятъ въ зависимость отъ степени зажиточности владѣльца послѣдняго. Эти же авторы утверждаютъ даже (стр. 96), что хотя и существуетъ нѣкоторая разница между бубномъ чернаго шамана и бубномъ бѣлаго шамана, но нерѣдко черный шаманъ пользуется, повидимому, бубномъ, составляющимъ принадлежность бѣлаго шаманства, и обратно,—и именно потому, между прочимъ, что шаманы теперь стѣснены въ выборѣ бубновъ, такъ какъ старыхъ бубновъ становится все меньше и меньше, а новыхъ не приготовляютъ.

Во всякомъ случаѣ, камланье безъ кафана не типично и можетъ быть рассматриваемо, какъ признакъ паденія традицій. Однако, допустимъ, что всегда бывали шаманы, которые камлали безъ кафана,—подобно тому какъ и среди шамановъ, камлающихъ въ кафтиахъ, имѣются болѣе могущественные и менѣе могущественные. Но это должно относиться одинаково и къ бѣлымъ, и къ чернымъ шаманамъ. Во всякомъ случаѣ, неподлежащій сомнѣнію фактъ заключается въ томъ, что *именно среди черныхъ* шамановъ теперь известно немало такихъ, которые камлаютъ безъ кафана.

Надо еще замѣтить, что, даже при наблюдаемомъ теперь паденіи традицій, шаманы, камлающіе безъ кафана—ничтожество по сравненію съ шаманомъ въ кафтанѣ, и по большей части къ нимъ якуты относятся съ ироніей. И въ самомъ дѣлѣ: па кафтанѣ—амагат и другія части, придающія человѣку могущество шамана.

Спросимъ себя теперь: изъ двухъ предметовъ различной цѣнности что именно должно отпадать при переходѣ отъ чернаго шамана къ бѣлому?—Ясно, что, *alteris paribus*, менѣе важная вещь,—а таковою является бубенъ. Обратно: разъ считать установленнымъ, что у бѣлыхъ шамановъ имѣется бубенъ, то слѣдуетъ *a posteriori* признать, что у нихъ имѣется и кафтанъ.

Повторяю, однако, еще разъ: мое предположеніе о томъ, что и у бѣлыхъ шамановъ были кафтаны, основано на толкованіи извѣстныхъ намъ данныхъ, окончательное же рѣшеніе вопроса принадлежить тому счастливому будущему, когда окажется возможнымъ подойти къ этому вопросу не съ предположеніями, болѣе или менѣе остросумными, а съ конкретными данными.

Перехожу теперь къ выясненію своей точки зренія на оjун аміїн кѣратѣ.

Но для этого мяѣ необходимо пересмотрѣть вопросъ, который, въ заключеніе своей статьи, ставятъ и разрѣшаютъ наши авторы: «что представляетъ собою шаманскій плащъ во всемъ его цѣломъ?» (стр. 112).

Шаманъ, вообще говоря—не обыкновенный человѣкъ. Онъ можетъ «сглазить». Если онъ пожелаетъ, хотя бы сидя за обѣдомъ, что-нибудь дурное своему врагу, то послѣднему не сдѣлать. Но та специфическая сила, которая присуща шаману,—сила подчинять себѣ

духовъ или входить съ ними въ соглашеніе,—въ шаманъ, пока онъ не камлаетъ, находится въ потенциальному состояніи. Для того, чтобы проявить эту силу, шаманъ долженъ, прежде всего, надѣть на себя шаманскій кафтанъ и взять въ руки бубень. Правда, и въ этомъ случаѣ усилия шамана могутъ оказаться безуспешными, но, при отсутствіи этихъ условій, самыя усиленія не могутъ оказаться успешными.

Въ якутскомъ обычномъ правѣ,—какъ и вообще въ первобытномъ правѣ,—формализмъ играетъ значительную роль. Такъ, напримѣръ, якутъ, чтобы превратиться въ „судью“, долженъ непремѣнно сѣсть; пока онъ стоитъ, пока онъ—на ногахъ, до тѣхъ поръ онъ—не судья. Но аналогичнымъ фактомъ здѣсь является то, напримѣръ, что русскій судья—не судья, пока онъ не надѣнетъ на шею цѣпь; французскій депутатъ—не депутатъ, пока онъ безъ шарфа; парламентъ превращается въ простое собраніе гражданъ, какъ только президентъ надѣваетъ на голову шляпу.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ сознательно принимаемою условностью. Якутъ, сидѣть ли онъ или стоять, остается однимъ и тѣмъ же существомъ,—разница лишь въ томъ, что въ первомъ случаѣ высказываемое имъ мнѣніе принято считать сенченіемъ судьи, а во второмъ—оно остается его личнымъ мнѣніемъ, слѣдованіе которому не обязательно для третьихъ лицъ.

Но шаманъ безъ кафтана¹⁾ и шаманъ въ кафтанѣ—два разныхъ существа. Независимо отъ воли и желанія окружающихъ, независимо отъ ихъ точки зрѣнія, шаманъ, надѣвшій на себя кафтанъ, можетъ сдѣлать то, чего онъ не въ состояніи сдѣлать, пока онъ не облекся въ кафтанъ.

Итакъ, кафтанъ придаетъ шаману силу и возможность дѣлать нечто необычное.

Такія свойства кафтана развиваются въ двухъ направлѣніяхъ,—сообразно съ необходимостью для шамана пріобрѣсти, вмѣстѣ съ облаченіемъ въ кафтанъ, 1) возможность и 2) силу совершать необычное.

Совершенно правильно наши авторы (стр. 113) въ названіи для шаманскаго кафтана (сказка, записанная Худяковымъ): „желѣзная красивая кольчуга“ видѣть подтвержденіе тому, что кафтанъ шамана „служить ему щитомъ противъ (дѣйствія) непрізнанныхъ духовъ“. Новымъ подтвержденіемъ этого толкованія можетъ быть указаніе Д. А. Клеменца („Материалы по этнографіи Россіи“, I, 142), что боевой священный плащъ бурятскихъ шамановъ „замѣнялъ шаману кирасу“ во время боя²⁾.

¹⁾ Во всѣхъ случаяхъ, когда я говорю здѣсь: „шаманъ безъ кафтана“, я разумѣю шамана въ обиходной жизни,—такого именно шамана, который камлаетъ въ кафтанѣ.

²⁾ Въ другомъ мѣстѣ („Изображенія долгано-якутскихъ духовъ“,—въ „Жив. Стар.“, 1909 г., вып. II—III) у одного изъ авторовъ разбираемой статьи (В. Н. Васильева) читаемъ: „по добровольному соглашенію или же съ бою (курс. мой.—Н. В.) найденная душа отбирается шаманомъ отъ похитившаго ее духа“ (стр. 281).

Въ соотвѣтствіи съ материализацией „верхняго“ и „нижняго“ міра, защитными средствами для шамана являются предметы материальные. Чтобы выдержать напискъ, шаманъ, отправляясь изъ „средняго“ міра въ свое путешествіе, принужденъ сдѣлать болѣе крѣпкими свои члены. Ноги въ этомъ не нуждаются,—въ распоряженіи шамана „конь“: бубень, веревочка, или хотя бы палка, на которую онъ опирается. Но верхняя часть туловища должна быть укреплена. И вотъ, кафтанъ,—который надѣвается на эту именно часть туловища,—обычною своею принадлежностью имѣть различные желѣзные предметы. Такова цѣлая серія пластинокъ: изображающія ребра, которые называются о ѡ б о с т і м і р (боковое желѣзо) или, еще опредѣленнѣе, о ѡ б о с у ѿ х т а р (ребра); х о м у р ѣ а н—ключичная кость; б ў 1 г ў н—плечевая кость; б а г а й ч а к (запястье), х а р ы (локтевая кость) и т. д.

Сопоставляя сказанное, мы приходимъ къ заключенію, что назначеніе этихъ предметовъ—придать болѣе крѣпости и выносливости частямъ тѣла шамана. Конечно, ключицу шамана переломить труднѣе, если въ поддержку ей будетъ нашитъ на кафтанъ х о м у р ѣ а н....

Я сказалъ, что въ особой поддержкѣ ноги шамана не нуждаются, такъ какъ въ его распоряженіи—надежный „конь“. Но нельзя не обратить вниманія, все-таки, на то обстоятельство, что, по толкованію многихъ авторовъ, шаманъ поддерживаетъ свою способность передвиженія прикрѣплениемъ къ своему кафтану х о т о ю о i—изображенія маховыхъ перьевъ птицъ, к ѿ с а п о в ъ—птичьего оперенія вообще.

Все описанное до сихъ поръ—защитныя средства. Они гарантируютъ шаману возможность совершать необычныя дѣла.

Но, конечно, устраненіе ожидаемыхъ препятствій—половина задачи: нужно еще имѣть силу совершать эти дѣла.

Тутъ первое мѣсто принадлежитъ, какъ мы уже видѣли, ё м а г а т ' у. Нѣть шамана безъ ё м а г а т ' а,—шаманъ безсильенъ, разъ что у него нѣть ё м а г а т ' а или разъ что онъ не заручится содѣйствіемъ своего ё м а г а т ' а.

Конечно, теоретически можно себѣ представить ё м а г а т ' а такого могущества, что шаманъ, при его содѣйствіи, оказывается способнымъ подчинить себѣ любого изъ злыхъ духовъ или умилостивить любого изъ добрыхъ. Но на практикѣ каждый шаманъ имѣть уже известный контингентъ разъ навсегда подчиненныхъ ему духовъ. Чтобы запечатлѣть этотъ фактъ, шаманъ нашиваетъ на свой кафтанъ изображеніе этихъ духовъ (ср. у нашихъ авторовъ, стр. 95, ихъ собственное предположеніе и ссылку на Третьякова).

Возможно, что иѣкоторые изъ частностей въ моемъ изложеніи не соотвѣтствуютъ дѣйствительности, а многія изъ нихъ открыты для серьезнай критики. Но въ общемъ изображенная мною картина,—я полагаю,—вѣрна. Шаманскій кафтанъ разечитанъ на то, чтобы 1) защитить шамана въ станѣ вражескихъ духовъ и 2) вызвать въ немъ ту силу надъ этими послѣдними, которую онъ, вѣдь сеанса, обладаетъ только потенциальнно.

Каково же значение, съ этой точки зрения, ојун ёміјін кәратә?

Статья нашихъ авторовъ озаглавлена: „Плащъ и бубенъ якутскаго шамана”, — они не сказали: „одѣяніе якутскаго шамана”. Такое ограничение имѣло свое основаніе, потому что въ рассматриваемой статьѣ ничего не говорится о *головномъ уборѣ* шамана.

Въ своихъ экспедиціонныхъ записяхъ я встрѣчаю сообщеніе В. М. Іонова, согласно которому до весьма недавняго времени шаманы камлали въ *женскомъ головномъ уборѣ*.

Фольклоръ якутовъ показываетъ, что удаџан (шаманка) сильнее ојун’а (шамана).

Якутскій родоначальникъ С. В. Слѣпцовъ сообщилъ мнѣ, что, по его соображеніямъ, удаџан древнѣе ојун’а.

Все это дало мнѣ поводъ сдѣлать нѣсколько обобщеній относительно матріархата у якутовъ. На первобытныхъ стадіяхъ общественности функции главы рода и функции шамана сосредоточивались въ одномъ лицѣ: глава рода былъ уже, *ex officio*, и родовымъ шаманомъ¹). И если мы замѣчаемъ слѣды особаго значенія женщинъ, какъ шаманокъ, то отсюда позолительно заключить, что нѣкогда женщина играла извѣстную роль и въ качествѣ главы рода²).

Итакъ, мы имѣемъ основаніе предполагать, что шаманы пользуются, при камланіи, женскимъ головнымъ уборомъ потому, что женщины считались болѣе могущественными, въ дѣлѣ подчиненія себѣ духовъ, существами, нежели мужчины. Другими словами: пользованіе въ этомъ случаѣ женскимъ головнымъ уборомъ является однимъ изъ средствъ усилить могущество шамана. Ему нужно не только подкрѣпить свои кости желѣзными пластинками,—не только имѣть на своемъ кафтанѣ ёмѣгат и изображенія подчиненныхъ ему духовъ: ему необходимо еще *принять образъ женщины*.

Обобщеніе само собою напрашивается. Ојун ёміјін кәратѣ—не груди (или, правильнѣе, соски) шамана: это—*женскія груди*.

Шаманъ надѣваетъ женскую шапку. Но какъ еще усилить впечатлѣніе, будто онъ—женщина?—Пришить къ своему кафтану двѣ круглые пластинки, должнаствующія изображать женскія груди, и тѣмъ имѣть возможность вѣрнѣе ввести духовъ въ заблужденіе, будто онъ—женщина.

Кто знаетъ?—Можетъ быть,—въ представлениіи если не теперешнихъ якутовъ, то древнихъ,—шаманъ на время камланія на самомъ дѣлѣ превращался въ женщину;—можетъ быть, было время, когда камлали только женщины, а если за камланіе принимался мужчина, то это могло имѣть успѣхъ подъ условіемъ, что онъ предварительно *превратился въ женщину*.

Въ литературѣ имѣется, во всякомъ случаѣ, указаніе на нѣкоторую переходную форму въ этомъ отношеніи. В. Г. Богоразъ („Краткій отчетъ объ изслѣдованіи чукчъ Колымскаго края”)

¹) См. обѣ этомъ у Ник. Харузина, въ его статьѣ „О нойдахъ у древнихъ и современныхъ лопарей” („Этногр. Обозрѣніе”, 1889 г., кн. I, стр. 48).

²) Соответствующая глава моихъ „Якутскихъ материаловъ для разработки вопросовъ эмбриологии права” еще не появилась въ печати.

отдѣльный оттискъ изъ Извѣстій В.-Сиб. О. И. Р. Г. Общества за 1889 г., т. XXX, вып. 1-й, стр. 31—32) сообщаетъ, что, наряду съ шаманами-мужчинами, среди чукочъ имѣются и шаманы, совершившо превращенные изъ мужчинъ въ женщинъ. — „Человѣкъ (будущий шаманъ),— пишетъ В. Г. Богоразъ (стр. 31),— обреченъ превращенію пола, ... надѣваетъ женское платье, принимаетъ женскій способъ произношенія, усваиваетъ съ большой быстротой всѣ женскія занятія и привычки. Мало того: онъ начинаетъ отыскивать возлюбленнаго среди молодыхъ людей... Въ концѣ концовъ, превращенный выходитъ замужъ и проводитъ въ брачномъ союзѣ всю жизнь”. — Итакъ: превращеніе мужчины въ женщину возможно; кроме того, мы знаемъ, что это превращеніе совершается именно въ тѣхъ случаяхъ, когда мужчина готовится быть шаманомъ. Мало того: нашъ авторъ сообщаетъ, что именно превращенные „являются самыми могущественными шаманами во всѣхъ отношеніяхъ” (стр. 32).

Сообщаемые факты можно считать, какъ я сказалъ, переходною формою: не каждый чукотскій шаманъ—превращенный въ женщину мужчина. Но все же важно здѣсь то, что тѣ изъ шамановъ, которые превратились въ женщину, могущественнѣе остальныхъ.

На первый взглядъ можетъ показаться, что наличность обратныхъ случаевъ, т.-е. превращенія будущей шаманки въ мужчину, кассируетъ для меня ссылку на сообщеніе В. Г. Богораза. Но, во-первыхъ, самъ авторъ говоритъ, что этого рода случаи наблюдаются рѣже (стр. 32). Во-вторыхъ, очень много распространяясь о превращеніи шамановъ въ женщинъ, авторъ лишь вскользь упоминаетъ о превращеніи шаманокъ въ мужчинъ. Въ-третьихъ, изъ контекста нельзя вывести заключенія, что шаманки, превращенные въ мужчинъ, также могущественнѣе прочихъ шамановъ. Наконецъ, въ-четвертыхъ, здѣсь,—возможно,—мы имѣемъ дѣло съ самостоятельнымъ развитиемъ формъ въ ущербъ идеѣ. Послѣдняя заключалась въ томъ, что могущественнѣе другихъ именно шаманъ, превращенный въ женщину; отсюда: превращеніе возможно *вообще*, — следовательно, возможно и превращеніе женщины въ мужчину; послѣдняя фаза: сильнѣе *вообще* превращенный субъектъ,—будь то превращенный въ женщину мужчина или превращенная въ мужчину женщина.

Какъ бы то ни было, вѣра якутовъ въ возможность полнаго превращенія мужчины-шамана въ женщину (если эта вѣра дѣйствительно когда-либо жила у якутовъ)—дѣло отдаленаго прошлаго.

Теперь для мужчины-шамана оказывается достаточнымъ придать себѣ какіе-нибудь атрибуты женщины. Не трудно надѣть на голову женскую шапку,—не трудно и нашить на кафтанъ изображеніе женскихъ грудей. Да этого и достаточно: половой органъ шамана скрыть штанами, растительность на лицѣ у якутовъ—самая незначительная.

Я, конечно, не стану очень упорно настаивать на своемъ объясненіи, почему шаманскій кафтанъ носить изображеніе грудей. Однихъ домысловъ здѣсь недостаточно.

Но, все-же, чрезвычайно важнымъ является здѣсь то обстоятельство, что изъ всѣхъ мягкихъ частей человѣческаго тѣла „укрытѣнными”, „подчеркнутыми” въ украшеніяхъ шаманскаго кафана являются груди.

„Защищаются“ не ягодицы, не мускулы ногъ или рукъ: „защищены“, „усилены“ у шамановъ именно тѣ мягкия части, которыми мужчина отличается отъ женщины.

Почему же именно груди, при конструировании шаманского кафана, нуждались въ укрѣплении, подчеркиваниі?

Предлагаемое мною объясненіе,—если и не претендовать на его неоспоримость,—все же находится въ соответствии съ тѣмъ, что намъ известно о шаманахъ и ихъ кафтанѣ.

Я буду радъ, если болѣе компетентные, нежели я, изслѣдователи докажутъ, что данное явленіе объясняется на самомъ дѣлѣ иначе, и тѣмъ самимъ отпадетъ то объясненіе, которое предлагается мною¹⁾.

Н. Виташевскій.

Одесса, Іюль 1910.

¹⁾ Въ другомъ вѣтѣ („Сб. Музей по Антропол. и Этнogr. при Имп. Акад. Наукъ“, VIII) одинъ изъ авторовъ разобранной статьи (В. Н. Васильевъ) даетъ дальнѣйшія подробности о „грудяхъ“ на шаманскомъ одѣяніи. Знакомство съ этимъ материаломъ не измѣнило моего взгляда на предметъ.

Одинъ

Въ пиж
скромномъ
цальпаго
Духовнаго
М. Е. С
труденико
для русско
Имъ собра
фольклору
большими
віяхъ, час
захолустья
что труды
знакомы да
о нихъ бу

Предва
Михаилъ
родился о
скаго уѣз
товскому
Духовной
(1881—18
жиль пре
(1885—18
(1889—19
настоящаг

Первы
русскіе со
латская д
від старо
весьма ино
гами. Но

¹⁾ Кром
принадлежи
указывающ