

ГЕНРИХ ЭЙЛЬДЕРМАН

9

50

392

ПЕРВОБЫТНЫЙ

КОММУНИЗМ

ИЛИ

ПЕРВОБЫТНАЯ

РЕЛИГИЯ

АКШ.ИЗД.О-ВО. „БЕЗБОУЖНИК“

1

9

3

0

ЦЕНТРАЛЬНЫЙ СОВЕТ
СОЮЗА ВОИНСТВУЮЩИХ БЕЗБОЖНИКОВ СССР

9 50
392
ГЕНРИХ ЭЙЛЬДЕРМАН

901-78
11942
ПЕРВОБЫТНЫЙ КОММУНИЗМ
И
ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГИЯ

ВТОРОЕ, ЗАНОВО
ПЕРЕРАБОТАННОЕ ИЗДАНИЕ

АВТОРИЗОВАННЫЙ
ПЕРЕВОД С РУКОПИСИ
Ф. Д. КАПЕЛЮША

ПРЕДИСЛОВИЕ
ПРОФ. В. К. НИКОЛЬСКОГО



ОПБ
Ог
ИЗДАТЕЛЬСТВО «БЕЗБОЖНИК»
МОСКВА 1930

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Появление в Германии в 1921 г. книги германского коммуниста Генриха Эйльдермана («Первобытный коммунизм и первобытная религия в историко-материалистическом освещении». С предисловием автора к русскому изданию и вводными статьями В. Никольского и И. Шпицберга. Перевод с нем. Г. П. Полякова. Москва «Атеист», 1923, столбцов 390, 38 рис.) не прошло незамеченным в Западной Европе. Сам Эйльдерман в своем предисловии к русскому переводу, поведал русским читателям, что его работа вызвала раскол в социал-демократическом стане, отметив, что сочувственные голоса рядовых критиков (вроде Отто Иесена, Мартина Брейера) заглушались громовой критикой таких социал-демократических авторитетов, как Генрих Кунов, Эдуард Эрке.

В этой критике с социал-демократической головкой солидаризировалась «культурно-историческая школа», как она себя величает, или крерикальное, проще говоря, поповское направление в «науке религии». Сам глава школы, иезуит и патер Вильгельм Шмидт в своей большой книге «Происхождение идеи бога», давая обзор различных направлений, касается и «социалистическо-коммунистических», при чем разбору книги Эйльдермана посвящает целый печатный лист. Если учесть, что, напр., «Золотой Ветви» Фрэзера Шмидт уделяет всего полдюжины страниц, то такое внимание к начинающему коммунистическому ученому показалось даже предосудительным ученому миру САСШ, где «социалистическо-коммунистические» идеи предпочитают окру-

жать «заговором молчания». Крупный ученый САСШ Роберт Лауи даже попрекнул за такую нетактичность патера Шмидта¹⁾. Тот, получив к тому времени кардинальскую шапку за свое служение католической церкви, признал свою ошибку и пожалел, что снизошел до обсуждения столь далекого от науки произведения, как книги Эйльдермана²⁾. Однако, для нас выступление нашего заклятого и идеологического врага вдвойне поучительно.

«Попытка автора, — пишет Шмидт об Эйльдермане³⁾ — исследовать воздействия экономических отношений на социальное и этическое-религиозное развитие, само по себе нечто весьма заслуживающее внимания. Если господин Эйльдерман еще раз захочет попробовать себя на этой задаче, он имеет для этого хорошие способности (und er hat gute Fähigkeiten dazu), тогда он должен сперва несколько лучше осмотреться в этом логическом исследовании хозяйства как раз двух последних десятилетий, проработать более объемистую литературу и следовать действительно историческому методу» (стр. 727).... «Если он хочет абсолютно упорствовать на «историческом материализме», тогда он может следовать не Ф. Энгельсу 1886 г. (т. е. года написания «Анти-дюринга»), но лучше наученному (besser belehrten) Энгельсу 1890 г. . .» Шмидт в оправдание своего различия «двух Энгельсов» ссылается на Бернштейна, на его ревизирующую марксистскую теорию брошюру «Предпосылки социализма». Для современного русского читателя ясна полная нелепость этого измышления. Высказывания Энгельса в письмах 90-х гг. о взаимодействии экономического базиса и надстроек (важнейшие из них см., напр., у Адоратского и Удалцова «Исторический материализм») могли показаться новшеством и отходом от старых марксистских позиций только тем лицам, которые в марксизме или ничего не понимают

¹⁾ Schmidt P. W. Ursprung der Gottesidee, 1926, Bd. I, S. 713 — 728.

²⁾ Lowie, R. Primitive Religion. New York, 1927.

³⁾ См. рецензию Шмидта в «Internationales Archiv für Ethnographie», 1928. Bd. 27, H. 4 — 6.

(подобно Шмидту) или понимают очень мало, путают очень много (подобно Бернштейну). Сам Энгельс ответил этим извратителям 27/IX-1890 г. в письме к К. Шмидту «Чего всем этим господам нехватает, — читаем здесь, — так это диалектики... Для них Гегеля не существовало».

Диалектический материализм игнорировался не только Бернштейном со Шмидтом, он игнорируется и Куновым с Эркесом и всей социал-фашистской социал-демократией, потому что он смертельно опасен для буржуазии, идеологами которой в той или иной форме все они, в конечном итоге, являются. Поэтому упрек Эйльдерману в том, что он является старо-марксистом (фактически подлинным марксистом) с нашей точки зрения звучит как похвала: тов. Эйльдерман ценен тем, что в отличие от Каутского, Кунова и пр., выступает как диалектик.

Но историко-материалистическое освещение у Эйльдермана, к сожалению, сочеталось с крайне неполным знанием фактического материала. Упрек патера Шмидта не лишен справедливости. Фактические неполнота и неточность придали парадоксальный характер труду Эйльдермана. Отсюда хотя и дружественная, но довольно суровая критика его книг в нашей печати¹⁾. При всем обилии модернизаций, при неверном объяснении происхождения религии из обмана жрецов (совершенно в духе древне-греческих софистов

¹⁾ См. отзывы о книге Эйльдермана М. Н. Покровского (Под знаменем марксизма, 1922, № 9—10), И. И. Степанова-Скворцова (см. предисл. к Г. Кунов «Возникновение религии и веры в бога»), В. К. Никольского (в моей «Первобытной культуре. «Критико-библиографическом указателе. М. Л. изд. Л. Френкеля, 1924), Ф. Капелюша («Под знаменем марксизма», 1926, № 10—11, ст. «Новые поправки к историческому материализму»); последняя статья вызвала резкую дискуссию в 1927 г. в Научно-Методическом совете Об-ва «Безбожник», на которой участвовали Г. Гурев, А. Т. Лукачевский, В. К. Никольский, В. Рожицын и др. (см. Антирелигиозник, 1927 г., № 5, стр. 91—96; № 6, стр. 91—96; № 7, стр. 90—97). Новейший отзыв об Эйльдермане см. А. Т. Лукачевский. Происхождение религии (Обзор теорий). Москва. «Безбожник» 1929.

и просветителей XVIII века), при совершенной произвольности его гипотезы охотничьих дружин, состоявшихся из молодых охотников за определенным сортом мяса, — при всех этих нередко очень крупных промахах книга Эйльдермана будила мысль освобождением от Кунова, она, по выражению ее автора, явилась «Антикуновым». Впервые противоречия были провозглашены Эйльдерманом движущими силами и в так называемом первобытном обществе. Таким образом Эйльдерман, даже ошибаясь, толкал марксистское исследование в верном направлении. Отсюда большой успех книги, особенно среди молодежи.

«Только благосклонный прием моей книги в Советском союзе, инициатива моих русских друзей и их дружеская критика внушила мне смелость подвергнуть весь комплекс данных вопросов основательному пересмотру и ярче подчеркнуть марксистский подход в изложении первых шагов человеческого общества», — так пишет Эйльдерман в предисловии ко 2-му изданию своей книги. Действительно, новое издание представляет по существу новую книгу на старую тему, притом написанную (рукопись закончена весной 1929 г.) специально для советского читателя.

Если первое издание распадалось на 3 части, то второе разделено на 5 глав, в свою очередь подразделенных на менее крупные отделы. Сличая оба издания, легко заметить, что первые 3 главы соответствуют первой части первого издания, посвященной первобытному коммунизму, а две последние — второй, трактовавшей о первобытной религии. Третья часть первого издания, где на десятке страниц Эйльдерман безуспешно пытался дать «очерк исторического процесса», совершенно правильно из текста нового издания была им выброшена вовсе. Изложение стало концентрированное, сжатее.

Огромный прогресс обнаружил Эйльдерман в собирании фактического материала. В списке работ, использованных для первого издания, можно насчитать всего 20 названий, причем по крайней мере пятая часть их оказывается про-

изведениями скорее популярного, чем научного характера (см. предпоследн. стр. 1-го издания). В немецкой рукописи, присланной т. Эйльдерманом для перевода в из-во «Безбожник», мы находим приложение, состоящее из «Примечаний», дающих ученый аппарат автора ¹⁾). Здесь до 150 названий использованной литературы.

Правда, Эйльдерман нередко цитирует из вторых рук, часто не отмечая этого. Так все его литературные материалы по бушменам и огнеземельцам взяты из Сомло ²⁾) широко использованного им и для первого издания. Очень широко использована им для целей извлечения цитат об австралийцах и «Организация родства австралийских негров» Г. Кунова, послужившая и в первом издании для той же цели. Но Эйльдерман начал черпать материал и непосредственно из английских первоисточников. Мы находим у него выдержки из работ австраловедов Рота, Б. Спенсера, Гиллена и др., сделанные и без посредства Сомло и Кунова. Эйльдерман обнаруживает знакомство и с новейшей этнографической литературой (он ссылается на работы патера В. Шмидта, Гребнера, Зедерблома, Прейсса и друг.). Хотя далеко не вся даже важнейшая литература по общим и частным проблемам первобытных коммунизма и религии известна Эйльдерману, все же минимум ее им использован. Отсюда сравнительная насыщенность фактическим материалом и устранение грубых промахов, столь портивших первое издание его работы.

Можно только приветствовать и уделение Эйльдерманом большего внимания общественным отношениям. Для всякого марксиста ясно, что религия, как всякая идеология, не имеет самостоятельной истории и может быть понята лишь на фоне истории общества, конечно рассматриваемого как совокупность производственных отношений. В трех первых главах нового издания Эйльдерман гораздо углублен-

¹⁾ К сожалению, эти примечания не могли быть переведены и напечатаны в данном издании.

²⁾ Somlo F. Der Güterverkehr in der Urgesellschaft 1909.

нее, чем прежде, изучает первобытно-коммунистическое общество. Начав «производственными отношениями» (гл. 1) он продолжает «отношениями распределения» (гл. 2) и заканчивает «организациями родства» (гл. 3). Эта последняя глава особенно интересна.

Эйльдерман в ней самостоятельно освещает столь сложные и нужные вопросы, как происхождение родства, тотемизма и экзогамии, попутно критикуя имеющиеся попытки их решения.

Огромным шагом вперед является безоговорочное признание Эйльдерманом периода первобытного коммунизма. С буржуазной и социал-демократической стороны, неоднократно подвергалось сомнению и оспаривалось существование первобытного коммунизма. Эйльдерман в новом издании доказывает обратное; доказывает, разбивая доводы противников, «не только для отношений производства и распределения, но также для отношений родства и для идеологии».

Таким образом Эйльдерман присоединяется к точке зрения основоположников марксизма — Маркса, Энгельса и Ленина, признававших не подлежащим сомнению наличие в прошлом человеческого общества первобытного коммунизма.

Не менее важно, что к изучению первобытного коммунизма Эйльдерман стремится подойти так же, как и к изучению новейших эпох экономического развития общества. «Движущей силой общественного развития, — читаем у него, — является не энергия природы, включая естественные инстинкты человека, а труд, борьба против природы». Свое изображение первобытного общества он заключает лозунгом «первобытный коммунизм столь же мало является естественной, т. е. природой управляемой формой общества, как и всякая иная общественная формация». Эйльдерман тем самым принципиально отказывается от биологического подхода к изучению «первобытных», «природных», «диких» обществ, как до сих пор еще продолжают называть различные доклассовые общества.

Что особенно ценно, Эйльдерман этот свой принцип проводит на деле. Уже молодой Г. В. Плеханов (в 1880 г.) признал «общим правилом, что не родственные отношения определяют собою экономические, а, наоборот, характер первых целиком зависит от последних». Но Эйльдерман сумел это общее правило приложить к изучению и брака, и семьи и различных форм родства, включая и тотемическую.

Однако успешность его работы в этом направлении парализовалась несовершенством его исследования развития экономической структуры доклассового общества. Эйльдерман не смог работать методом социально-экономических формаций. Подобно Г. Кунову в его «Всеобщей истории хозяйства» Эйльдерман (с этим трудом не знакомый) не смог преодолеть схематических «форм хозяйства» Эрнста Гроссе, этих искусственно сконструированных низших и высших охотников, низших земледельцев и т. д. Не удивительно, что Эйльдерману не удалось правильно понять экономическую структуру хотя бы одного конкретного доклассового общества. Отсюда, как следствие, вытекала и невозможность для него правильного понимания общего хода развития первобытного коммунистического общества.

Эйльдерман, отказываясь от суммарного статического очерка первобытного коммунизма, правильно стремился показать его в движении, но не сумел выявить важнейшие его этапы.

Используя во втором издании исключительно этнографический материал, Эйльдерман естественно оказался без фактического материала для суждения о древнейшем человеческом обществе. Правильно признав основной клеточкой социальной организации туземцев Австралии локальную группу или орду, Эйльдерман, не изобразив изменения ее экономической структуры (у него имеется лишь одна ступень «низших охотников»), переносит эту орду на дно человеческой истории. Постепенное развитие орды ведет к все большему преодолению «зоологического эгоизма» не только ее отдельных членов, но и группы сильных мужчин.

охотников, не желающих делиться со слабыми (стариками, детьми, слабосильными) своей добычей. Для обуздания их Эйльдерман считает необходимым соединение двух, четырех, вообще четного числа жен, установления локальной экзогамии, т.е. брака вне своей среды, родственных делений и т. д. Так постепенно складывается территориальная, дототемическая организация общества. Затем следует тотемический переворот, приводящий к тотемическому обществу, которое Эйльдерман сливает с родовым. Таким образом, первобытный коммунизм расчленяется им только на две стадии: территориальную и тотемическую (родовую). При современном состоянии наших этнографических знаний достаточно ясно, что тотемическое и родовое общество следует разделить друг от друга. Эйльдерман впал здесь в досадную ошибку. Он знает, что уже Морган считал известные ему австралийские общества (с «классовой системой») менее развитыми, чем родовые общества. К сожалению, Морган был знаком лишь с юго-восточными австралийцами, у которых тотемическое общество очень сильно разложилось.

Между тем Г. Кунов, хотя впоследствии ему стали известны работы Спенсера и Гиллена о туземцах Центральной Австралии, продолжал, как и до этого, настаивать на том, что южные племена (вроде курнаев) представляют более простую организацию, чем австралийские племена других частей материка. Эту же мысль позднее особенно защищал вслед за Гребнером и патер иезуит Вильгельм Шмидт. Эйльдерман, к сожалению, пошел по этому же пути. Вместо того, чтобы признать племя курнаев едва ли не наиболее разложившимся, он предпочел признать его самым неразвитым, остановившимся на переходе от территориального общества к родовому (тотемическому). Тогда остальные австралийские племена с явно выраженными чертами тотемической организации он, воображая, что следует Моргану, неправильно принял за раннюю стадию того же родового общества, более поздние стадии которого Морган и Эн-

гельс изучили у индейцев Северной Америки, древних греков, римлян и германцев. Повысив ступень общественного развития большинства австралийских племен до уровня родового общества, Эйльдерман понизил племена вроде курнаев до уровня дототемического, тогда как на самом деле они были тотемическими только в стадии крайнего распада. Если бы Эйльдерман не пошел по стопам кабинетных теоретиков этнологов, а внимательнее отнесся к выводам таких крупных этнографов-австраловедов, как Файсон и Гоуитт, Б. Спенсер и Ф. Гиллен, то он избежал бы этой ошибки.

Неудачи Эйльдермана объясняются не только узостью его фактической базы, не только неверным отправным пунктом (курнаи), но и небыстротечностью его исходных теоретических положений.

Эйльдерман забыл о том «раздвоении единого», в котором В. И. Ленин видел одну из основных особенностей диалектики. Не показав «самодвижения» древнейшего человеческого общества, он предпочел прибегнуть к ничему не объясняющему, механическому, во вкусе теории переселений Грэннера-Шмидта сложению орд. Если в первом издании Эйльдерман преувеличил противоречия первобытно-коммунистического общества, допустив в нем эксплуатацию и тем смазав качественные различия между ним и классовым, антагонистическим обществом, то теперь он впал в обратную крайность. Недаром им брошено мимоходом замечание о «состоянии равновесия первобытного коммунизма». Можно лишь пожалеть, что Эйльдерман отказался от своего правильного, подлинно диалектико-материалистического утверждения о противоречиях как движущих силах первобытного общества. Противоречия присущи объективному процессу развития человеческого общества. Первобытный коммунизм отличается от классового общества отсутствием не противоречий, а классовой борьбы, антагонизма, эксплуатации. Затуманивая противоречия первобытно-коммунистического общества, Эйльдерман тем самым должен был отказаться от принципа самодвижения, са-

мораспада общества и перенести центр тяжести на воздействия извне, со стороны других обществ, следовательно объяснять процесс общественного движения борьбой двух сил, нарушением равновесия, иначе говоря, уклоняться от подлинной диалектики к теории равновесия Богданова.

Это неправильное объяснение объективного процесса общественного развития было бы невозможным, если бы Эйльдерман более учитывал объективность диалектического метода. Но он забыл, что этот метод, не допуская привнесения чего-либо от себя в изучаемый предмет, должен лишь воспроизводить реальное движение его. «Диалектика включает историчность», пометил на полях «Экономики переходного времени». Н. И. Бухарина В. И. Ленин (Ленинский сборник, XI, стр. 384). К сожалению, Эйльдерман пренебрег как временной перспективой, так и историческим воспроизведением развития первобытного коммунизма, тем самым неминуемо устранив из своего изложения подлинную диалектичность.

Особенно отрицательно сказалось это невнимание к историзму на той части книги Эйльдермана, которая трактует первобытную религию. «Естественно, в изложении этой главы о происхождении религии, — читаем в рукописи Эйльдермана, — нигде не могло быть гарантии для правильного представления и удержания исторической последовательности происходивших религиозных явлений» (гл. 4, прим. 65). Это уклонение от истории делает изложение Эйльдермана весьма хаотичным. Ценно, что он считает религию возникшей лишь на известной стадии развития человеческого общества. Он правильно критикует куновское объяснение происхождения религии, заявляя: «Кунов следовательно не допускает безрелигиозной первобытной эпохи». Сам Эйльдерман однако бессилён четко очертить ту социальную среду, в которой зарождается религия. Очень жаль, что им опущен археологический материал о неандертальских погребениях, имевшийся в первом издании. Шагом вперед является однако опущение предполагаемых речей

стариков, обманывавших своих соплеменников. Связь первобытной религии с врачеванием иллюстрирована достаточным числом фактов. Но поиски корней религии и в обществе и в природе, т.-е. в борьбе двух сил, навеяны повидимому Тальгеймером («Введение в диалектический материализм»). Критический обзор марксистских теорий, заканчивающий книгу Эйльдермана, недостаточно точен, подробен и глубок, чтобы заинтересовать советского читателя (исключая разве изложение взглядов Эркеса).

Тем не менее даже и в этой наименее разработанной и наиболее слабой части своей книги Эйльдерман дает почувствовать свое мастерство.

Новый труд Эйльдермана¹⁾, при всех недостатках его, представляет явление столь крупное и значительное, что надо не только приветствовать появление его на русском языке, но и пожелать скорейшего издания его и по-немецки. Даже отрицательные стороны книги Эйльдермана глубоко поучительны. Они показывают, что и для изучения развития доклассового общества и его религии мало владения минимумом фактического материала, но необходимо на всех стадиях исследования применение метода диалектического материализма, так как отвлеченной, абстрактной была диалектика идеалиста Гегеля, но у великих материалистов Маркса, Энгельса, Ленина она стала конкретной, охватывающей все единство многообразия природы и общества.

В. К. Никольский.

¹⁾ В редактировании текста как первого, так и второго издания я не принимал участия.

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА.

Читатели моей книги «Первобытный коммунизм и первобытная религия», появившейся в 1921 г. на немецком языке и в 1923 г. в русском переводе, будут несколько удивлены тем, что я в настоящей работе возвращаюсь к теме моей прежней книги. Необходимость переработки моего старого труда или — лучше сказать — полной переделки его по замыслу, содержанию и форме представлялась однако настоятельной. На недостатках моего прежнего труда в известной мере отразились условия того времени, мало благоприятные для создания подобных научных произведений; моя работа возникла еще во время войны и в первые послевоенные годы. Лишь постепенно стал возвращаться интерес к исследованиям столь далекой, седой старины. Только благосклонный прием моей книги в Советском Союзе, инициатива моих русских друзей и их дружеская критика внушили мне смелость подвергнуть весь комплекс данных вопросов основательному пересмотру и ярче подчеркнуть марксистский подход в изложении первых шагов человеческого общества. С буржуазной и социалдемократической стороны неоднократно подвергалось сомнению и оспаривалось существование первобытного коммунизма; мы на сей раз со всей возможной тщательностью доказываем, что жизнь первобытных охотников-номадов представляет собой стадию первобытного коммунизма, доказываем это не только для отношений производства и распределения, но также для отношений родства и для идеологии той эпохи.

В нижеследующем я намечаю проблемы, в которых мой труд подвергся переработке.

В первобытном обществе нет места угнетению и эксплуатации человека человеком. Социальной необходимостью является использование всех сил для борьбы с природой. Социальный гнет связал бы ценные силы; первобытное общество слишком бедно, чтобы допустить такое расточительство. Поэтому здесь нет социальных противоречий, но есть группы, образованные на почве разделения труда.

Старики являются самыми уважаемыми членами первобытного общества, они исполняют важные функции первобытного коммунизма. Несмотря на те преимущества, которыми они пользуются перед молодежью, их нельзя считать эксплуатирующим слоем. Они пользуются широким доверием общины в их функциях: распределении пищи, руководстве производством и вообще всем обществом, а в частности в своей врачебной функции, направленной на восстановление рабочей силы больного. От врачей ожидают преодоления не только болезней, но подчас также и самой смерти. С этим находится в связи ненадежность в установлении границы между жизнью и смертью, появление представления жизни после смерти. Мы не можем останавливаться здесь на этом подробнее.

С этим связан компромиссный характер религии, долженствующей преодолеть или ослабить выступающую при производстве противоположность между обществом и природой. Это ведет к уклонению от коммунистического мышления. Хотя экономические и социальные отношения на данной стадии носят несомненный коммунистический характер, первобытный человек не дает им такого обоснования, из которого видно, что он считает производственные отношения в конечном счете определяющими все прочие отношения. Религиозное мышление характеризуется как уклонение от коммунистического к утопизму, оппортунизму, индивидуализму.

Равным образом отношения родства представляются как формы разделения труда или разделения производства и распределения, а не как родство крови. Я уже в своей первой книге указывал на вторичный характер представления о кровном родстве, указывал, что выражение «одинаковое (или неодинаковое) мясо» может означать первоначально только мясо животных, служащих пищей человеку, т.-е. покоится на производственных отношениях. Но необходимо было также показать, что отношения родства покоятся не на индивидуальных склонностях и антипатиях, не на «экзогамном инстинкте» и т. п., что в первобытном обществе господствуют не половое начало, не родственные узы, а социальные, экономические факторы.

Правда, зародыши и элементы общественной эксплуатации развиваются уже в лоне первобытного коммунизма. Однако их не следует преувеличивать на этой стадии. Читатель, знакомый с моей первой книгой, заметит, что мне пришлось в этом отношении произвести некоторую переориентацию. Признаюсь, что переориентация в этом и других отношениях — результат не только проработки нового материала, но также отчасти и исправления старого. Но разве можно служить делу науки иначе, как беспощадной критикой собственных взглядов?

Генрих Эйльдерман.

Бремен, май 1924 г.

1. ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ.

А. Человек и природа.

Так называемые низшие охотники, к которым принадлежат туземцы австралийского континента, живут почти исключительно в глухих и большей частью неплодородных местностях; благодаря этому, поиски пищи носят у них характер борьбы за существование. Несомненно, и природа ведет борьбу с человеком. Разве не является победой природы в такой борьбе смерть человека от хищных зверей — отдельный, более или менее безоружный человек легко доступен их нападению, — или от голода, жажды, жары, холода, от падающего сука или камня, от ранения, отравления или старческой слабости? Для отдельного человека остаться в пустыне означало рано или поздно верную гибель. Предания первобытных народов рисуют те опасности, которым подвергается отдельный человек, своевольно покидающий свою орду. Хотя эта участь в первую очередь грозила больным и слабым, страх перед ней не покидал полностью и самых сильных и служил могучей сдержкой «зоологического индивидуализма».

Это не было только неопределенное, смутное чувство страха. Опасность заключалась в совершенно реальной перспективе голодной смерти при отрыве от орды. Охота и собирание корней и плодов всегда были не надежны, давали непостоянные результаты, и конечно, для отдельного лица это сказывалось в гораздо большей мере, нежели для солидарной орды.

Не следует думать, что суровая природа непосредственно толкала первобытного человека к коммунизму. Это было бы ошибкой. Для достижения этого или вообще

какого-либо культурного прогресса природа должна пред-варительно мобилизовать силы человека в производственной области; другого пути нет. Прежде чем могло появиться коммунистическое распределение, должен был быть налицо материал для распределения. Борьба человека с природой—это его труд.

Мы оставляем здесь в стороне вопрос, почему австралийские негры живут в Новой Голландии с ее местами пустынным характером, бушмены Южной Африки—в пустыне Калахари, пигмеи Центральной Африки в чаще девственных лесов, веддахи в лесистых горах Цейлона, ботокуды в необъятных девственных лесах Бразилии, почему жители Огненной земли выбрали себе для жительства крайний южный конец Америки и т. д. Возможно, что все эти низшие охотники — к ним относятся также кубу на Суматре, мин-копи на Андаманских островах, аэта на Филиппинских островах и индейцы сери в Калифорнии — с незапамятных времен жили на своей территории, возможно, что эта территория, как и пустыня Сахара, когда-то была плодородной и богатой, возможно также, что эти племена вытеснены были в пустыню более сильными соседями. Так или иначе, они приспособились в своем образе жизни к окружающей природе и находятся по отношению к ней в состоянии равновесия, поскольку их не коснулось разлагающее и убийственное влияние цивилизации; это состояние равновесия кажется устойчивым, но в действительности оно, конечно, только относительно.

В древнейшие времена орда располагала гораздо большим простором для своих кочевков; но отношения между ордами носили более враждебный характер, чем ныне. В настоящее время, когда население возросло, отдельные группы, вынужденные жить на общей территории, должны также волей-неволей уживаться друг с другом, так как во многом зависят одна от другой.

Каковы были бы результаты, если бы эти народы попали в местности, более богатые дичью? Возможность эта, несомненно, не раз представлялась прежде при их переходах с места на место. Это облегчило бы им добывание пропитания, они возросли бы численно, но только на время, пока человек снова извел бы запасы дичи, а природа со своей стороны приспособилась бы к нашествию человека. Тогда производительность снова упала бы, требовалось бы больше затрат труда, одним словом, восстановилось бы прежнее состояние равновесия. Человек отдавал бы больше сил на

борьбу за существование, а согласно общему закону природы он в таком случае тратит меньше сил на свое размножение. В конце концов, численность орды должна была бы, таким образом, сократиться до своего прежнего уровня.

Б. Технический и культурный прогресс.

Итак, простой переход к незанятым еще территориям сам по себе может и не являться культурным прогрессом. Решающую роль играет состояние техники.

Концентрация орды в определенном районе тоже может послужить началом для лучшего использования имеющихся источников пропитания. Обмен с соседями охотничьим опытом, а при наступающем обмене продуктами также тенденция к снабжению других орд определенными продуктами могут повести к специализации методов охоты. В таком случае улучшение организации производства внутри орды, более строгое привлечение всех наличных рабочих сил, прогрессирующее разделение труда могут освободить некоторых индивидуумов для производства более целесообразных орудий. А технический прогресс прокладывает дорогу общему культурному прогрессу.

Лук и стрелы неизвестны еще австралийцам¹⁾, а тем паче тасманийцам, но известны уже веддахам, ботокудам, бушменам и др. Это новое орудие производства сберегает бесконечно много труда и значительно увеличивает производительность труда человека. Владелец лука и стрел не вынужден подкрадываться к дичи на такое близкое расстояние, как австралиец, действующий копьем и бумерангом. Эти последние лишь в редких случаях могут на большом расстоянии ранить животное насмерть. Но первобытный охотник в Тасмании не знал даже бумеранга (кривая дубинка, которая при своем полете описывает дугу вверх и при известных условиях возвращается обратно к бросившему ее). Такой бумеранг с пользой применяется при охоте на кенгуру и других четвероногих, а также при охоте на болотных птиц. Для удлинения руки при бросании копья служит особая метательная дощечка, так называемый вумера; это и другие улучшения известны были туземцам австралийского контин-

¹⁾ Они известны туземцам на северном берегу Австралии, но можно с уверенностью предположить, что это — заимствование у соседних островитян.

нента, но не известны были тасманийцам. Последним не было знакомо также искусство выделывать каменные топоры, известное туземцам континента. Они не укрепляли грубо обтесанные камни на рукоятках. Однако даже техника тасманийцев не являлась самой низшей ступенью. «Их охотничьему быту, — говорит Генрих Кунов, — в том виде, как его застали первые европейские поселенцы, должна была предшествовать еще более низкая ступень, когда люди не знали еще употребления грубо заостренной дубинки и обтесанных камней, и тасманийцы или их предки бродили по обширным территориям, вооруженные лишь суками или подобранными острыми камнями» (статья «Первообытный коммунизм» в *Neue Zeit* 18 августа 1922 г., стр. 490).

Уже на самых ранних стадиях развития человечества прогресс техники был революционизирующим моментом, двигателем прогресса. Он лишь работал вначале с бесконечной медлительностью. Нарушение каким-либо техническим изобретением социальное равновесие снова сменялось по прошествии некоторого времени состоянием устойчивости, на первый взгляд постоянной.

Техника оружия других первообытных охотников и рыболовов несколько выше, чем техника австралийцев. Бушмены в Южной Африке, веддахи в Цейлоне, аэта в Люзоне, ботокуды в Бразилии, минкопи на Андаманском архипелаге, она и яхан на Огненной Земле — все они знают уже лук и стрелы, даже различной формы, смотря по величине и роду дичи. Они также ловят животных в силки, западни, волчьи овы, сетки и т. п. Охота, а в особенности рыболовство, дают у них гораздо больший улов. Однако образ жизни и производство этих народов не разнятся принципиально от австралийских. Те австралийцы, которые живут на морском берегу, у озер и больших рек, тоже проявляют значительное искусство в технике своего рыболовства в сравнении с тасманийцами, оставшимися на доавстралийской стадии; в настоящее время те тасманийцы, которые живут на побережьях или вдоль рек, ограничиваются собиранием раковин и не потребляют рыбной пищи.

Бродячий образ жизни тасманийцев в общем сходен с бродячим образом жизни австралийцев кочевников, с той лишь разницей, что австралийские орды, найдя хорошее место, часто остаются на нем несколько дней и даже недель, в особенности в тех территориях, где рыболовство и собирание раковин дают легкую возможность пополнять результаты охоты. Впрочем, в период дождей, который длится

здесь несколько недель и заменяет нашу зиму, австралийские туземцы и без того вынуждены искать убежища в защищенных от дождя местах, как-то пещерах, под навесом скал и т. д.

Все перечисленные здесь бродячие племена принадлежат к категории так называемых низших охотников, в отличие от племен, знающих уже начала земледелия, как-то индейцев Северной Америки, которых относят к категории так называемых высших охотников. Из низших охотников остались менее всего затронуты чужими культурными влияниями туземцы австралийского континента. Их социальный строй лучше всего изучен и в своем закреплении традицией многообразии дает картину первобытной коммунистической культуры, существовавшей, повидимому, целые тысячелетия. Поэтому мы в нашем исследовании в особенности останавливаемся на австралийских условиях.

Производство и весь образ жизни низших охотников, их первобытный коммунизм и идеология обнаруживают так много общих черт, что эту стадию развития можно считать состоянием известного социального равновесия, базисом которого являлись производственные условия. В этом смысле мы остановим наше внимание прежде всего на орде этих кочевых охотников. Орду можно считать социальной единицей первобытного общества, ее клеточкой или ячейкой.

В. Орда как социальная единица.

Хотя орда является подразделением племени, она образует автономную группу и в противоположность «организациям родства» на этой стадии может быть определена следующим образом: группа людей, соединяющихся для удовлетворения своих потребностей, главным образом для поисков пищи, наряду с этим также для защиты от внешних нападений. Как мы увидим, величина орды зависит от условий производства. У низших народов охота может и должна носить только коллективный характер. В тесной связи с коллективным производством находится и коллективизм в области распределения. Эта особенность первоначальных социальных организаций вытекает из условий жизни на стадии дикости, из суровой борьбы за существование на стадии низших охотников. Индивидуальные поиски пищи, хозяйство индивидуальной семьи нигде не являются началом общества, первой стадией в эволюции общества.

По одним данным, орды тасманийцев редко составляли более 30—50 душ (Кунов, цит. соч., стр. 491), по другим — 15—60 (*L'année sociologique* IV, 1901, стр. 163). Орды австралийцев обыкновенно указываются в 50—100 душ. Разница эта объясняется более развитыми экономическими условиями австралийцев, в последнем счете — их более развитой техникой. Эта последняя определяет число и группировку рабочих сил, а также производительность труда. В свою очередь, от этих моментов зависит число потребителей, а следовательно величина орды.

В ордах австралийцев и вообще всех низших охотников, как мы еще увидим ниже, проводится строгое деление на три возрастных слоя или поколения: детей, взрослых и стариков. Фактически охотники, это — члены средней группы в возрасте от 18 до 40 лет; число их, смотря по величине орды, составляет примерно от 8 до 12 человек.

Кунов причисляет к взрослой группе $\frac{2}{5}$ всей орды, к детям тоже $\frac{2}{5}$, а к старикам — $\frac{1}{5}$. Я считаю этот подсчет в общем правильным. Принимая среднюю величину в 50 душ (орды австралийского племени курнаи насчитывают, по некоторым данным, только 30—50 душ), мы получаем для взрослой группы в среднем 10 мужчин, следовательно, 10 охотников, и 10 женщин (*Die Verwandtschaftsorganisationen der Australneger*. 1894. стр. 43).

Во время переходов группа охотников обычно отделена от женщин, детей и стариков. Охотники идут впереди. Иногда к ним присоединяются некоторые мужчины из группы молодых. В особых случаях соединяются охотники из нескольких соседних орд, хотя каждая из них живет на своей территории. О бушменах в Южной Африке сообщается, что они тщательно остерегаются преследовать раненое животное за границы своего охотничьего района; это правило соблюдают также и австралийцы и прочие низшие охотники.

Помимо отмеченного деления членов орды на охотников и других, необходимо подчеркнуть, что охотники данной орды далеко не всегда охотятся вместе. В поисках пищи орда расщепляется: охотники почти всегда делятся на большие или меньшие группы, смотря по условиям момента. Вся орда делится часто на две или три части, которые различными путями стремятся к той же цели; это сообщают уже о тасманийцах, это относится также ко всем бродячим обществам этого типа. По истечении трех, самое большее — четырех дней части тасманийских орд снова встречаются на

заранее определенном месте; но части австралийских орд часто целыми неделями отсутствуют, пока не возвратятся к своей орде в условленное время и на заранее определенное место. Разумеется, предпосылкой для такого временного деления орды является точное знание местности, другими словами, оседлость в пределах определенной территории.

На Филиппинских островах туземцы племени аета, а на Андаманском архипелаге туземцы племени минкопи отсутствуют из своей среды еще дольше, нежели австралийцы; их удерживает в определенных пунктах их территории близость моря и его обильных источников пропитания. Большая степень их оседлости сказывается в том, что части их орд, производители и непроизводители, дольше держатся в районе одной постоянной стоянки (при этом они передвигаются, каждая отдельно). Движение компактной группой уменьшает шансы нахождения пищи.

В местностях, где добывание пищи является относительно легким делом, такое деление орды, разумеется, может повести к большей самостоятельности отдельных групп. В вышеупомянутых постоянных стоянках туземцев Андаманского архипелага живут в нескольких хижинах редко больше 50 — 80 человек (это соответствует величине австралийской орды). Впрочем, одновременно сообщается, что такие становища состоят только от 20 до 50 душ или даже только из 10 (Е. Н. Man. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, *Journal of the Anthropol. Institute* 1883); по всему, что нам уже известно, эти последние приходится считать частью орды. К такому же заключению приводят нас данные о бушменах; эти последние в поисках пищи тоже дробятся на мелкие группы. О негритосах на Филиппинских островах тоже сообщается, что они живут группами в 20 — 50 человек¹⁾. Можно привести еще другие примеры в этом роде.

Как мы уже указывали, эти временные деления орды должны дать возможность более интенсивных поисков пищи. Они являются средством для увеличения производства, так как облегчают нахождение мест, изобилующих дичью и кормом. К этому присоединяется еще следующий момент. Каждый способ производства предполагает известное число рабочих рук, как минимум. С другой стороны,

¹⁾ А. Schadenberg, Ueber die Negritos der Philippinen, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1880 Bd. 12, S. 137.

за пределы известного максимума нельзя увеличивать число рабочих для данного производственного процесса; они окажутся излишними. Факт почти повсеместного дробления орды в производственном процессе позволяет предположить, что нормальная величина производственной группы меньше, нежели десять взрослых мужчин-охотников. При всех исключениях, вытекающих из разнообразия производственных методов, мы можем на основании вышесказанного установить следующее основное правило: если не считать охот-облава, обыкновенно охотятся совместно от 2 до 5 охотников, другими словами, — от половины до одной пятой всех взрослых мужчин орды. К крупной дичи австралийские охотники обыкновенно подкрадываются и окружают ее полукругом, для этого требуется известный минимум охотников. Однако, в обычных случаях мы можем считать максимум пять охотников. Часто на охоте участвуют только два взрослых охотника помимо подсобных лиц. Повидимому, превосходство более развитой австралийской техники перед тасманийской сказывается также в том, что охотничий коллектив у тасманийцев более многочисленен, нежели у австралийцев. Приводим слова Кунова о тасманийцах: «Так как их копыя и дубинки можно было метать недалеко, обычно только на 50 метров, а на таком расстоянии лишь редко можно было ранить насмерть крупное животное, охота обыкновенно заключалась здесь в подкрадывании к дичи и в окружении ее; поэтому почти никогда тасманиец не охотился в одиночку, а всегда в обществе трех, четырех, пяти других охотников»¹⁾.

Так или иначе, в производстве должны существовать определенные отношения и группировки, вытекающие из данного способа производства. Точно так же не может быть случайным численное соотношение между производительными и непроизводительными элементами в орде. В тесном смысле производителями являются только фактические охотники-мужчины, добывающие мясо, а также женщины, на обязанности которых лежит собирание плодов, корней и т. п.; в более широком смысле к производителям следует причислить молодых и пожилых мужчин, принимающих случайное участие в охоте, а также детей и стариков, которые во время переходов собирают вместе с женщинами растительную пищу. К непроизводительным элементам мы причисляем только детей до трех лет и ста-

¹⁾ Cunow, „Urkommunismus“, Neue Zeit, 40, Jahrgang, № 21, S. 492.

риков, утративших трудоспособность. Однако мы увидим, что старики могут исполнять различные полезные социальные функции, при чем становятся даже руководителями производства и пользуются значительным авторитетом. Это вполне понятно, так как старики по опыту лучше всего знают все охотничьи территории и все способы и приемы охоты.

Поэтому при переходах с места на место они указывают направление, решают относительно разбивки на отдельные группы и относительно места позднейшей встречи. Впрочем, этим еще не исчерпаны все руководящие функции их. Одна из главных задач молодого поколения — снабжать стариков пищей. Если в обществе низших охотников с его суровыми условиями существования мы, с одной стороны, встречаем естественный отбор самых жизнеспособных элементов, то, с другой стороны, мы имеем здесь относительно высоко развитую коммунистическую систему социального призерия.

Г. Разделение труда между полами.

Австралиец никак не может обойтись на охоте без помощи женщины; женщина несет на себе жалкую утварь австралийца и его орудия. Примитивность оружия дикаря заставляет его довести до возможнейшего совершенства искусство подкрадывания к дичи, делает также необходимым коллективный труд; при отсутствии дальнобойного оружия охота в одиночку имеет мало шансов на успех. Нередко австралийцу приходится, как и бушмену в Южной Африке, просто-на-просто преследовать бегом дичь, чтобы таким образом утомить ее.

Охотники прибегают для сообщения между собой к языку жестов. Таким путем они избегают шума, который может вспугнуть дичь. Воткнутое отвесно в землю копьё с пучком перьев означает прячущуюся неподалеку дичь, указательный палец означает кенгуру, три вытянутые вперед пальца и опущенный средний палец означают эму (австралийский страус), вытянутый большой палец означает опосума (животное из породы грызунов, живущее на деревьях; мясную пищу доставляет австралийцам главным образом это животное). У разных племен эти жесты могут, впрочем, иметь различное значение.

Чтобы подкрасться к такому животному, как кенгуру, охотник должен прибегать к величайшей осторожности и

очень часто также к хитрости, так как кенгуру весьма пугливы и имеют очень острый слух и зрение. В особенности трудно подкрасться к стаду, которое уже не раз подвергалось преследованию. Днем кенгуру держатся преимущественно в защищенных местах, в лесной чаще; застигнутые в открытом кустарнике, они спасаются прыжками в 10 метров и больше. Охотник прибегает к следующей хитрости: он маскирует себя ветвями или привязывает к своей голове пучок травы; когда животное насторожится, он останавливается, как вкопанный, так что на первый взгляд его можно принять за куст камыша или тростника. Кенгуру продолжает спокойно пастись; дикарь тихонько приближается к нему, держит наготове копьё или бумеранг и издает легонький свист — тогда животное поднимает голову, и в этот момент его поражает смертельный удар.

Ни с чем несравнима терпеливость австралийского охотника. Он мечет копьё только тогда, когда уверен, что попадет в цель. Нередко он преследует животное в продолжение двух-трех дней, пока оно, изнеможенное, легко попадает ему в руки. Или же он прячется в засаду у водопоя. Видя, что бегство ему отрезано, кенгуру становится спиной к дереву и разрывает своими острыми когтями брюхо нападающей собаки.

Найдя след дичи, дикарь неутомимо следует за ним через кустарник в лесную чащу, по пескам, степям и голым скалам. Европейцам часто никак не распознать такого следа, даже если буквально ткнуть в него носом. Но для глаз дикарей, которые с раннего детства до поздней старости все время тренируются в этом деле, достаточно малейших признаков, камешка, перевероченного своей более влажной и поэтому более темной поверхностью вверх, или нескольких стоптанных стеблей травы, чтобы различить след.

Нередко охотник, один в сопровождении только своих собак рыщет по австралийскому низкорослому лесу от одного конца до другого, в особенности если он напал на след особой породы ежа. Часто охотятся также вдвоем или втроем.

Австралийцы отправляются на охоту поутру, всегда через несколько часов после восхода солнца, когда оно уже высоко стоит на небе, осушило своими лучами ночную росу и согрело воздух.

Сначала они точат свои копыта и сопровождают эту работу монотонным пением. Самые энергичные из охотников

начинают торопить. Тогда раздается клич: ку-и! Этот клич известен по всей Австралии. Он собирает австралийцев и в лесу. Один за другим охотники пробираются через кустарники. Впереди идут взрослые охотники-мужчины, у них в руках только их оружие; за ними следуют женщины, согбенные под своей ношей.

В мешке из шкуры, который несет на спине австралийская женщина, содержится не мало: плоский камень для разбивания съедобных кореньев, куски кремня для ножей и наконечников копий, камни для топоров, куски смолы для починки оружия и изготовления нового оружия, нитки из сухожилий кенгуру и иголки из костей кенгуру, волоса опоссума для пояса, куски кожи кенгуру для полирования копий, острые раковины, служащие ножами и клинками для топоров, желтая и красная глина для окраски тела, кусок коры для изготовления лыка, канатов, поясов, затем разные украшения, трут для разжигания огня, немного жира и камень, который знахарь вынул из больного как виновника болезни и который почитается как реликвия; наконец, в этот же мешок помещают собираемые по дороге плоды и коренья. Под мешком женщина несет еще запас непрепарированных кож, а в руке палку в 5—6 футов длины или головешку; нередко она нагружена также копьями мужчины. Палка служит ей для откапывания съедобных кореньев. К этой ноше присоединяется еще одежда мужчин, которые во время переходов предпочитают оставаться нагишом, и кроме того грудной ребенок — первые свои путешествия он совершает на спине матери.

Обычно за день проходят не больше 15 километров; для передвижения выбирают свежее утро, таким образом избегают жары. Гусеницы, улитки, ягоды, сочные листья служат завтраком; женщины собирают утреннюю росу с травы в деревянную посудину и подслащивают питье, мешая его пучками медовых цветов «банксин». Точное знание местности помогает дикарю находить места, где дольше всего сохраняется холодная вода в ложбине, где трава выше всего и легче собрать росу. В случае крайней нужды во влаге в безводных равнинах мужчины и женщины выкапывают корни каучуковых деревьев, снимают с них кору, надрезывают их и выдавливают из них в свою посудину сок.

На пути дикарь зорко оглядывает всю округу, высматривает каждый след, прислушивается к каждому звуку. В густой степной траве его соколиный глаз открывает невидимый для нас след кенгуру. Дикарь не выпускает этого

следа и подходит к животному; вот оно, в двухстах шагах от него, безмятежно пасется; комичная фигура сумчатого животного производит впечатление темного пятна в высокой траве. Охотник останавливается, точно вкопанный; женщины и дети тоже стоят неподвижно и беззвучно или падают наземь (если речь идет о других животных, более высоких чем кенгуру, и поэтому могущих оглядеть округу на большее пространство). Если есть какое-нибудь прикрытие, дикий не нагибаясь подкрадывается к животному со стороны противоположной ветру, использует для прикрытия каждый куст, каждую неровность почвы; каждый мускул его напряжен, все чувства его напряжены до крайней степени. Ни разу не захрустит под ногой его сухая ветка, ни разу не зашуршит задетый им куст, так тщательно рассчитано каждое его движение. Если прикрытия нет, дикий, словно змея, медленно ползет по земле к животному, пока не приблизится к нему на такое расстояние, что может бросить в него копье; это копье поражает животное так же верно, как пуля первоклассного стрелка.

Вначале женщины и дети еще следуют за охотниками на небольшом отдалении; но потом их посылают в лагерь, большей частью прямым путем и под прикрытием стариков, чтобы приготовить там все для приема охотников. Это в особенности необходимо при больших переходах, когда часто приходится делать больше 30 километров в день и не возвращаться на прежнюю стоянку. Если же переходы делаются в районе особенно хорошей стоянки, то положение, вероятно, таково, как его описывает К. Лумгольц: «За все время охоты для женщин является величайшим удовольствием наблюдать за мужчинами. В то же время они усердно заняты вырыванием корней акаций, так как на них живет гусеница, которую туземцы считают большим лакомством; женщины пекут ее в тлеющей золе и немедленно поедают, но часть этого лакомства обязательно оставляется для мужчин, иначе они придут в бешенство»¹⁾).

Стоянка устраивается большей частью вблизи воды. Здесь женщинам легче всего удастся находить всякого рода мелких животных, съедобные корни и пр. Туземцы особенно хорошо чувствуют себя у ручьев, рек, озер. Здесь есть вода, здесь можно найти черепах, лягушек, рыбу, ящериц, крыс, мышей, змей, мошек, жучков, улиток, раковины,

¹⁾ C. Lumholz. Unter Menschenfressern 1892. S. 121.

червей, муравьиные яйца, термитов, грибы, корни, сочные листья, ягоды, стручковые плоды, сок акаций, манну, дикий ароматический мед и цветочный нектар.

При переходах от одной стоянки к другой женщины обыкновенно следуют за охотниками на известном расстоянии компактной массой вместе с детьми и стариками. Во время этих переходов, а также при однодневном или двухдневном пребывании на одном месте женщины стараются наполнить свой мешок луковичами и древесными плодами, почками, семенами, ягодами, кореньями, а также птичьими яйцами, раковинами и всякого рода мелкими животными. На соби́рание их уходит большая часть их времени; в иных местностях эти продукты являются весьма существенным дополнением к улову охотников.

Положение женщины представляет в общем одинаковую картину у всех низших охотников. Вот что рассказывает Эренрейх о женщинах ботокудов. Положение их весьма тяжело; на их обязанности лежат все работы, не касающиеся непосредственно войны и охоты. Впрочем, в отношении последней имеются известные отклонения. Так, например, о женщинах в Тасмании сообщают, что они даже лазают на деревья для ловли опоссума. Они ищут также раковины на морском берегу, ныряют в море в поисках устриц, раков, омаров. У жителей Огненной Земли рыбной ловлей, в отличие от тасманийцев, занимаются даже исключительно женщины, тогда как мужчины охотятся за тюленями, котиком и всякого рода птиц. Впрочем, главной пищей у них, точно так же как у тасманийцев, являются моллюски и в особенности раковины. Итак, в Австралии разделение труда более развито, нежели у тасманийцев, и поэтому круг задач женщины здесь несколько сужен, зато австралийская женщина выполняет еще больше грубых работ по хозяйству и как носильщица. На Андаманских островах женщина занята работами по хозяйству еще в большей степени, чем у австралийцев.

Итак, женщина вносит не малую лепту в кухню австралийца. А в прежние времена, надо полагать, соби́рание плодов и т. п. имело даже большее значение, чем охота на крупного зверя, и практиковалось также мужчинами в гораздо большей мере, чем на нынешней стадии развития низших охотников. Да и в настоящее время нередко получается впечатление, что соби́рание пищи женщиной служит основой существования охотников-номадов: растительная пища — если не считать периода, лишенного растительности — до-

бывается легче и регулярнее и поэтому в большей мере является повседневной пищей туземца, зато она не считается таким лакомством, как крупная дичь. Охота на крупного зверя стала делом мужчин, так как они не связаны заботой о ребенке и могут вести более свободный образ жизни. Но на растительную пищу нельзя рассчитывать в течение всего года, поэтому женщины вынуждены были следовать за добывающими мясо мужчинами. Положение женщины у бродячих охотников-номадов тяжело и не завидно. После всего сказанного ясно, что то первобытное господство женщин, о котором говорит Энгельс¹⁾, становится возможным лишь тогда, когда женщина положила первое начало земледелию и таким образом подготавливается переход к большей степени оседлости, к стадии высших охотников.

Эскимос, доставив свой улов на берег, предоставляет всю дальнейшую работу женщине, а сам уходит во свояси; точно так же поступают австралийские туземцы. Женщина устраивает примитивную хижину из коры или же плетет из ветвей навес против ветра, она собирает дрова, носит воду и т. д. — мужчина лишь в самом крайнем случае согласился бы на эти работы. На несколько более высокой стадии туземцев Андаманских островов мужчина отчасти разделяет работу женщины по уходу за детьми, поддержанию огня, собиранию материала для выделки разных орудий (выделка их — обязанность женщин), торгует, но он никогда не согласился тащить дрова или воду для дома. Это столь важное повседневное дело считается обязанностью женщины и недостойным мужчины. Впрочем, и у жителей Андаманских островов добывание известных сортов пищи и варка ее лежит на обязанности женщины. На стадии низших охотников всю грубую повседневную работу несет женщина. У жителей Андаманских островов, знающих уже гончарное искусство, этим занимаются как женщины, так и мужчины, однако характерно, что лучшие горшки обыкновенно выделываются мужчинами. При длительных остановках австралийцы строят более прочные хижины, в таком случае это является делом мужчины; мужчина роет также ямы, в которых жарят крупного зверя. Обыкновенно мясо убитых сумчатых животных печется в горячей золе, это является делом женщины. Последние мочат в воде ядовитые плоды, они же пекут неболь-

¹⁾ Der Ursprung der Familie, des Staates und des Privateigentums, 1910 S. 32 ff.

шие лепешки из растертых зерен с примесью воды. Встречаются, впрочем, исключения из правила, что пищу готовят женщины. Когда женщины племени минкопи (жители Андаманских островов) слишком заняты ноской дров и воды, например, в дни празднеств или после особенно удачной охоты, один из мужчин берет на себя варку пищи; когда последняя готова наполовину, он раздает ее присутствующим, которые доваривают ее на своем собственном огне.

II. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ.

А. Коммунистическое распределение пищи.

Пищевые продукты в общем являются собственностью всех членов орды. Это правило распространяется на все племена низших охотников. Его, например, подтверждает Пассарж относительно бушменов (S. Passarge. *Die Buschmänner der Kalahari*. 1907. S. 54/55). По приходе на становище опорожняют мешки с дневной добычей: кореньями, луковичками, плодами, гусеницами, лягушками, черепахами, саранчой, змеями и т. п. Впрочем, для мужчины собирание их является совершенно побочным делом, он приносит их, только если случайно попадет на них; задача его прежде всего — охота. Улов охотников, точно так же как выше перечисленные продукты, тоже поедается сообща (и делится предварительно на равные части. — Г. Э.) О бушменах-балала сообщается, что мужчина и женщина (семья — Г. Э.) варят свою пищу отдельно, но когда она готова, вся община собирается и съедает ее дочиства, обходит хижину за хижинкой пока во всем селении все съедено.

Свою пищу они всегда охотно делят с голодными, говорит Фезермен о бушменах (A. Fatherman, *Sozial History of the Races of Mankind*. 1885, p. 529), а М. Тулие утверждает, что в их небольших группах всегда господствует принцип полнейшего равенства (M. Thulie, *Instructions anthropologiques aux voyageurs sur les Bochimans*. 1881).

У ботокудов господствует строжайший коммунизм в области питания. Добыча распределяется между всеми членами орды; точно так же поступают они с делаемыми им подарками, хотя бы каждому пришлось в таком случае удовольствоваться самым малым.

Сообщения об Австралии говорят в том же духе.

У племени вирадьюри в Австралии пища делится поровну между всеми. Охотники племени карамунди в Австралии делят между собой свою добычу; охотник, имевший больше удачи, отдает часть своей добычи менее удачным.

Все эти суммарные сообщения во всяком случае показывают, что факт коммунистического распределения у низших охотников бросается в глаза даже поверхностному наблюдателю.

У племени йеркламининг пища делится поровну между всеми присутствующими. Например, когда охотник убил зверя wallaby, каждый из прочих 10—12 охотников получает в свою пользу часть дичи, и никто не тронет убитое животное или часть его, пока не получит свою часть от охотника, убившего зверя. Если этот охотник случайно отсутствует в то время, когда жарится мясо, никто не дотрагивается до последнего, пока не вернется охотник и не распределит его. Женщины получают такую же часть, как мужчина, а детей заботливо кормят родители (A. W. Howitt. *The Native Tribes of South-East Australia*. 1904).

Описанные здесь приемы распределения в племени йеркламининг подчеркивают право охотника на убитого им зверя, хотя это право и является только правом распределять мясо между другими. Мясо распределяется только между частью орды, между 10—12 лицами, включая женщин и детей. Группы этой величины встречаются нередко; мы имеем здесь перед собой типичный случай, когда на охоту отправляются два охотника в сопровождении одного старика и иногда также одного неженатого молодого туземца. являющегося как бы адъютантом старика—кроме того, с ними идет свита их женщин и детей. Добычу не всегда транспортируют немедленно на главную стоянку, куда в конце концов собираются и прочие группы; она распределяется не на главной стоянке, так как расстояние от нее слишком велико, а жарится тут же на месте. В таком случае в лагерь приносят только остатки. Если речь идет о регулярной трапезе, при которой присутствует один из стариков, последний пользуется своим правом распределять пищу по закону коммунистического равенства.

Распределение происходит обыкновенно в два приема. Сначала между самими охотниками, близ места улова, при чем распределяет охотник, убивший зверя. Все охотники принимают участие в дальнейшем транспорте убитого зверя. Иногда охотники лишь съедают, например, жареные потроха;

точно так же эскимос, убив тюленя, преподносит присутствующим по куску сала; цейлонские веддахи, убив оленя, тоже отделяют для товарищей по охоте по куску от передней ноги.

Это первое распределение между охотниками происходит по степени их участия в охоте и, можно сказать, по их квалификации или удаче в этом деле. Поэтому оно происходит не поровну. Кто особенно способствовал удаче охоты, тот получает большой вес в глазах других.

Второе распределение, на стоянке, происходит по числу едоков, и так как на сей раз распределяется не улов одной группы, а добытое и собранное разными группами и лицами, то распределение может носить здесь более или менее равномерный характер для всех членов орды. Ниже мы увидим, что здесь все же имеются различия по степени нужды.

Хауитт в своем описании племени чепара дает другой пример, аналогичный обычаям племени йеркламининг. В племени чепара от всех здоровых мужчин ожидается, что они будут заботиться о добывании пищи. Если кто-нибудь по лени остается на становище, другие издеваются над ним и бранят его. Ранним утром мужчины, женщины и дети отправляются на поиски пищи. После охоты мужчины и женщины несут добычу к ближайшему рву, разводят костер и жарят на нем мясо убитого зверя. Старики делят пищу между всеми равномерно, и мужчины, женщины и дети едят все вместе в мире и согласии. После трапезы женщины несут остатки дичи на становище, а мужчины охотятся по дороге. В этом племени мужчина не заботится о родителях жены, за исключением тех случаев, когда тесть болен или теща овдовела.

Распространенная повсеместно обязанность охотника кормить родителей жены существует, следовательно, и здесь; она лишь вступает в силу только в исключительных случаях. В нашем примере старики делят пищу поровну. Обычно старики находятся на главном становище; надо думать, что здесь они всегда исполняют эту функцию, во всяком случае они наблюдают за тем, чтобы распределение происходило по определенным правилам.

Если австралийская орда имеет главаря или вождя, то он является главным представителем коммунистического закона и распорядка. Ему принадлежит верховное наблюдение над распределением пищи, часто он сам распределяет ее. Так бывает в особенности тогда, когда охота устраивается

совместно несколькими ордами. На Филиппинских островах у негритосов, живущих деревнями, мы наблюдаем еще нечто подобное.

У негритосов в Замбалес после каждой успешной охоты происходит распределение добычи. Если все охотники принадлежат к одной и той же деревне, добыча предварительно приносится в эту деревню; если несколько деревень охотились совместно, добыча распределяется тут же, на месте. Животное кладут на тростник или циновки и сдирают с него кожу. Затем вождь или самое уважаемое лицо среди присутствующих берет часть потрохов или кусок сердца, разрезает его на совсем мелкие части и бросают их по всем направлениям; при этом они произносят нараспев несколько монотонных слов, примерно следующее: «Духи, мы благодарим вас за успешную охоту; получите вашу долю добычи». Это делают для того, чтобы накормить и успокоить духов. Этой церемонии никогда не забывают. Затем животное разрезают на части и распределяют. Голову и грудь получает тот, кто первый ранил зверя, а если он ранил его смертельно, он получает также спину—последняя достается охотнику, нанесшему смертельный удар. Одна задняя четверть отдается тому, чья собака первая вспугнула дичь, остальное распределяется по возможности поровну между прочими охотниками (W. A. Reed. *Negritos of Zambales*. 1904).

Вождь находится с духами еще в большей близости, чем остальные члены орды; поэтому в случае разногласий при дележе он лучше в состоянии разрешить их, чем кто-либо другой. Духи посылают человеку удачу на охоте, и ничем нельзя их так прогневить, как нарушением правил коммунизма.

Чтобы по возможности предупредить всякие споры при дележе, заранее точно установлено, как делить то и другое животное. Впрочем, при этом возможны известные различия, смотря по тому, где происходит дележ и кто при нем присутствует. Обыкновенно родители жены и мужа имеют преимущество перед другими, в особенности родители жены; однако, если при дележе присутствуют также другие члены группы, то руководятся другими правилами. Неудивительно, что эти правила распределения приходится заучивать, часто они формулированы в виде присказок (Ratzel, I, 333); при дележе животного одного вида присутствует один старик, при дележе животного другого вида — другой старик. Все правила распределения составляют целую науку, отдельный человек не удержал бы их в памяти, поэтому это возложено на

группу стариков. Это особенно ярко сказывается на обычаях тотемизма.

После всего сказанного читатель поймет, что в основе излагаемых нами ниже правил распределения у некоторых австралийских племен лежит вполне реальный закон; до сих пор мы ознакомились с ним лишь в общем виде, но в дальнейшем изложении, на ряде деталей этот закон предстанет перед читателем во всем своем объеме и реальности.

Приведем для примера правила распределения у племени нарранг-га. Когда охотник убил кенгуру, он отдает товарищу, стоявшему от него направо, голову, хвост, нижнюю часть задней ноги, немного жира и кусок печени. Второй товарищ, стоявший направо, получает нижнюю часть спины и левое плечо. Охотник, стоявший влево, получает правое плечо, кусок правого бока и верхнюю часть левого бедра. Мать охотника получает ребра, его брат участвует в доле своего отца, сестры получают бока (Howitt, стр. 762).

Повидимому, здесь перед нами случай, когда в охоте участвовало четыре охотника, а отец охотника, убившего животное, распределял добычу.

Возьмем другой пример, правила распределения у племени нгариго. Здесь тоже отец охотника получает самые большие и лучшие куски; он распределяет добычу. Охотник, убивший кенгуру, получает окорок, отец его получает спину, ребра, плечи и голову, мать получает правое бедро, младший брат — левую переднюю ногу; старшая сестра получает кусок со спины, младшая — правую ногу. Отец, в свою очередь, отдает хвост и часть спины своим родителям, мать отдает своим родителям часть бедра (Howitt, 759).

А вот как в том же племени делится убитый медведь (коала). Самому охотнику достаются левые ребра, отец его получает правую заднюю ногу, мать — левую, старший брат — правую переднюю ногу, младший — левую. Старшая сестра получает спину, младшая — печень. Брат отца получает правые ребра, дядя по матери — бок, а голова поступает в лагерь молодых мужчин (там же).

Не всегда легко для нас установить, в каком порядке и с какими правами и привилегиями те или иные лица участвуют в различных дележах. Часто вообще выявляется не вся картина. Общее правило, что каждый раз старшие имеют преимущество перед младшими, по крайней мере, в том смысле, что они первые получают свою часть и снабжают своих родичей. Особенно ясно говорят это сообщения

о племени индейцев-сери, живущих на одном острове в Калифорнийском заливе и на небольшом участке материка вдоль залива. Дележ происходит по старшинству. На первом плане вождь, затем идут остальные воины в порядке, повидимому, определяемом возмужалостью, потом — мать клана и ее дочери в зависимости от положения мужа и числа живых потомков, наконец — дети в порядке их силы или возраста.

Каждый член семьи или клана имеет право на необходимые ему пищу и одежду; все другие обязаны следить за тем, чтобы эти его потребности были удовлетворены. При равенстве прочих условий, забота эта в первую очередь лежит на ближайшем соседе, главным же регулирующим моментом являются ранг и ответственность в группе (обычно это — эквиваленты возраста). Старшее лицо при трапезе заботится о том, чтобы осталось достаточно для тех, кто ниже его; таким образом, пекутся также о беспризорных детях.

В австралийском племени вурунайерри охотник, убивший кенгуру, обязан разделить его согласно правилам племени. Но если кто добыл лишь столько дичи или прочей пищи, сколько необходимо для него самого с женой и детьми, он не обязан делиться с другими. Если отец его не имеет пищи, он отдает ему свою, а сам ищет другую. Точно так же, если тесть его не имеет пищи и не имеет также сына, заботящегося о нем, наш охотник отдает ему свою пищу и ищет себе другую. И обратно, если он сам не имеет пищи, а у тестя она имеется, последний посылает ему ее через свою дочь. Старики говорят, что молодые должны делить свою пищу с другими и что «бунжилъ» доволен, если люди заботятся о своих стариках и детях (Howitt, 766). Слово «бунжилъ» означает: старый человек. Это великий дух орды, старейший из ее духов и поэтому, естественно, также самый умный; его авторитет неоспорим. Его дело наблюдать за снабжением нуждающихся. Его представителями на земле считаются старики и в первую голову вождь.

Молодые люди, находящиеся еще на воспитании у стариков, обязаны соблюдать запреты пищи, согласно которым известные продукты полностью, а из других продуктов — лучшие куски, должны отдаваться старикам. На обязанности каждого охотника лежит также снабжать пищей определенных стариков; эта обязанность исполняется с готовностью (Spenser and Gillen, *The Northern Tribes of Central-Australia* p. 32). Распределение производится по возможности лицами,

знакомыми с коммунистическими правилами. Конечно, для того, чтобы отдавать свою пищу другим, требуется известная дисциплина, являющаяся делом воспитания. О племенах Центральной Австралии сообщается, что молодые люди могут освободиться от упомянутых запретов пищи, только отдавая часть пищи определенным старикам, находящимся в особом отношении к данному роду пищи; в результате тот или другой старик постоянно получает приношения из того или другого рода пищи (там же, стр. 613).

Вождь тоже принимает участие в поисках пищи. Вождь должен быть из самых сильных, самых энергичных и умнейших стариков, но вместе с тем также самых щедрых. Он, можно сказать, стоит в центре распределения пищи. Если вождь присутствует при трапезе, он, несомненно, получает первую и самую большую и лучшую часть. Так, например, о жителях Андаманских островов рассказывается, что вождь получает львиную долю при дележе, после него наделяются мужчины, затем женщины и дети. Этот рассказ можно считать типичным для всех народов на этой стадии культуры.

Итак, прежде всего выделяется часть для вождя или другого старика, руководящего распределением. В случае надобности это лицо общественного доверия наделяет из своей части больных, немощных, нуждающихся (без различия возраста) и улаживает возникающие при дележе несправедливости и несогласия. Благодаря тому, что сначала выделяется особо одна большая часть, а потом уже остальное делится по возможности на равные части по числу кандидатов, дележ происходит легче, вернее и правильнее; на всякий случай про запас имеется своя часть, а именно в руках щедрого, заслужившего доверие человека.

Точно так же как для юношей и девушек, для взрослых охотников и их жен тоже существуют постоянные запреты известных родов пищи, старикам же разрешается есть все или почти все. Эти запреты тоже имеют целью, чтобы всегда имелось достаточно всякого рода пищи для распределения на коммунистических началах.

Кроме того, во многих случаях старики являются также хранителями пищи до ближайшего утра; на следующий день они часть добычи отдают охотникам (Howitt, 756).

У жителей Андаманских островов имеется даже следующий обычай: каждая семья оставляет запас пищи для друзей, могущих явиться на становище. Все остающиеся дома мужчины и женщины обязаны смотреть за больными, детьми и всеми нуждающимися в уходе, обязаны поддержи-

вать огонь в различных хижинах и, в случае необходимости, защищать собственность отсутствующих; каждый, за исключением физически неспособных, должен работать на себя или на общину. Так как дети, слабосильные, старики, инвалиды являются объектами общественного призрения, им живется даже лучше, чем прочим членам общины.

Б. Генрих Кунов и первобытный коммунизм.

В предыдущем изложении уже сделана попытка набросать в общих чертах картину первобытного коммунистического хозяйства. В дальнейшем мы подробнее останавливаемся на этой теме. Но предварительно необходимо установить общую точку зрения и дать оценку принципиальным возражениям Кунова, Сомло и др. против применения понятия и термина «первобытный коммунизм» к хозяйству кочевников-охотников.

Почему, под давлением каких условий должен был на стадии низших охотников одержать победу первобытный коммунизм? Несомненно, он не восторжествовал сразу, а проложил себе дорогу в борьбе; только таким путем он стал цементом, связывающим первобытное общество.

Первоначально слабые охотники, а также несовершеннолетние и немощные члены орды следовали за более сильными и искусными охотниками. Это были не всегда желанные попутчики, лишние рты. Такие условия мы отчасти находим еще у диких племен, находящихся на стадии австралийцев.

Остановимся на доавстралийской стадии, на которой находились вымершие теперь первоначальные обитатели Тасмании. По имеющимся описаниям, мы можем заключить, с какими трудностями приходилось бороться первобытному коммунизму; мы можем заключить это по тогдашнему «образу распределения». Впрочем, есть основания судить о характере тасманийских дикарей не столь сурово, как это делает Кунов, смотрящий на них отчасти через культурные очки.

«Когда, — говорит Кунов, — мужчины, вышедшие на охоту, возвращались на становище с более или менее обильным уловом, другие, не поймавшие ничего, требовали себе части этого улова; если сила была на их стороне, они нередко пытались присвоить себе эту часть силой. В результате происходила драка. Поэтому счастливые охотники часто заранее отказывались от части своей добычи; но эта часть не

распределялась поровну между всеми членами орды. Обыкновенно ближайшие мужские родичи и друзья этих охотников получали от них большие и лучшие куски. Женщинам не доставалось ничего. Мужья их могли, если хотели, дать им кусок из своей части, но для этого не существовало никакого обязательства. Даже собственная жена не имела никакого права на улов своего мужа. Большей частью муж наедался доотвала, не думая о жене и детях, и оставлял для них что-либо только тогда, когда сам уж не в силах более есть (Neue Zeit, 40 Jarg, 2 Bd., S. 523).

В этой статье, озаглавленной: «Первобытный коммунизм», Генрих Кун о в пытается доказать, что при ближайшем рассмотрении условия собственности у тасманийцев являют совсем иную картину, «чем обычные описания первобытного естественного состояния, даваемые коммунистическими утопистами старого и нынешнего времени». К у н о в полагает, что только район орды был общей собственностью всех членов орды, все могли пользоваться ею, т. е. извлекать для себя пищу; а именно каждому, — полагает К у н о в, — принадлежало то, что он сам добыл на этой территории. Однако, этому противоречит следующее замечание самого К у н о в а: «Собранные женщиной плоды, — говорит он, — насекомые, раковины и пр. принадлежали не ей одной, но также мужчине, и часто он присваивал себе лучшую часть, если ему мало было добытого им на охоте».

Итак, К у н о в признает, что собранное на территории орды женщиной не принадлежало безоговорочно ей. Впрочем, не следует думать, что женщины у тасманийцев зависели при распределении продуктов исключительно от милости мужчин, как это может показаться по вышеприведенной цитате. Сам К у н о в признает, что в большинстве орд уже выработались определенные правила распределения. Он пишет: «Тот, кто первый увидел дичь и обратил на нее внимание товарищей, получал обыкновенно самый лучший кусок; за ним следовал охотник, убивший зверя копьем или дубиной». Так как в таких случаях на охоте участвовало несколько человек, то добыча делилась между ними, но не поровну; на этом последнем К у н о в основывает свои возражения: «кто принимал наибольшее участие в поимке зверя, тот имел также право на наибольшую и лучшую часть добычи».

«Если охотник один, собственными усилиями убивал wallaby, животное принадлежало только ему одному». Желает ли К у н о в сказать этим, что если wallaby или кен-

гуру были убиты охотником без помощи других и «принадлежали» поэтому только ему, то он также один поедает их? Надеемся, К у н о в не желал сказать это. Это было бы абсурдом.

Убитая на охоте дичь и собранные продукты, — повторяет К у н о в, — не были «достянием всей орды». Кунов предполагает, что при коммунизме каждая добыча должна не только делиться вообще, но делиться поровну между всеми членами орды. Допустим, что дележ поровну был бы еще возможен при дележе крупной дичи, хотя, безусловно, равное распределение каждого сумчатого животного между 30 — 50 людьми — весьма замысловатое дело и к тому же педантизм. Ну, а как быть с дележом каждой ящерицы и каждого насекомого? Неужели разрезать их на столько частей, сколько всего членов в орде? К у н о в как будто требует этого. Он даже идет дальше.

«Те немногие орудия и оружие, которые оставались по умершем, — несколько метательных дротиков, копий и дубинок, — отчасти сопровождали его в могилу, отчасти же их без чьих-либо возражений конфискуют его взрослые сыновья или братья. В самом деле, на кой прок были они орде? Как могла она равномерно поделить между своими членами наследство, состоящее из, скажем, трех копий, двух дубинок, пяти дротиков? Ведь нельзя было разбивать на куски эти вещи! Личная собственность была еще слишком скудной, чтобы делить ее между всеми». А так как это последнее невозможно, так как невозможен равномерный дележ между всеми членами орды, то К у н о в заключает, что здесь не может быть речи о коммунизме. Предостережение для всех нынешних коммунистов: как поделить фабрику, верфь или рудник? Коммунизм разобьет все на мелкие части, — возражает К у н о в.

К у н о в у не может не быть известным, что коммунизм стремится к обобществлению средств производства, а не к разделу их, коммунизм стремится к возможно более равномерному распределению продуктов, но последнее не означает, что от каждого хлеба все члены общества получают по краюхе. Тасманийцы — настоящие коммунисты, хотя они вовсе не ломают на части копыя и дубинки. Они кладут в могилу умершего немногие оставшиеся после него орудия и оружие именно для того, чтобы предупредить накопление их у одного индивидуума, у «наследника»; следовательно, они поступают так из коммунистических соображений. А если взрослые сыновья или братья конфискуют эти вещи,



то конечно только для того, чтобы отдать их дальним родственникам и друзьям. Итак, если вообще делится наследство, то оно делится по существующим коммунистическим правилам, которые, впрочем, вовсе не исключают частной собственности — до известного предела. Е. Ман говорит о жителях Андаманских островов: «Их наследственное право весьма просто: оставшееся от умершего переходит в собственность его ближайшего родича, который часто раздает эти вещи друзьям, нуждающимся в них». (Цитир. у Сомло).

Столь же убедительно и ясно сообщение Гиадеса о жителях Огненной Земли: «Собственность наследуется у них без всякого завещания. Однако, она простирается только на предметы личного потребления, как-то: пирога (лодка), принадлежности для охоты и рыболовства, звериные шкуры — ведь каждый имеет только столько этих предметов, сколько ему нужно. Впрочем наследник большей частью раздает все имущество умершего друзьям последнего, словно ближайшие родственники не желают иметь какую-либо пользу от смерти своего родича». (*Ethnographie des Fuégiens*. 1887).

У тасманийцев, австралийцев и других низших охотников все приобретенное одним лицом принадлежит ему — до тех пор, пока оно не отдаст этого другому. Делая подарки другим, охотник старается показать этим, как усердно и умело он добывает пищу. Когда тасманийский первобытный охотник находил у воды гнездо с лебедиными яйцами или же в кустах мертвую дичь, он делал над ними какой-либо знак, если не мог взять их с собой; правила орды не позволяли завладеть этими предметами пришедшим после того, кто поставил знак. Кун о в, приводя эти примеры, забывает, что «собственник» в свою очередь отдает свою «собственность» другим. «Если находка была значительной, то правда, нашедшего можно было потом заставить отдать из своей добычи кое-что другим членам орды; но вначале она принадлежало ему» (*Neue Zeit*, 1922, № 22). — Совершенно верно: вначале!

Так как, по изложению Кун о в а, в большинстве орд (почему не во всех?) уже выработались определенные правила распределения, то непонятно, почему необходимо было заставлять нашедшего отдавать найденное им. Кун о в объясняет «коммунизм распределения» у тасманийцев этим принуждением со стороны других, более сильных. Он ставит здесь слова первобытный коммунизм в кавычки. Этот обычай, — говорит Кун о в, — «вызван принуждением со сто-

роны голодных» (Zwang der Hungernden), поэтому Кун о в отказывается видеть здесь коммунизм. Для Кун о в а приемлем только такой коммунизм, который возникает без всякого принуждения, при чем частной собственностью не должна остаться даже папироса.

Первобытный коммунизм вовсе не является в действительности в таком мизерном виде, в каком это представляется Кун о в у. Так или иначе, он — бесспорный факт уже на стадии тасманийцев и австралийцев. Не менее бесспорно однако, что он рождается в борьбе. Победа его равносильна устранению «зоологического эгоизма». Прежде господствовало право сильного. Кто оказывался самым сильным на охоте и в борьбе за добычу, тот имел право предоставлять последнюю другим. Против солидарно связанного большинства членов орды не мог устоять и сильнейший индивидуум, и можно поставить вопрос: существовало ли уже вообще общество, прежде чем выработался тот или иной вид коммунистического распределения? Общество, заслуживающее этого названия, не могло быть построено на праве сильного даже в первобытное время. На индивидуума налагали узду орда, кумуна. Эта последняя, как уже показано было, должна была налагать узду не на отдельного индивидуума, а, так сказать, на целый класс, а именно на группу мужчин-охотников, более сильных в производстве. Первое общество создавалось по мере вовлечения их в социальную организацию. По мере того как они привлекались к исполнению своего долга по отношению к обществу, являлась возможность обеспечить существование также слабым, несовершеннолетним, больным и немощным членам орды.

Охота первобытного человека, а также собирание им съедобных кореньев и т. п. всегда являются ненадежным делом. Предоставленный самому себе, первобытный человек то жил бы в изобилии, то был бы осужден на голодную смерть, так как шансы его производства весьма колеблются. Только объединение индивидуумов в орду как организм, функционирующий на коллективистской или коммунистической основе, обеспечивает их от вечной угрозы массового вымирания.

Уже на австралийской стадии мораль первобытного коммунизма предписывает, что убивший дичь должен сначала дать от нее другим, так что ему самому часто остается самая малость. К. Лум го л ь ц сообщает следующее: «Странное дело: мужчины, получивши от меня еду, очень

много отдавали своим женам, часто больше того, что они оставляли себе; меня это очень удивляло. Австралиец любит показывать свою щедрость даже по отношению к собственной жене; ибо тот, кто раздает свои дары направо и налево, считается большим человеком. Так, например, здесь в обычае, что охотник, убивший зверя, сам съедает от него лишь немного или совсем ничего, но щедро раздает мясо своим товарищам и с удовольствием созерцает, как они уписывают его добычу» (S. 213).

Первобытные коммунистические добродетели процветают не только в Австралии, а повсеместно на стадиях низших охотников. Как ни опустились бушмены, они могут также быть приветливы и гостеприимны. Если им подарить что-нибудь съедобное, они сейчас делят его с друзьями, и получивший подарок обыкновенно удерживает в свою пользу только самую малую часть.

О жителях Огненной Земли сообщают: «Если кто-нибудь распределяет рыбу или какой-нибудь другой продукт, он ничего не оставляет для себя, и больше всего достается тем, кто придет первыми» (T. Bridges. *Moeurs et coutumes des Fuégiens*. 1884). Надо думать, что приходят первыми и больше всего получают именно те, кто нуждается. Однако — мы это покажем еще на примере австралийцев — распределение организовано так, что нуждающимся не приходится вперегонку устремляться к какому-нибудь одному пункту: лица экономически слабые и сильные распределены по возможности регулярно и связаны между собой «родством», т. е. экономическими обязанностями и правами.

Термин «общность благ» часто понимается неверно. Это видно, например, из следующего рассказа Феликса Сомло о щедрости жителей Огненной Земли. «Они, — говорит он, — охотно делятся всем, что имеют, с окружающими, и нельзя сказать, что это вытекает из общности благ или имущества. Этой общности вовсе нет на Огненной Земле; то, что туземец создал своим трудом, то, что он наловил на рыбной ловле или на охоте, что нашел на морском берегу, — составляет его собственность. Даже малые дети имеют полное право собственности на те предметы, которые дарят им. Однако туземцы стремятся иметь собственность, повидимому, в первую голову для того, чтобы раздать ее и иметь удовольствие от своей щедрости». (Felix Somlo. *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*. 1909. S. 87). — Как видим, весьма недолговечная «собственность»; как эта «собственность», так и

«щедрость» туземцев лучше и легче всего объясняются «общностью благ» или точнее сказать — коммунизмом!

Сомло видит в «чрезвычайной щедрости» туземцев Огненной Земли только форму обмена. Это неверно, так как обмен предполагает взаимность, а кроме того равные ценности. Мы еще вернемся к этому.

Право собственности производителя на его продукт подвергается весьма значительным ограничениям, и надо думать, что это является делом, главным образом, стариков, защищающих не только свои интересы, но также интересы женщин и всех других нуждающихся членов орды. Все сообщения о социальном строе номадов-охотников сходятся на том, что в конце концов старики завоевали в орде несомненный авторитет. Солидарность, с которой они проводили коммунистические тенденции, была важнейшим движущим моментом в развитии первобытного коммунизма.

О победе первобытного коммунизма свидетельствуют обычаи тасманийцев, но еще лучше — австралийцев. Тасманийцы вымерли, и сведения о них очень скудны, но тем не менее даже из этих сведений ясно вытекает коммунистический характер их хозяйства. Укажем также на похоронные обычаи тасманийцев, имеющие много общего с австралийскими. О связи между первобытным коммунизмом с одной стороны и первобытной религией и похоронными обычаями — с другой будет еще речь у нас в дальнейшем. Кроме того, мы находим у Р а т ц е л я указание, что тасманийцы обращались со своими женами лучше, чем австралийцы обращаются со своими женами теперь (I, 352); таким образом, отпадает возражение К у н о в а против первобытного коммунизма, построенное на положении женщины. Правда, за нами остается еще привести доказательства, что австралийский «первобытный коммунизм» был действительно коммунизмом и лучшим коммунизмом, нежели это представляется К у н о в у.

К у н о в признает у австралийцев только «общественную собственность» на землю. Однако его аргументация неудачна. «Территория орды, — пишет он, — является и на австралийском материке повсюду общественной собственностью, т. е. собственностью всей орды, ее энергично защищают против чужих вторжений и нападений. Все члены орды имеют одинаковое право пользования этой общей территорией, поскольку они соблюдают действующие в орде правила охоты и ставшее обычным разделением труда. Так, например, юноша, еще не прошедший испытания для пере-

вода его в разряд взрослых мужчин, не имеет права на самостоятельную охоту, он не смеет вместе со своими сверстниками самостоятельно охотиться за кенгуру; женщина не имеет права самовольно присваивать себе принадлежащие ее мужу функции охоты и рыболовства. Но в рамках этих ограничений, налагаемых обычаем, каждый член орды может сколько угодно пользоваться землей орды и ее дарами для удовлетворения своих потребностей (Neue Zeit, 1922, № 22).

Мы подчеркнули слова: сколько угодно. После всего известного нам об образе распределения у австралийцев это утверждение Кун о в а требует категорических оговорок. У австралийцев стало твердым правилом, что человек, добывший что-либо на территории своей орды, далеко не может считать это своей личной собственностью. Часто охотник, убивший зверя, отдает другим не только часть добычи, заметьте: наибольшую, но даже всю свою добычу, а сам получает пропитание от других. Примеры подобного рода распределения мы приводим в особенности в главе о тотемизме. Охотник вынужден считаться не только с «действующими» о орде правилами охоты и ставшим обычным разделением труда», но также с коммунистическим образом распределения.

От Кун о в а, очевидно, скрылось, что сама территория орды подлежит коммунистическому распределению. Это с особенной ясностью проявляется в условиях тотемизма. Но, конечно, это не коммунизм в смысле куновского дробления, раздела. Так как мы в дальнейшем подробно останавливаемся на этом пункте, мы приведем здесь только выдержку из «Народоведения» Ратцеля, при чем подчеркиваем, что под «семьей», «семейной группой» (Familienstamm) у Ратцеля следует понимать не семью в современном европейском смысле, а австралийскую тотемную группу или племя, делящееся на тотемные группы. «Каждая семейная группа, — говорит Ратцель, — требует для себя определенной полосы земли; смотря по характеру этой последней, она используется всей группой или предоставляется для использования отдельным индивидуумам. Первый случай имеется при совместных охотах и совместном собирании плодов; а частная собственность развивается в том случае, когда отдельная семья требует для себя преимущественного права на источник, ручей, лесной участок и т. п. При обычной охоте вся земля одинаково принадлежит целому; но если сжигают траву, то в Западной Австра-

лии должны быть спрошены отдельные владельцы. У кочующих племен отдельные семьи тоже имеют особые права (притязания) на определенные становища» (I, 346).

Упомянутое здесь преимущественное право отдельных тотемных групп на определенные участки земли внутри территории племени или орды вполне укладывается в рамки существующего в Австралии коммунистического права. Как мы увидим ниже, это в сущности право надзора и распределения, и только в этом смысле является «преимущественным правом» на определенные продукты всеобщего употребления. В любой момент это может вылиться в общие коммунистические рамки, об этом свидетельствует фраза: «При обычной охоте вся земля одинаково принадлежит целому».

Итак, то важное различие, которое Кунов конструирует здесь между «общественной собственностью» на землю и правом индивидуума на продукты, добытые его трудом из этой земли, а также правом его на сделанные им орудия, вовсе не существует на самом деле. С собственностью на землю дело обстоит так же, как с собственностью на все прочие продукты и средства производства при первобытном коммунизме. Орудия труда остаются у данного лица, пока оно не ссудит или не отдаст их другому. Здесь надо указать на обычай жителей Андаманских островов: оружие, утварь и прочая собственность, принадлежащая какому-либо члену семьи, считаются находящимися к услугам родичей, но такие предметы, как посуда для варки, каноэ или музыкальный инструмент (ударная доска) — если они не нужны собственнику — члены и общины считают более или менее общей собственностью. «Частная собственность, — говорит Е. Г. Ман, — признается лишь в том смысле, что никто без позволения не присвоит себе предмета, принадлежащего другу или соседу, или не унесет его на более или менее значительное расстояние» (стр. 286).

Больше всего ошибается Кунов, отвергая для австралийской стадии термин «первобытный коммунизм» на том основании, что охотники не делят между собой поровну свой улов и прочие продукты. «При совместной охоте, — говорит он, — все охотники имеют право на добычу, но далеко не в равной мере; доля каждого зависит от того, в какой мере он способствовал успеху охоты. Впрочем, большей частью получают кое-что также те охотники, которые только участвовали в охоте, но не содействовали убиению животного» (Neue Zeit, 1922, № 22). Это верно. Но мы видели, как доля

каждого охотника распределяется потом на становище, как охотники, вернувшись с охоты, отдают полученное ими при первом дележе мясо дальше своим родичам. Отсюда ясно, что Кунов, безусловно, ошибается, заявляя, что о «чисто-коммунистическом» строе хозяйства не может быть речи нигде в Австралии.

Кунов со слов А. В. Хаутта (Камиларои-курнаи, стр. 207) передает факт, который этот исследователь наблюдал у племени курнаи: «Три человека охотились за кенгуру, но собственно только один действительно преследовал животное и убил его, другие два пришли слишком поздно; однако они тоже получили свою долю. Один получил согласно действующим правилам хвост и заднюю ногу, другой — заднюю ногу с окороком. Все остальное досталось охотнику, убившему животное» (там же).

Собственно говоря, этот факт должен был бы заставить Кунова задуматься. Из трех туземцев только один убил дичь, однако оба другие тоже получили часть добычи. Зато Кунов с удовлетворением констатирует, что «все остальное» досталось охотнику, убившему животное. К сожалению, мы должны огорчить Кунова. Он произвольно урезал этот рассказ. Это должно быть ясно каждому уже из того, что охотник не в состоянии сам съесть причитающуюся ему часть; кроме того, сравним эту цитату с продолжением описания охоты у Хаутта (вероятно, это тот же самый случай: *The Native Tribes of South-East Australia*, 1904, стр. 756). В изложении Сомло оно гласит так:

«Туземец убивает кенгуру на известном расстоянии от становища. Его сопровождали два других туземца, но они не успели помочь ему при поимке кенгуру. Расстояние от становища значительно, поэтому кенгуру, прежде чем нести его туда, жарят. Один туземец разводит огонь, оба другие разрезают животное. Все три жарят потроха и поедают их. Распределение происходит таким образом: охотники № 2 и № 3 получают ляжку и хвост и ляжку с частью бедра, потому что они присутствовали при поимке и помогали разрезать животное. Охотнику № 1 остается все остальное, и он несет это в становище. Голову и спину жена его относит своим родителям, остальное идет родителям мужа. Если у последнего нет другого мяса, он оставляет немного для себя; но если у него есть, например, опоссум, он отдает все. Если мать его наловила рыбы, она, возможно, дает ему часть, или же родители жены дают ему кое-что из своей части; в таком случае они дают также немного дочери на следующий день.

Во всех случаях дети хорошо снабжаются дедом и бабушкой» (Somlo, стр. 42).

Это весьма поучительное описание может служить читателю подтверждением и иллюстрацией изложенного нами. В особенности обращаем внимание на то обстоятельство, что охотник, убивший животное, отдает на становище свою долю родственникам и что родители жены берут несъеденную пищу на хранение до ближайшего утра, наконец, что дети во всяком случае получают свою долю от деда и бабушки, если не получили ее от других.

Кунов далее «доказывает», что даже в семье, между мужем и женой нет «общности благ». Поверхностность его доказательств мы вскрыем в другом месте. Мы увидим, что отношения между мужем и женой не только не противоречат принципу первобытного коммунизма, но напротив подтверждают его.

Под конец Кунов проводит различие между распределением у тасманийцев и австралийцев. При этом он несомненно преувеличивает. Мы знаем, что каждый охотник, возвращающийся на становище с большим уловом, должен отдать известную часть своей добычи другим членам орды; об этом Кунов высказывается следующим образом: «Мы находим в Австралии тот же обычай, что в Тасмании, лишь с той разницей, что в Тасмании он носит вынужденный характер, а в Австралии уже стал общепризнанной прочной нормой. Охотникам уже не представляется на их усмотрение, сколько и кому они пожелают отдать часть своей добычи; на этот счет уже выработан ряд определенных правовых норм» (N. Z., 1922, № 22).

Считая, что от усмотрения охотника-тасманийца зависело, сколько и кому отдавать из его добычи, Кунов, очевидно, принимает за истину довольно туманные наблюдения. Но он прав, что в Австралии выработался на этот счет ряд определенных правовых норм. Для точного соблюдения этих норм, — говорит он, — один из стариков или вождь берет на себя задачу распределения (у тасманийцев тоже имелся уже институт вождей. Г. Э.). Однако Кунов видит нарушение действительно коммунистического распределения в том обстоятельстве, что не все мужчины в орде имеют право на равную часть: обычно отец, старший единокровный брат и побратим (мужчина или женщина, с которыми данное лицо совершило акт обмена кровью), иногда и тесть, если он живет в той же орде, имеют широкие преимущественные права на долю в добыче.

Кунов при этом упускает из виду, что «широкие преимущественные права» отца и тестя заключаются не столько в получении пищи для собственного потребления, сколько в праве дальнейшего распределения или хранения припасов. В остальном отдача продовольствия регулируется так называемыми отношениями родства: они ставят каждого члена орды в такую сеть экономических прав и обязанностей, что при нормальных условиях каждый удовлетворяется по своим потребностям, и таким образом все члены орды получают приблизительно одинаковые части всего продукта.

Переходя к несколько вышестоящим неавстралийским охотникам-номадам, Кунов тоже подчеркивает: член орды может считать своей собственностью то, что он приобрел собственным трудом, или то, что он произвел из материала, собранного на принадлежащей всем территории. Но, — прибавляет Кунов, — он должен отдавать орде часть своей охотничьей добычи, часто также часть наловленной им рыбы; эта часть нередко бывает так велика, что ему самому остается очень мало. Нам кажется, что это последнее правило делает право члена орды на его «собственность» весьма иллюзорным. Во всяком случае, если, как полагает Кунов, члены орды придавали большую ценность этой личной собственности, — им было от нее мало проку.

Затем Кунов приводит «несколько кратких данных из описаний надежных наблюдателей». Неслучайно Кунов предпочтительно приводит такие примеры, в которых речь идет об утайке добычи охотником.

О бушменах Генрих Лихтенштейн рассказывает, что охотник должен делить свою добычу с другими, так как она является общим достоянием; обыкновенно в лагере все бросается на его добычу, поэтому бушмены, которым повезло на охоте, часто скрывают свою добычу (цит. у Кунова, N. Z., 1922, № 23).

Несомненно, подобные факты имеют место, при чем не только у бушменов. Правда, скрывая свою добычу, охотник поступает противозаконно, а именно против закона коммунистического распределения. Мы не оспариваем вышеприведенного факта; но неверна точка зрения Кунова, что охотник имеет право оставить добычу за собой или даже скрыть ее.

По сообщению миссионера (M. T. Bridges), у южных яган (на мысе Горн) члены орды имеют известные права на крупную добычу каждого из них. «Так например, прибитый прибоем к берегу мертвый кит никогда не является частной

собственностью лица, впервые нашедшего его, он общее достояние, но те, кто нашли его, имеют право распределять его между другими. Впрочем, лишь в редких случаях они добровольно прибегают к дележу, часто они целыми неделями и даже месяцами стараются скрыть свою находку. В результате между заинтересованными лицами обыкновенно возникают ожесточенные споры, которые нередко ведут к насильственным действиям» (Кунов, N. Z., 1922, № 23).

Этот краткий рассказ Кунова извращает смысл подробного сообщения миссионера Bridges. Из слов Кунова не видно, что спор возник не между членами той же орды, а с чужими ордами, желавшими получить в свою пользу часть кита. В доказательство приводим весь рассказ миссионера (в переводе Феликса Сомло):

«Когда туземцы находят на берегу кита — это целый праздник. Bridges замечает, что такие киты почти всегда — жертвы рыбы-меча, поэтому эта рыба почитается как священная. Как только распространяется известие о такой находке, стекается большое множество туземцев, желающих поживиться. Те, кто первые нашли кита, имеют право делить его. Однако пока одна группа в состоянии оставить кита за собой, она старается не распространять вести о находке. Жир они обыкновенно сохраняют на целые месяцы, зарывая его в тину небольшого источника. Однако иногда на почве этого эгоизма возникают большие бои. Известие о находке кита распространяется очень далеко, и если группа туземцев, пришедшая слишком поздно, чувствует себя обиженной, а те, кто спрятали запасы жира, не желают делить его, — то дело доходит до борьбы. Пирогги разбивают в щепы, а затем следует сражение: сражаются с помощью дубин, гарпунов, камней и пращей; конечно, при этом бывает много раненых, однако убитые бывают редко. Мясо кита тоже поедается; кости и зубы ценятся еще выше, нежели жир. Кости употребляются на гарпуны и расщепляются для этого соответственным образом. Сухожилия служат лесами для удочек и т. д. Что туземцы не могут надежно сохранить у себя, они прячут в лесах; при случае они посещают потом эти тайники» (Somlo, стр. 89).

Надо признать, что до полного торжества первобытного коммунизма был период, когда эгоизм отдельных или немногих лиц часто нарушал установленные нормы, последние укреплялись лишь постепенно. Некоторые черты и события в жизни известных нам первобытных народов указывают на это далекое время. Сюда относится также сокрытие подле-

жащей дележу добычи. Однако вероятно, последнее не часто имеет место у низших охотников, и еще реже может быть наблюдаемо. Уж чаще можно наблюдать подобный эгоизм в отношениях между ордами, как в вышеприведенном примере. Однако большей частью эти охотничьи орды живут с соседними ордами и племенами в дружбе и согласии. О союзах между ордами и племенами красноречиво свидетельствует распространение родственных связей за рамки отдельной орды.

В. Феликс Сомло и первобытный коммунизм.

Фридрих Энгельс (цит. соч.) по примеру Генри Льюиса Моргана (Ancient Society, 1877) называет форму хозяйства у низших охотников и рыболовов первобытным коммунизмом; Кунов и другие исследователи оспаривают допустимость этого термина в применении к этой стадии; Феликс Сомло тоже сомневается в первобытном коммунизме, хотя исходит из другой точки зрения, нежели Кунов.

Сомло старается дать обстоятельную и объективную картину первобытных экономических отношений, он добросовестно старается не извращать факты, но, к сожалению, имеет недостаточное понятие о коммунизме. Иначе он сам понял бы, что рисуемое им первобытное общество организовано на более коммунистических началах, чем он думает. В фактах первобытного коммунизма он видит почти всегда обмен, чуть ли не открывает обмен равных ценностей на подобие того, который имеет место в товарном хозяйстве. Таким образом он, конечно, находит противоречие первобытному коммунизму даже в обращении продуктов внутри орды и приходит к заключению, что шаблонный термин «коммунизм» неособенно удачен для характеристики самой примитивной известной нам стадии хозяйства. Впрочем, он соглашается, что теория первобытного коммунизма, хотя и «крайне неточна», тем не менее ближе к истине, чем взгляды тех, которые видят на этой стадии чисто-индивидуальное хозяйство.

Такой взгляд высказывает в числе других ученых также Карл Бюхер (Die Entstehung der Volkswirtschaft). Остановимся на его аргументации.

В отличие от новейшего товарного обращения, путь продукта от производителя к потребителю в первобытном обществе обычно короток. Сомло соглашается с этим, но полемизирует против конструирования стадии первобытного

общества с чисто-индивидуальным хозяйством. Он отвергает взгляд Бюхера, что первобытный человек производил исключительно для собственного потребления и поиски пищи происходили вначале индивидуально.

Пережитки этого первобытного индивидуального хозяйства Бюхер видит, например, в обычае обособленной трапезы и обособленного труда женщин и мужчин — этот обычай существует у различных народностей. По теории Бюхера, на самой ранней стадии каждый человек добывал себе пропитание отдельно от других, точно так же мужчина добывал его отдельно от женщин, и трапезы свои они совершали тоже отдельно.

Некоторые наблюдатели сообщают из Австралии, что муж и жена едят, отвернувшись друг от друга, иногда муж через плечо подает или бросает жене кость, а часто ничего не оставляет ей от своей порции, сам же без церемонии набрасывается на пищу, собранную женой. Возможны различные объяснения этого мало симпатичного обычая. В племени арунта и в других племенах охотник обязан отдавать свою добычу — полностью или большей частью — определенным лицам, старикам, обыкновенно своему тестю, который затем распределяет ее. Взамен этого охотник получает пищу часто от других лиц; часто отец жены посылает ему через дочь часть его добычи обратно. В известных случаях жена тоже получает толику из запаса ее отца или других родственников. Экономические взаимоотношения между мужем и женой не покоятся на произволе одной из сторон, а включены в систему коммунизма всей орды.

Приведем некоторые законы этой системы. К сожалению, в сообщениях упомянутых наблюдателей нет указаний о характере той пищи, в которой муж отказывает жене. Дело в том, что некоторые виды пищи запрещены мужчинам, другие — женщинам. Это, так сказать, те виды пищи, которые передаются в коммунистический аппарат управления и распределения. Об этом нас в особенности поучает тотемизм. Из некоторых видов пищи тотемизированы только известные части; одни тотемизированы строже, чем другие. Для таких видов пищи существуют вполне определенные правила распределения. Они выдаются определенными членами орды и поступают тоже от определенных лиц. Из других правил отметим, что получивший что-либо не должен немедленно дать что-либо взамен; к тому же, обмен продуктами часто происходит через посредство третьих лиц. В частности старики контролируют распределение пищи, сами берут на себя

это распределение. В этих обычаях можно видеть только строгое господство коммунистического принципа. В главе о тотемизме мы приводим детали этого интересного регулирования распределения.

При этом коммунистически-тотемистическом распределении каждый член общины получает по своим потребностям. Нужды нет, что это принимает формы, странные для нас, европейцев. Когда муж и жена ведут себя при еде вышеописанным образом, то это означает, что коммунизм орды налагает свой отпечаток на коммунизм семьи — поскольку здесь уже идет речь об этом последнем. Сомло правильно замечает, что первоначальную социальную единицу образуют не муж и жена.

Впрочем, у этих первобытных народов муж не всегда обделяет жену, как это может показаться по вышеприведенным сообщениям. Мы уже цитировали рассказ Лумгольца, что австралиец любит показывать свою щедрость также перед своей женой и что, получив от Лумгольца в подарок съедобное, туземцы-австралийцы делились со своими женами, при чем часто отдавали им больше, чем оставляли себе. Итак, мы должны предположить, что то кажущееся жестокосердие мужа по отношению к жене, о котором сообщают некоторые наблюдатели, во всяком случае не является правилом без исключения и, вероятно, коренится в определенных запретах пищи. Об этих запретах у нас еще будет речь впереди.

Молодые, не вступившие еще в брак туземцы, тоже едят отдельно от прочих членов орды. Точно так же группа стариков тоже ест — а также совещается — на достаточном расстоянии от других, удаляется для этого от других. О жителях Андаманских островов сообщается, что бездетные вдовцы обычно едят вместе с неженатыми юношами, бездетные вдовы — с незамужними девушками. Повидимому, это имеет место у всех народов на этой стадии. Во всяком случае обычной изолированной трапезы отдельных лиц или групп не может считаться доказательством «индивидуального удовлетворения потребностей»; точно так же, если мужчина занимается охотой, а женщина собиранием плодов, то это еще не доказательство, что первоначально поиски пищи происходили индивидуально. Но в этом нельзя также видеть регулярный обмен продуктов. Напротив, изолирование мужчины во время еды можно толковать именно в том смысле, что стараются избежать видимости обмена с другим полом. Обмен легко выпадает из рамок строго-коммунистического

распределения, поэтому желание избежать видимости обмена имеется также в отношениях между другими лицами, его проявляют даже люди, сошедшиеся именно для обмена. Интереснейшим примером этого рода является «немая торговля» веддахов, о которой у нас сейчас будет идти речь.

Как выражается Сомло, в первобытном обществе самое развитое разделение труда существует между полами, тогда как самый значительный «обмен продуктов» имеет место вовсе не между полами. Для австралийцев он формулирует это следующим образом: «Циркуляция благ между мужем и женой, на почве разделения труда между полами, главным образом циркуляция от жены к мужу, но также и наоборот». Об обмене равных ценностей между мужем и женой, конечно, не может быть речи.

Согласно Сомло, самый значительный «обмен продуктами» происходит между мужчинами, хотя между ними нет почти никакого разделения труда. Он приводит все главнейшие формы разнообразного обмена (Binnenverkehr) внутри племени и сам указывает при этом также на односторонние отдачи (мы уже отчасти говорили о них и еще вернемся к ним). Впрочем, он полагает, что щедрость мужчин по отношению к другим мужчинам обязывали ко взаимности. Это обязательство однако не может иметь такую всеобщую и строгую силу, как это рисует Сомло. Во всяком случае оно не простирается на все виды пищи и уж, конечно, не на тотемистическую пищу, подлежащую отдаче, — об этом ниже. Мы уже отмечали, что обыкновенно ответное даяние происходит не сейчас и никоим образом не является обменом равных ценностей.

Если бы обмен действительно играл такую важную роль в первобытном обществе, как считает Сомло, то картина коммунистического хозяйства охотников-номадов весьма уклонялась бы от наших представлений о коммунизме. Поэтому мы должны проследить аргументацию Сомло и проверить ее правильность.

Разумеется, Сомло известны односторонние отдачи (без какого-либо отношения к ответному даянию и к ценности), как элемент первобытного коммунизма. В его перечне не забыты «сложное и обязательное распределение добычи охотника, в первую голову в пользу тестя», затем «отдачи в пользу выдающихся лиц (вождей) и распределение этих продуктов этими последними». Как уже сказано, в этих случаях не существует обязательства взаимности.

Сомло замечает, что «совершенно неверно называть эти правовые сделки первобытных людей подарками». По его мнению, здесь перед нами ни обмен, ни подарок, по нашим понятиям, а нечто среднее между ними. Это — точно установленная правовая сделка, совершающаяся по определенным правилам; она является зачаточной формой нашего обмена и нашего подарка. Она сходна с подарком, поскольку она носит односторонний характер; как величина даяния, так сам факт даяния вытекает из одностороннего решения дающего. Однако она приближается к обмену, поскольку это даяние делается в ожидании ответного даяния и обычно также «строжайше обязывает» к такому ответному даянию.

Этот последний взгляд надо считать преувеличением; в лучшем случае он может быть отнесен к междупланетным отношениям. Сомло говорит об установленных прочных нормах ценности даяния и ответного даяния; но это имеет место только в самых редких, единичных случаях. Для сношений между племенами это в известной мере правильно, повидимому также при как называемой немой или молчаливой торговле. Но в таком случае причину следует искать в соприкосновении низших охотников с вышестоящими племенами или с белыми — последние, так сказать, принуждают наших номадов-охотников к действительному обмену. Но здесь, в свою очередь, интересно, что нашим дикарям чрезвычайно трудно расстаться с вошедшими у них в плоть и кровь коммунистическими обычаями. Это самым явным образом обнаруживается в сообщениях европейских путешественников.

Уже путешественник Кук констатировал, что полинезийцы «не имеют понятия об обмене». Дампье сообщал это об австралийцах. Подобное же наблюдалось и у других народов. Но против всего этого Сомло выступает с утверждением, что, вероятно, европейцы просто не умели завязать торговлю с дикарями. Мы считаем гораздо более вероятным, что в таких случаях дикарям мешала их привычка брать и давать (в своей орде) без каких-либо условий.

Как, например, поступали автохтоны Тасмании? Когда белые гости давали им разные вещи, они без колебаний брали их и были в большом восторге (рассказ Линг Рот). Они очень высоко ценили европейские ножи и с радостью брали также железную посуду. Когда одному из них показали часы, он высказал желание получить их, но, увидев, что ему не намерены отдать их, сразу успокоился. Так как европейцы с легкостью отдавали им разные вещи, туземцы, повидимому, решили, что могут быть все, даже не прося об этом.

Однако они без малейшего сопротивления возвращали взятое, если европейцы требовали свои вещи назад. Линг Рот прибавляет: «Но в других случаях туземцы немедленно соглашались на мену и, повидимому, даже сами делали первый шаг к этому путем подарков» (H. Ling Roth. The Aborigenes of Tasmania, 46). — Во всяком случае, своеобразный обмен, начинаемый подарками! Само собой разумеется, обмен — такая вещь, которой можно легко и сейчас же научиться, в особенности, когда европейцы приходят со специальной целью обмена.

Бошен дарил туземцам Огненной Земли разные вещи, вызывавшие у них изъявления живейшей радости. С своей стороны туземцы давали ему шкуры, луки, ожерелья из раковин и были обижены, когда Бошен отклонял это. Если бы эти ответные даяния не предлагались тоже в качестве подарка, то туземцы вряд ли чувствовали бы себя обиженными, а напротив, торговались бы.

Характерны также обычаи гостеприимства. Как ни переполнена хижина и как ни ограничен запас пищи, пришельцу всегда находится место у очага и часть еды. Но его встречают всегда холодно и молча, и если у него есть припасы, — он должен поделиться ими с хозяином. Согласно описаниям различных авторов, низшие охотники не проявляют никаких признаков благодарности, получая что-либо от членов своей орды. Причина ясна: брать и давать входит в круг их повседневного обихода. И то и другое совершается односторонне и носит коммунистический характер: это не подарки, за которые благодарят. Вот чем объясняется столь противоположное поведение туземцев при получении ими подарков от европейцев и при оказываемом ими гостеприимстве. Те акты в жизни туземцев, которые нам кажутся подарками, на самом деле являются делом обычая и носят холодный, деловой характер.

Bridges сообщает, что жители Огненной Земли часто великодушно отдают все, что имеют, но они знают, что вскоре будут вознаграждены обратными подарками. Поскольку это относится к обращению продуктов внутри орды, надо сказать, что туземец-охотник вовсе не всегда в состоянии немедленно ответить на даяние даянием. Если обратное даяние вообще имеет место, то в рамках первобытного коммунизма это обыкновенно возможно только после известного промежутка времени.

Лумгольд нашел, что австралийцы щедры только по отношению к своим товарищам. Поэтому он весьма был уди-

влен, когда один туземец, которому он подарил плитку табаку, вскоре затем пришел к нему и принес в качестве ответного подарка яйца лесной куропатки.

Эйр сообщает, что австралийцы делают друг другу подарки всегда по собственному почину и без компенсации. Впрочем, иногда они проявляли щедрость и по отношению к чужим, в том числе и к Эйру. Он также всегда находил с их стороны готовность к обмену. Как мы уже говорили, это не является доказательством против первоначального коммунистического характера их быта. Замечательны сообщения Гиадеса и Деникера, что у туземцев на Огненной Земле встречаются кражи оружия и женщин. Сомло придает важное значение этому факту, видит в нем доказательство, что в глазах этих туземцев некоторые предметы имеют меновую ценность. Но вероятно эти «кражи» далеко — не кражи в нашем смысле; и во всяком случае, меновая ценность здесь тождественна с потребительной, ибо указанные сообщения доказывают только, что оружие и женщины имеют для туземцев потребительную ценность. О похищении женщин мы говорим ниже. Кражи оружия, орудий и припасов — вообще редкая вещь у первобытных народов, во всяком случае кражи внутри своей орды; эти кражи никогда не вызывают здесь такого шума, как у цивилизованных народов, не считаются здесь трагедией. Достаточно возвратить собственнику остатки уворованной живности, и спор обычно считается законченным, вопрос исчерпанным. Если украдены другие вещи, то незаконным является здесь главным образом то, что похититель их не запросил позволения на пользование ими. У веддахов вор не подлежит наказанию, а должен лишь вернуть украденное.

Конечно, в сношениях с чужими народами и племенами иногда могут развиваться такие формы обмена, которые можно толковать как зародыши товарного обращения. Бушмены даже фабрикуют род денег из скорлупы яйца страуса; эти так называемые «молетса» представляют собой небольшие кружки, которые продырявливаются и надеваются на нитки; это — специальность бушменов, вначале «молетса» изготовлялись только ими. Сделать все пластинки одинаковой величины и вполне круглыми — целое искусство, не всякий умеет это. Банту и другие народы покупают нитки с этими кружками как украшение и платят за них просом и табаком. Однако, как подчеркивается в литературе, по территории бушменов, повидимому, не проходили никакие торговые пути. Обмен происходил от племени к племени.

Конечно, несмотря на факт этого торгового обмена, не приходится сомневаться в основной коммунистической установке бушменов. Внутри общины у них царит «всеобщее равенство». Мы уже упоминали также про гостеприимство бушменов. Пассарж видит даже одну из причин некультурности бушменов в том, что они готовы всем до последней лепешки делиться с другими.

Если даже у примитивнейших народов имеются признаки внешней торговли, то с другой стороны не может быть и речи о разложении коммунизма орды или племени товарным обращением. Ратцель говорит о незначительной торговле между австралийскими племенами (I, 337), Сомло называет эту торговлю «значительной» (65). Кто в этом пункте прав, не представляет для нас сомнения.

На более развитой стадии у лапландцев, в Индии, Мексике, Сан-Сальвадоре, Нью-Фаундленде, Лоанго, а также у древних германцев, египтян, карфагенян, ливийцев и т. д. найден был институт немой или молчаливой торговли; еще в настоящее время такая торговля ведется на Цейлоне. Там и поныне веддахи торгуют со своими соседями подобным образом. Эти обитатели лесов приносят на границу своей территории сушеную дичь, слоновую кость и пчелиный воск и выменивают их на топоры, наконечники для стрел, кокосовые орехи, соль, материю и т. п. Этих дикарей редко удастся видеть тем, кто с ними торгует. Они складывают на известном месте свои продукты и жестами, понятными обеим сторонам, описывают те предметы, которые желают получить взамен. На следующий день эти предметы приносят для них на означенное место; в следующую ночь они исчезают.

Уже в 1686 г. Рибейра дает следующее описание немой торговли: когда веддахи нуждаются в топорах или стрелах, они делают из листьев модель этих предметов и кладут ее ночью вместе с половиной оленя или кабана у дверей кузнеца. Последний, увидев утром у своих дверей мясо оленя и т. д., знает, что это означает. Он немедленно принимается за работу и через три дня вешает на своих дверях на место мяса стрелы или топоры. В следующую ночь веддахи забирают их.

Этот род торговли на Цейлоне известен уже издавна. Указания на нее можно найти не только в сообщениях средневековых европейских купцов-путешественников, но также в древних китайских источниках и даже у римлянина

Плиния. Тогда считали, что эту торговлю ведут невидимые демоны или духи.

После всего сказанного о коммунистическом распределении у охотничьих племен излишне доказывать, что немая торговля вытекает из своеобразных обычаев первобытного коммунизма, — это ясно. Эти люди знают, что для получения предметов, изготовляемых чужим племенем, необходимо представить какие-нибудь подарки, имеющие ценность; эти подарки должны побудить людей чужого племени дать желаемые предметы или сделать нужную работу. Однако, тогдашняя коммунистическая вежливость требовала не оказывать — будь то словами или своим присутствием — давления на своего партнера, чтобы получить от него возможно больше, тем более, что здесь нет посредничества третьих лиц.

Обмен между австралийскими племенами обставлен всяческими, подчас смехотворными деталями; этого требует коммунистический церемониал. В Муррей (Виктория) каждое племя имеет одного или двух «посланников», которые служат посредниками в этих сделках; личность их считается священной. Чтобы иметь совершенно надежных агентов в междуплеменной торговле, здесь поступают следующим образом. Пуповину новорожденного ребенка заворачивают в пучок перьев, и отец ребенка передает ее человеку из другого племени, тоже отцу ребенка; оба ребенка становятся таким образом между собой в отношение нгия-нгиампе. Подростки, они не должны разговаривать друг с другом, дотрагиваться один до другого, должны избегать один другого. Став взрослыми, каждый из них может предпринимать поездки в территорию другого племени, брать с собой, например, копья и палицы и обменивать их на цыновки, сети и покрывала. Сделка заключается между обоими посланниками или нгия-нгиампе, но через посредство третьего лица. Такие агенты не могут утаивать продукты в свою пользу.

Два лица могут и временно стать между собой в отношение нгия-нгиампе, если между ними разделят пуповину; пока они сохраняют обе части пуповины, они должны избегать друг друга. Не имеет ли эта церемония тот смысл, что обоих нгия-нгиампе искусственно делают близнецами? Так как близнецы составляют большую обузу для австралийской матери, то только один из них оставляется в живых — не символизировано ли это в упомянутой церемонии: оба нгия-нгиампе осуждены на вечную разлуку?

Когда член австралийского племени дайери посещает соседнюю орду или племя, то от него ожидают, что он вернется с подарками. Перед отправлением в дорогу тот, кому он обещал принести подарки, привязывает ему к шее жгут из человеческих волос или конопли; это должно напоминать ему о его обещании. Этот человек считается его «ютчином». Когда путник прибывает на чужое место, его немедленно спрашивают: «чей ты ютчин?» Он требует подарков, так как ни при каких обстоятельствах не может не сдержать своего обещания. Тем временем его ютчин в его отсутствии тоже собирает для него подарки. Конечно, отправляясь к чужому племени, он может также получить от своего ютчина указание относительно желательности ему какого-нибудь определенного подарка и исполнить это желание. Но и это подобие обмена далеко от настоящей торговли.

Междуплеменной обмен подарками часто имеет место на периодических собраниях племени. При этом обмене даже в Австралии возникает нечто подобное твердым нормам ценности. Предметы, принесенные для обмена, вымениваются иногда не порознь, а целыми комплектами или ассортиментами. Как сообщает Хауитт, существует также определенная традиция, что понимать под полным ассортиментом. Со временем создаются также сборные пункты, определенные места, где встречаются племена, происходят совещания, устраиваются празднества, а вместе с тем совершаются регулярные сделки обмена.

У стоящих несколько выше минкопи на Андаманских островах эти зачатки повели уже к обмену на почве существующего разделения труда (несмотря на то, что мы имеем у них несомненный коммунизм). У этих племен имеются особые названия для жителя побережья, для рыбака, для живущих у берега реки и для обитателей лесов. Первые два названия употребляются для жителей морского побережья, вторые два — для живущих внутри страны. В свою очередь, жители морского побережья делятся на два класса: на тех, кто занимается главным образом изготовлением каноэ, лёс для удочек и пр., и на тех, кто занимается рыболовством и ловлей черепах. Между обитателями побережья и лесов существует оживленный обмен продуктов, хотя в глазах туземцев предметы их собственности не имеют твердой ценности; эти туземцы редко производят или добывают что-либо только для обмена. Через каждые несколько месяцев жители лесов делают экскурсии на морское побережье. Сначала согласно обычаю поют и танцуют, потом выклады-

вают свои вещи. Топор обыкновенно расценивается в два лука или пачку стрел с деревянными наконечниками; или же для предлагающего топор изготовляют каноэ или ведро. Жители лесов приносят с собой свинину, красную краску, сделанную на свином жире, деревянные стрелы, корзины, сумки, рыболовные сети, ожерелья, белую глину для украшения тела, точильные камни, цыновки и пр. Жители побережья дают взамен их стрелы, железо, ножи, топоры, бутылки, красную краску, сделанную на черепашем жире, черепашее мясо, раковины и т. д.

В общем можно сказать, что на периферии коммунистического строя низших охотников иногда развивается род торгового обмена, но он не в состоянии разложить господствующие внутри племени коммунистические обычаи.

III. ОРГАНИЗАЦИЯ РОДСТВА.

А. Система классов.

1. Возрастные классы.

Первобытный коммунизм сосуществует с фактами первобытной дикости. Детоубийство весьма распространено. У австралийских туземцев число рождений несравненно выше числа оставляемых в живых. У племени нарринайери в 1860 г. умерщвлялась третья часть всех новорожденных: убивали детей, родившихся тогда, когда предыдущий ребенок еще не научился ходить, убивали детей, родившихся с дефектами, убивали одного из близнецов, убивали детей девушек или детей, родившихся от подневольного брака, убивали из ревности, не меньше половины детей, родившихся от белых отцов (Ratzel, Völkerkunde, I, 338). Главную роль при этом играют условия кочевой и охотничьей жизни. Уже перед рождением второго ребенка отец часто говорит жене: «Когда он родится, мы лучше оставим его здесь в лагере» (Fison and Howitt. Kamilaroi and Kurnai 190). Два малых ребенка слишком большая обуза для австралийской матери.

Однако с ребенком, оставляемым в живых, родители обращаются с бесконечным терпением. «У туземцев как отцов, так и матерей нельзя отрицать любви к их детям. Когда умирает ребенок, матери часто носят с собой трупик, пока он не сгниет, а потом они носят кости его в мешке, на котором спят. Можно наблюдать, как отцы бережно ведут за руку или несут уставших детей. Сильная смертность детей указывает, конечно, на большие недочеты в уходе за детьми, но уже сама продолжительность кормления грудью (от двух

до трех лет) выявляет во весь рост материнскую любовь» (Ratzel, I, 337).

До девяти-десяти лет ребенок пользуется любвеобильным уходом; вся пища, которая имеется у матери, деда и бабушки (последние обычно находятся вместе с детьми) делится с детьми. Запреты известных родов пищи не существуют для детей, как и для высшего возрастного класса. Благодеяния, оказываемые детям родителями, являются капиталом, который в будущем должен нести проценты. Стариков снабжает пищей подрастающее поколение, при этом далеко не только их собственные дети — это одна из важнейших основ первобытного общества. Отношение между родителями и детьми регулируется моралью первобытного коммунизма, которая, как мы знаем, защищает слабых; однако не в духе этой морали требовать немедленного ответа на какое-либо даяние.

Как только мальчик в состоянии ходить, отец берет его с собой на охоту и рыбную ловлю и учит его всем приемам, посвящает его также в традиционные обычаи. Обычно это время учебы начинается для детей обоего пола на пятом или шестом году. Девочек учат строить хижины, плести, собирать коренья и т. п. Отчасти дети уже сами заботятся в этом возрасте о своем пропитании. Обычно они идут в группе женщин и стариков и на переходах, а также во время стоянок собирают коренья и прочие съедобные продукты.

Но на девятом, десятом или двенадцатом году для детей начинается учеба совершенно другого рода. Начинается подготовка мальчиков к приему в разряд мужчин, девочек — в разряд женщин. Отныне мальчик уже меньше принадлежит своей семье. Он живет со своими сверстниками в особом лагере, в стороне от женатых. Старики берут теперь подростков в более строгую учебу, обучают их употреблению охотничьего и военного оружия, а также обязанностям по отношению к старшим. Подросткам не дозволяется присоединяться на охоте к любой группе, охотиться самостоятельно и просить пищи у женщин. Юноши не имеют также права вступать в брак, но им разрешаются половые сношения с молодыми девушками, не посвященными еще в разряд женщин. Дети, рождающиеся от таких сношений, немедленно умерщвляются.

В этот тяжелый, длящийся годами период испытаний главная обязанность юноши помогать старикам в поисках пищи. Так продолжается до перевода в разряд молодых

мужчин 17 — 20-летнего возраста. Так как юноши не получают в помощницы женщину, то уже по этой причине они вынуждены обычно держаться группы стариков. У них нет носильщиц, поэтому они большей частью охотятся в ближайшей округе лагеря, в котором обыкновенно остаются старики. Несовершеннолетние мужчины тесно связаны со стариками, каждый со своим «дядькой»; это символизируется следующим обычаем: по какому-нибудь торжественному случаю старики пускают себе кровь и заставляют юношей пить эту кровь.

Во время этой учебы у стариков юноши подвергаются мучительным испытаниям храбрости, их всячески мучат, запугивают и делают послушными угрозами. Если «дядька» не доволен своим воспитанником, то даже при последнем, окончательном посвящении юношу подвергают сильным ударам.

Церемония продолжается несколько дней, иногда — недель. Сначала татуировка, потом обрезание, затем наделение именем. Ведь речь идет о переходе в высший, привилегированный разряд, об отмене запретов пищи (некоторых, не всех). Юношу торжественно снабжают охотничьим оружием и другими признаками мужского достоинства, отныне он может жениться и участвовать в боях, совещаниях, охоте и праздничных танцах (корроборис). Татуировка, выбитый передний зуб и т. д. должны служить внешними признаками принадлежности к другому возрастному разряду, указывают также, что юноша принят в группу данного тотема. Обрезание, повидимому, связано также с обрядом обмена кровью, оно прежде всего служит знаком, что юноша принят в кровное братство взрослых членов орды, указывает также на половую зрелость. Надо думать, что оно имеет также целью удержать юношу на некоторое время от половых сношений, а именно на время, когда старики вводят его в тайны нового класса (Rangklasse) или разряда, ибо эти тайны никоим образом нельзя выдать женщине, за это грозит смертная казнь.

«Подобным же церемониям подвергаются девочки, когда они достигают половой зрелости. Обыкновенно эти церемонии происходят сейчас после первой менструации. Во многих племенах мужчинам запрещается присутствовать при церемонии посвящения женщин, а женщинам — при церемонии посвящения юношей. Поэтому о деталях мало известно» (Cunow. Die Verwandtschaftsorganisationen der Australneger, 31).

Истязания и мучения, предшествующие посвящению, были бы бессмысленной жестокостью, если бы не преследовали важной цели: обуздания эгоистических инстинктов самых сильных физически элементов орды, обобществления рабочей силы мужчин в интересах коммунистического целого.

Для подчинения молодежи воле целого первобытный коммунизм особым образом регулирует отношения между полами, а именно законный брак.

Формы брака и родства у первобытных народов самым точным образом соответствуют данным экономическим отношениям, так как эти формы сами имеют экономический характер. Самым важным определяющим моментом для формы брака является положение мужчины и женщины в производственном процессе. На австралийской стадии мужчина в общем оказывается экономически более сильной стороной; во всяком случае способ добывания мясной пищи налагает свою печать на весь образ жизни охотников-номадов. Женщина исполняет обязанности носильщицы у охотника.

Эта подчиненная роль женщины в самом важном производстве отражается и на браке: женщина должна следовать за мужем в его орду, если происходит из другой орды. Итак охотник добывает себе в жене помощницу. С точки зрения всего производства орды помощь женщины при охоте важнее, нежели собирание ею растительной пищи и ее работа в лагере.

А что дают женщине мужчина и его родня? Иждивение для нее и детей, а также материальную поддержку ее родных. Без этой поддержки родственников жены, в особенности нуждающихся среди них, выгоды от бракосочетания слишком односторонне приходились бы в пользу мужа, его родных, его орды. Итак, брак служит средством оказания помощи слабым членам орды. Сердечная привязанность отступает на задний план перед коммунистическими интересами, соблюдаемыми руководством орды; впрочем, личные привязанности тоже играют роль, они не совсем устраняются. Старики, в частности родители молодого человека и девушки, а в последней инстанции вождь, определяют, какие пары подходят для брака. При этом со стороны будущего мужа должен быть соблюден целый ряд различных правил, вытекающих из коммунизма (орды и племени). Из этих правил рассмотрим сначала те, которые касаются деления на возрастные классы.

Предположим, что на девушке желают жениться пожилой вдовец, квалификация которого, как охотника, уже начинает падать, и молодой человек во цвете сил. Конечно, с точки зрения интересов общественного производства будет целесообразнее, если молодую подругу получит более способный охотник. Но пожилой кандидат, возможно, оказывается влиятельным лицом, отличился в делах управления или как врач, как примиритель разногласий, распределитель пищи, организатор. Старики проявляют большую солидарность в проведении своих требований; но в данном случае они не могут помочь своему товарищу, совет старейшин выносит решение в пользу молодого кандидата, а вдовцу дают совет искать себе подруги одинакового возраста с ним. Молодые молодым, старые старым — вот что должно было стать принципом разумного ведения хозяйства в первобытном обществе. Коммунизм ставил каждого на свое место, которое соответствовало его способностям. Поскольку старикам отказывали в молодых женах, их приходилось освобождать от тяжелой работы, так как не только сами они уже не вполне годились для охоты, но и их пожилые жены тоже не в состоянии были выполнять роль носильщиц, как молодые.

Необходимо было создать известные возрастные критерии и нормы, для того чтобы молодые люди не попадали в искушение преждевременно уклоняться от своих производственных обязанностей, от добывания пропитания. С другой стороны, необходимо было создать сдержки для молодых неженатых мужчин, для того чтобы они не присваивали себе права взрослых охотников. Им запрещалось прибегать к помощи носильщиц и собирательниц растительной пищи — другими словами, запрещалось вступать в брак. Это разрешалось только после торжественного приема в класс взрослых мужчин и по исполнении всех условий и формальностей.

Социальные права и обязанности каждого мужчины и каждой женщины были точно ограничены и урегулированы. Для равномерного вовлечения всех рабочих сил в производство коммунизм требовал также парного брака. Правда, он допускал на ряду с этой формой брака также групповой брак, до известной степени также многоженство, однако эти другие формы брака строятся на фоне парного брака и согласно потребностям коммунистического строя.

Итак, браки между различными возрастными группами исключались особым делением орды. Это деление должно

было существовать не только у австралийцев, но и у прочих охотничьих племен. Системы родства у полинезийцев, меланезийцев и микронезийцев еще соответствуют этому делению на три (возрастные группы). Мюллер-Лайер говорит о «ранней фазе», характеризуемой запретом половых сношений (вернее: браков) между различными возрастными группами; эта фаза имеется у всех охотничьих племен, не знающих еще земледелия и скотоводства: австралийцев, бушменов, пигмеев Центральной Африки, веддахов на Цейлоне, минкопи на Андаманских островах, туземцев Огненной Земли и т. д. (Müller-Lyer. Die Familie).

Однако мы не уясним себе значения этого столь распространенного деления на классы, если вместе с Куновым, Мюллер-Лайером и др. будем видеть в нем только деление по возрасту и родству. В первую очередь необходимо рассматривать организации родства как социальные образования, вытекающие из планомерного хозяйства на данной стадии культуры.

Кунов видит здесь только «просто-на-просто результат естественных, биологических различий между членами орды» (Neue Zeit, 14 November 1912); но это вовсе не так. «Биологическими» различиями нельзя объяснить резкое разграничение между разрядами стариков (дедов), взрослых (родителей) и детей. Так, например, у курнаи мы находим следующее деление:

1. «Несовершеннолетние; у мужчин обыкновенно до появления растительности на лице, девушки считаются несовершеннолетними еще год-два после наступления менструаций».

2. «Взрослые; сюда принадлежат те мужчины и женщины, старшие дети которых еще не считаются в разряде взрослых. Другой критерий: сюда принадлежат лица, у которых еще не появились известные признаки старости: мужчины примерно до 40 или 45 лет, женщины примерно до 35 лет».

3. «Старики, т.-е. те, которые уже вышли из этого возраста» (Кунов, там же).

Кунов подчеркивает, что с этим делением связаны известные правила относительно браков. Членам различных возрастных групп строго запрещено вступать между собой в половые сношения. Мужчина второй группы может иметь сношения только с женщиной второй группы, мужчина третьей группы — только с женщиной третьей группы; что касается первой группы, то принадлежащие к ней еще не

достигли половой зрелости. Другими словами: браки дозволяются только между принадлежащими к одному и тому же поколению.

«Конечно, — продолжает Кунов, — теперь уже нельзя установить, как возник этот запрет: оттого ли, что замечено было, что браки между лицами весьма различного возраста большей частью остаются бездетными, оттого ли, что молодые мужчины требовали для себя каждый раз жен примерно их же возраста и это стало своего рода правилом».

Кунов, как и Мюллер-Лайер и другие буржуазные ученые объясняют происхождение этого запрета только биологическими причинами. Вполне естественно, ибо для Кунова деление на классы является прежде всего только делением на три возрастные ступени: «в начале развития стояли простые, как бы сами собой напрашивающиеся мероприятия» (*Verwandschaftsorganisationen*, 129).

Конечно, такое объяснение деления на три класса совершенно не состоятельно. Точно так же можно было бы период жизни человека разделить на два или десять разделов. Из возрастных классов—говорит Кунов—возникают брачные классы. Почему? И почему именно три класса? Естественнее всего было бы здесь проводить грань между женатыми и неженатыми. Но это дает только деление на две части. Деление на три части получается только благодаря тому, что среди женатых образуют особый класс те, дети которых в свою очередь имеют детей. И вот старикам запрещается вступать в браки с лицами второго класса, и обратно. Почему? На это Кунов сам не находит удовлетворительного ответа. Правда, он, как и Мюллер-Лайер, считает брак у австралийцев экономическим институтом, но он не делает логического вывода из этого принципа. Именно с экономической стороны существует колоссальная разница между браками взрослых охотников, как главных участников производства, и браками стариков, а также беспорядочными половыми связями молодых.

Имеет ли смысл искать в биологии объяснения, почему молодые мужчины обязаны брать молодых жен, а старые мужчины исключительно старых жен; имеет ли смысл искать этому биологические причины, раз сопутствующие обстоятельства с несомненностью указывают, что это вытекает из первобытной экономики? Но так как Кунов признает первобытный коммунизм только с вопросительным знаком, то вряд ли станет он считаться с экономическими причинами первобытного коммунизма.

Против примата биологических моментов говорит также то, что во второй группе остаются только те мужчины и женщины, старшие дети которых в свою очередь не передвинулись в группу взрослых. С переходом старшего сына в разряд настоящих охотников отец, можно сказать, автоматически переходит в группу стариков. Почему? Потому что численное отношение всех трех возрастных групп регулируется, сообразно потребностям коллективистического, коммунистического хозяйства и должно остаться одинаковым. Если в орде в 50 человек имеется 10 охотников среднего возраста (цифры приблизительны), то это не случайно.

Что касается бездетных, то они переводятся в разряд стариков при наступлении известных признаков старости, указывающих на уменьшение рабочей силы. Несмотря на свою бездетность, такое лицо становится одним из «отцов» средней группы и «дедов» младшей группы; ибо наименование «дед», «отец» и т. д. понимаются в отношении целой возрастной группы. Так, например, мальчик или девочка обращаются к каждой женщине средней группы со словом «мать», к каждой женщине высшей группы с словом «бабка». И обратно, такой же групповой смысл имеют наименования: «сын», «дочь», «внук», «внучка».

Прием молодых людей в класс взрослых мужчин тоже происходит не по достижении точно определенного возрастного предела, а лишь тогда, когда чувствуется недостаток в рабочих силах. Постоянно в следующий класс переводится целый ряд лиц обоего пола; при этом торжественном случае собираются несколько орд.

Деление на три поколения лежит в основе отношений (степеней) родства, как они развились почти у всех австралийских племен. Младшая группа считает среднюю группу «родителями», а самую старшую группу «дедами», и обратно: самая старшая группа видит в средней группе своих детей, а в самой младшей группе — своих внуков. Члены одной и той же группы называют друг друга «братьями» и «сестрами».

Итак, слово «отец» не означает непременно действительного отцовства. Но лицо, к которому другое лицо обращается со словом отец, всегда принадлежит к поколению действительного отца говорящего. В коллективных наименованиях: отец, мать, дед, бабушка, сын, дочь, внук, внучка отражаются отношения родства, соответствующие целесообразно проводимому распределению рабочих сил.

Согласно этому делению на возрастные классы охотникам среднего возраста доставались молодые жены, лучшие помощницы на охоте и в поисках пищи. С этой целью проводилась резкая грань между охотниками этого возраста и мужчинами других возрастов, более молодого и более старого. Однако этот порядок не следует считать просто победой грубой физической силы. Столь определенное отмежевание границ этих возрастных классов — за нарушение этих границ грозила даже смертная казнь — указывает на существование законного соглашения; это соглашение продиктовано было духом коммунизма, но тем не менее, надо полагать, осуществилось не без борьбы. И теперь еще старики играют немаловажную роль при выходе молодых девушек замуж (не забудем, что эти девушки помогали старикам собиранием пищи и пр.). Старики, как сами нуждающиеся, являются естественными пионерами и застрельщиками первобытного коммунизма. Совет старейшин, несомненно, существовал еще прежде, чем особый класс стариков. Отец, отдающий свою дочь замуж, должен был так или иначе получить компенсацию от зятя. Для других родственников невесты, старых и молодых, замужество ее тоже могло быть в известном смысле потерей. Во избежание раздоров здесь необходим был договор.

Запрет браков между членами разных возрастных классов Кунов считает явным «новшеством» (стр. 121). Поскольку Кунов понимает под этим, что в первобытном обществе не с самого начала существовало такое деление (в особенности в узаконенном виде), это конечно правильно. Но он отличается от этого нового состояния прежнее состояние, когда этого запрета еще не существовало и налицо было только деление по возрастам. Так, либо иначе, мы нигде не находим теперь этого первоначального состояния. Ошибка Кунова заключается в непонимании того, что деление на возрастные классы, несомненно, всегда являлось также делением на брачные классы. Таким образом это деление одновременно являлось также разделением труда: молодым мужчинам и молодым женщинам предоставлялась физическая работа, а старым — остальные функции, в общем более духовного, социального характера.

Итак, слова: дед, отец, мать, сын, дочь и т. п. имеют экономическое содержание, не построены только на возрастных различиях. Этому не противоречит, что это деление одновременно является дифференциацией по возрасту. Кунов в анализе этимологии этих обозначений приходит к заклю-

чению, что слова: дед, бабка, отец, мать, дети и т. д. означают очевидно: старых и молодых, больших и малых (стр. 25—26). Это понятно и само собой, это — краткие обозначения; они не выявляют всего содержания деления на классы. Таким образом Кун о в сам объясняет, что в первый класс (детей) человек поступает с самого рождения, тогда как переход в оба другие класса связан с исполнением известных условий и во всех племенах приносит с собой особые, более или менее широкие права и обязанности. У австралийцев член средней группы называется «молодой человек», член высшей группы — «старый человек», но сам Кун о в констатирует, что это не является никоим образом аналогией нашему субъективному различению между молодыми и старыми людьми.

Запомним: когда австралиец обращается к другому со словом отец, это не означает, что последний действительно является его родителем; каждый, млад и стар, имел и имеет целый ряд «отцов» и «матерей», при этом каждый отлично знает своего действительного отца и свою действительную мать, своего действительного сына, дочь и т. д. Следовательно, Морган ошибается, объясняя применение слов «отец» и «мать» к братьям и сестрам фактических родителей исключительно тем, что первоначально существовали свободные половые сношения между рядом мужчин и женщин, так что невозможно было с достоверностью установить происхождение ребенка.

Отсюда Морган заключает также, что первоначально брак носил групповой характер. Как мы уже видели, такое заключение недопустимо, так как наименования степеней родства — вообще вторичный момент в сравнении с связанным с ними экономическим содержанием и нельзя понимать их в нашем нынешнем европейском смысле. Кун о в тоже расходится здесь с Морганом, он отвергает также выводы, делаемые Морганом из применения названий «жена» и «муж» у австралийцев и полинезийцев. «У большинства полинезийских народов мужчина называет жен своих братьев и сестер своей жены тоже женами, а они, в свою очередь, тоже называют его мужем. Отсюда Морган, как известно, заключает, что первоначально у всех этих народов ряд мужчин находился в половых сношениях с рядом женщин (их сестер). Однако, как показывают системы родства у амазулу и курнаи, такие выводы не допустимы и требуют самых абсурдных предположений». К таким предположениям принадлежат первоначальные половые

сношения женщин с женщинами у амазулу, а у курнаи — также мужчин с мужчинами. У курнаи женщина называет жену своего брата «моя жена» (врукут-биттель), сестру своего мужа тоже — «моя жена»; мужчина называет брата своей жены «мой муж» (бра-биттель), мужа своей сестры тоже — «мой муж» (Verwandtschaftsorganisationen, 52).

Даже у австралийских племен с развитым групповым браком, например, у племени дайери, нет речи о «беспорядочных половых сношениях». Если живущий в групповом браке австралиец не может быть уверенным, что все его «сыновья» действительно происходят от него, то он имеет все основания считать себя действительным отцом сына, которого родила ему его главная жена (она называется ноа в отличие от пирауру, или групповых жен). Как мы видели, для него очень важно иметь сына, как кормильца на то время, когда он сам перестанет заниматься охотой. Введение общего обозначения для группы взрослых мужчин (и женщин) коренится в экономической необходимости провести грань между производственной работой охотников в узком смысле и прочей общественно необходимой работой.

Укажем еще на одну особенность, вытекающую из вышеописанного деления на возрастные классы. Если два лица, по нашим понятиям родства — братья или кузены, очень разнятся по возрасту, то они могут оказаться один «отцом», другой «сыном». Но когда по прошествии нескольких лет «сын» переходит в среднюю возрастную группу, а «отец» не перешел еще в высшую возрастную группу, то оба они оказываются в одной группе, бывший «сын» оказывается теперь «младшим братом» другого. О женщинах сообщают аналогичное. Отношение между отцом и дочерью, матерью и сыном остается всегда, поэтому исключены браки между ними.

Отметим еще следующее. Члены одной и той же возрастной группы называют друг друга братьями или сестрами, но всегда с прибавкой: «старший» или «младший брат», старшая или младшая сестра — столь важное значение придается здесь старшинству. Иногда вообще не существуют слова брат или сестра, а только слова: «старший брат», «младший брат» и пр. Это ставило в затруднительное положение миссионеров, желавших перевести слова библии: «мой брат». Каждый является в известном смысле «начальником» всех более молодых и «подчиненным» всем старшим по возрасту (Müller-Lyer, стр. 23—24).

Австралиец считает свой возраст не по летам — уже потому, что не умеет считать так далеко. При приеме в средний возрастной класс он примечает, кто уже до него состоял в этом классе; таким образом он всегда знает, кого считать «старшим братом». Так как со старшим возрастом всегда связаны различные преимущества, то переход молодежи в класс отцов и матерей отмечают определенными церемониями и вообще стараются провести наглядную черту между поколениями.

На ряду с названиями: отец, дед и т. д., выражающими отношение одной возрастной группы к другой, существуют еще другие названия, в которых не сказывается возраст говорящего. Так, например, у курнаи взрослый охотник из средней возрастной группы называется иерриель, т.-е. молодой человек, в отличие от бунжиль, т.-е. старого человека.

Можно сказать, что все отношения австралийца к другим лицам, получают особые наименования, если эти отношения хоть сколько-нибудь носят социальный характер. При вступлении австралийца в класс «молодых людей» он получает новое имя. «Новопринятый либо отказывается от своего старого имени и принимает новое имя, либо же к его старому имени прибавляют новое, указывающее на его новое достоинство; это второе случается чаще» (*Verwandschaftsorg.*, 32). Итак, наделение именем служит средством обозначить и подчеркнуть возрастной класс. Новое имя должно постоянно напоминать человеку о его правах и обязанностях. Замечательно, что в присутствии австралийца нельзя вслух произносить его имя. К нему обращаются или упоминают о нем обходным путем, называя его по степени родства.

У некоторых австралийских племен молодой человек, впервые ставший отцом, присваивает себе новое имя, в котором он с гордостью возвещает свое новое достоинство. Если сын его получил имя: «Сморщенная голова», то он сам с достоинством именуется: «Отец сморщенной головы». Кун о в полагает, что в основе этого лежит гордость мужчины; мы думаем, что — сознание исполненного долга перед обществом: отец ребенка дал обществу новую рабочую силу, которая некогда, когда он сам перейдет в класс стариков, заменит его, как охотника. В самом деле, с рождением второго ребенка это имя теряет свою силу.

Важной мерой времени для долгих периодов является у австралийца промежуток между тем моментом, когда он впервые стал отцом, и моментом, когда он стал дедом. Эта

мера служит также критерием для включения членов орды в возрастные классы. Поэтому названия группы являются в то же время обозначениями кровного родства. Вопрос заключался в следующем: может ли молодой человек, принимаемый в разряд охотников, свободно выбирать себе жену среди всех достигших зрелости и посвященных женщин орды? При этом мы абстрагируем, происходит ли этот выбор в своей или чужой орде. Молодому человеку нужна была трудоспособная жена; старые женщины не годились в помощницы на охоте, а эта помощь была одной из функций жены. Но как провести здесь грань? Австралийская женщина в 35—40 лет может быть бабушкой и в то же время быть сильнее, чем молодая бездетная женщина. Итак, что было решающим моментом? Почему австралиец, перешедший в разряд дедов (возможно, что при этом он оставался бездетным) и потерявший свою жену, мог получить жену только из группы старых женщин? Уменьшение трудоспособности далеко не всегда в точности совпадало с тем моментом, когда человек впервые становился дедом. Ясно, что эта конкретная грань продиктована была волей общества.

Если бы дикари умели считать по годам или имели другие масштабы для исчисления времени, то, быть может, они создали бы еще более точные дифференцировки для браков между сверстниками. Но с самого начала необходимо было проводить грань между поколениями также потому, что каждая группа взрослых вынуждена была жениться на иной местной группе, нежели ее предшественница. Когда мы будем говорить об отношениях между ордами, нам придется поэтому снова остановиться на вопросе о происхождении возрастных классов; тогда можно будет точнее установить время и причину строгого разграничения этих классов. Кун о в утверждает, что деление на возрастные классы в их нынешней форме выработалось в пределах одной орды; мы увидим в дальнейшем, что это утверждение неправильно.

Мы пока лишь в общих чертах осветили происхождение деления на возрастные классы и значение этого деления, мы лишь в общем наметили отношение этого института к разделению труда между стариками и молодыми. Нам остается еще неизвестным, как перешли к объединению отдельных семейств в возрастные группы. Впрочем, мы установили уже, что на этой ранней стадии особенно важную роль играл принцип старшинства, он проникал весь тогдаш-

ний социальный строй. Отдельные пары вступали в брак в строго установленном порядке последовательности, нарушение этого порядка осуждалось как незаконное. Социальное чувство победило эгоизм личности; в общественных организациях австралийцев ярко сказывается это социальное чувство. Мы считаем невозможным, что этот процесс, поведший к победе социального чувства, происходил в рамках изолированной орды. Как мы еще увидим в дальнейшем, окончательное торжество возрастных классов над личным эгоизмом происходило под знаком объединения нескольких местных групп, ибо отдельная орда могла оказаться бессильной по отношению к самоуправству некоторых физически наиболее сильных ее членов. Брачный порядок устанавливался совместно для нескольких орд (в конце концов они объединялись в племя), этот порядок был плотиной, о которую должен был в конце концов разбиться натиск молодых, крепких в производстве элементов.

2. Племя как организация родства.

Большинство австралийских племен отличаются той особенностью, что распадаются на две главные экзогамные группы. Члены каждой группы могут заключать браки только вне своей группы, а именно с членами второй группы. Одна группа обязана отдавать своих девушек в жены мужчинам другой группы. Можно установить, что это деление племени на две группы носило первоначально пестрый, территориальный характер.

Предположим, что племя жило вблизи моря. Тогда легко могло оказаться, что одна часть племени оставалась у берега, тогда как другая занималась охотой внутри страны. Между жителями побережья и внутренней полосы возникал обмен различными продуктами. Как мы видели, отдельная орда тоже раскалывалась на две или несколько частей для облегчения поисков пищи. Но это еще не означает специализации по промыслам, которую мы встречаем, например, у жителей Андаманских островов.

Отдача продуктов другому имеет место не потому, что этот другой не в состоянии добыть их сам. Каждый может добывать их, но не каждому охотнику везет одинаково счастье. Как известно, эта ненадежность является причиной первобытного коммунизма номадов-охотников. Поэтому также хозяйство их характеризуется коммунистическим распределением, а не обменом.

Австралийская орда могла быть построена на коммунистическом распределении ежедневного улова; но в племени, которое, пожалуй, в двадцать раз больше орды, нельзя было ежедневно регулировать из центра производство и распределение пищи. Достаточно взглянуть на обширную территорию племени, и мы увидим, что подобное регулирование должно было бы уже по чисто-техническим причинам пойти прахом. Итак, племя построено не на том экономическом принципе, что орда. Таким принципом не может быть также обмен продуктами и разделение труда по профессиям. Даже если принять, что обмен между ордами и обоими частями племени носит не столь случайный характер, как это описано выше, то этот обмен все еще предполагает факт существование не племени, а только несколько отдельных орд.

Существовало ли разделение труда между частями племени и можно ли предположить, что племя развивается именно на почве этого разделения труда? Это предположение отпадает, раз можно доказать, что существуют развитые племена, не знающие такого разделения труда. А таких примеров не мало. Так, например, в племенах курнаи и наррингери, из которых каждое охватывает около 20 орд, нет сколько-нибудь значительного разделения труда.

Перед нами встает, таким образом, вопрос о движущих силах и условиях образования племени. Предварительно сделаем несколько замечаний относительно общей характеристики племени, как такового.

Если орда может считаться «ячейкой», клеточкой первобытного общества, то племя, объединение более или менее значительного числа орд, может считаться более широкой социальной единицей. Впрочем, австралийские племена лишь с оговорками можно считать компактным целым; здесь еще слабо развиты племенное чувство и конституция племени. Орды являются почти автономными группами и иногда даже ведут между собой борьбу. В этом отношении австралийские племена не выдерживают сравнения с индейскими племенами Северной Америки, которые к тому же по своей численности иногда в десять раз превышают австралийские. Тем не менее племя низших охотников, несомненно, является социальной единицей, хотя спайка его упрочивается лишь постепенно. Главными признаками племени являются: общий язык, общее имя и общая территория. При этом возможны, конечно, диалектические противоречия. К признакам племени относится также общий для всех членов племени брачный порядок. Численность пле-

мени не является делом случая, а соответствует экономической необходимости. В нижеследующем мы пытаемся установить эту последнюю. Величина различных племен, бесспорно, указывает на известную норму, вытекающую, надо полагать, из состояния равновесия первобытного коммунистического хозяйства.

К сожалению, по вопросу о величине отдельных племен имеется мало материала. Что сообщается об австралийских племенах? Племя курнаи, обитающее в восточной части Виктории, в так называемой «стране гипса», насчитывало в 1840 г., когда белые впервые проникли в эту местность, около 1000—1200 душ. В настоящее время остатки этого племени уже давно размещены по миссионерским пунктам. Благодаря контакту с белыми, численность их уменьшилась более, чем в десять раз. Вымирает, хотя и не столь быстро, также племя нарринайери, живущее в районе нижнего течения Муррея и насчитывавшее в середине сороковых годов прошлого столетия еще около 1500 душ (Кунов).

Судя по сообщениям путешественников, племена бушменов тоже приближались к этой цифре. Гуттер оценивал численность племени хейгум максимально в 1000 душ, но присовокупляет, что оно находится уже в процессе вымирания. Впрочем, племя кунг, как сообщается, на много превышает по своей численности племя хейгум.

Численность племени ягхан на Огненной Земле указывается в 1300—1500 душ (Martial. Mission Scientifique du Cap Horn, 196).

Ограничимся этими скудными данными. Повидимому, нормальную величину племени низших охотников можно принять в 1000—1500 душ. Бросается в глаза резкая разница между этими племенами и племенами высших охотников, хозяйство которых поконится уже отчасти также на земле-делии.

К той же средней цифре для племен низших охотников мы приходим другим путем.

Территория, обитаемая этими племенами, надо полагать, может разниться не слишком сильно. Тасманийская орда в 30—50 душ занимала в свое время охотничий район в 500—700 кв. км (Кунов), т.е. квадрат, каждая сторона которого имела в длину около 25 км. По данным Э й л ь м а н а, плотность населения в Австралии между 15-м и 30-м градусами широты так ничтожна, что в среднем приходится считать только одного туземца на 150 кв. км; по данным того же Э й л ь м а н а, севернее этой территории приходится один

туземец на 30 кв. км (Georg Buschan, Illustr. Völkerkunde). Если считать австралийскую орду в 50 человек, мы получаем в северных районах 1.500 кв. км на орду, или квадрат со стороной почти в 40 км, а в южных районах — 7.500 кв. км на орду. Так как на юге много необитаемой пустынной площади, то целесообразнее пользоваться цифрой 1.500 кв. км на орду. Не все австралийские племена живут на неблагодарной и скудной почве.

Можно бы предположить, что тасманийцы, стоявшие на низшей ступени культуры, имели меньшую плотность населения, нежели нынешние австралийцы. Однако, вышеприведенные подсчеты говорят как бы в пользу того, что плотность населения у тасманийцев более чем вдвое превышала плотность населения у австралийцев.

Поскольку из этого разнокалиберного и мало надежного материала можно сделать выводы, мы приходим к следующему заключению. Необходимо различать между собственно охотничьей территорией охотников-номадов (повидимому, ее имеют в виду данные относительно тасманийцев) и теми пространствами, которые окружают собственно обитаемую и охотничью территорию; обычно эти пространства необитаемы и часто бесплодны. Мы приходим еще к следующему выводу: в общем требуется один день пути — обычным или форсированным маршем — чтобы пройти от одного конца территории орды к другому.

Но для того, чтобы попасть на собрания своего племени, будь то какое-либо празднество с танцами, пиршество, совещание, обряд посвящения или обмен продуктами и т. д., австралийцу предстоит путь в несколько дней (если место собрания предположить в центре территории племени). В самом деле, по имеющемуся этнологическому материалу надо считать, что племена курнаи и нарринайери в эпоху своего расцвета состояли примерно из 20 орд. Считая орду в 50 человек, а племя состоящим из 20 местных групп или орд, мы тоже приходим приблизительно к той норме, которую мы уже установили для численности племени.

По каким случаям происходят собрания племени? Эти случаи проливают некоторый свет на те моменты, которые спланивают племя воедино. То, что сообщается о больших празднествах индейских племен, например, ирокезов, несомненно, в неменьшей мере верно также относительно празднеств австралийских племен. Ирокезы устраивают празднества при всяком возможном случае. От участия в них никто не исключается, разве что в виде наказания.

Празднества эти ведут к выравниванию имущественных различий, служат для использования излишков. Например, ирокезский праздник грез, устраиваемый по меньшей мере раз в год и продолжающийся четыре—пять дней, сопряжен с самой щедрой раздачей наиболее ценных предметов.

При большом стечении людей происходит обмен продуктами. В условиях этих празднеств это уже нечто большее, чем частноправовая сделка между отдельными лицами.

О колор-курндит и родственных им ордам Кунов сообщает по книге Джемса Даусона, что они связаны союзом дружбы: «они празднуют свои празднества корроборис большей частью совместно; кроме того, часто несколько орд устраивают совместно охотничьи облавы. До проникновения белых знамениты были у дикарей большие ежегодные сборища в Мирривуй, равнине, лежащей несколько английских миль на запад от Карамута. По рассказам, там нередко собиралось до 20 орд» (Кунов, стр. 98).

Судя по тому, что на собраниях колор-курндит и др. участвуют 20 орд, надо полагать, что это — собрания всего племени. Происходящий на таких собраниях обмен продуктов служит для того, чтобы «упрочить мир». Так заявляли в свое время также индейцы-ирокезы, которые имели обыкновение делать подарки всем являвшимся на их сборища. Туземцы высоко ценят дружеский союз с соседями. Вообще говоря, племя является таким покоящимся на дружбе союзом.

Однако слово «дружба» имеет здесь не обычное у нас значение; оно означает здесь нечто вполне конкретное в области отношений родства. Так, например, Вильгельми пишет: «Туземцы, связанные дружбой, употребляют между собой такие обращения и выражения, которые в сущности употребительны только между родственниками».

Подарки, делаемые по случаю больших собраний, тоже подчеркивают родство. Они служат свидетельством коммунизма племени. В этом же смысле следует понимать свободные половые сношения между членами племени, часто имеющие место на таких празднествах. Отметим также, что подобные оргии устраивают при различных торжественных случаях также члены одной или нескольких дружественных орд; таким образом подчеркивается коммунизм орды или дружественный союз между местными группами, состоящими между собой в отношении близкого родства. Когда орды обоих подразделений племени турра сходятся

на свои совместные большие празднества-танцы, у них тоже известное время царит свобода половых сношений. Старики берут себе молодых женщин, молодые мужчины из подразделения «вильтус» меняются женами с мужчинами из подразделения «мультас». Впрочем, это делается только на время. В другое время мужчины не ссужают своих жен своим братьям и друзьям.

Эти обычаи объясняются на почве коммунизма орды или племени. Описанные здесь празднества являются исключениями; наблюдатели категорически сообщают, что обыкновенно от жен требуется супружеская верность. Для дикаря верность его жены прежде всего необходима в его общественной работе, так как жена нужна ему как носильщица и собирательница. Но на упомянутых торжественных сходбищах отпадает экономический момент, на котором покоится брак. Как мы увидим ниже, брачные уставы регулируют в сущности не сношения полов, а брак, как экономический и коммунистический институт.

Коммунизм племени заключается прежде всего в организации племени на началах родства: производственная работа регулируется брачными нормами, коммунистическими правилами, устанавливающими отношения между мужем и женой. Эти правила не вполне одинаковы в различных племенах. Они простираются на все племя и в рамках данного племени носят единообразный характер; но не следует забывать, что отдельные племена имеют различную внутреннюю структуру и различные внешние размеры. Впрочем, так или иначе, в возникновении и развитии племени мы видим известную закономерность и единообразие, объясняемые только действием общих коммунистических тенденций.

Недаром большие церемонии посвящения, подготовляющие юношей и взрослых для приема в разряд взрослых, являются не делом отдельной орды, а всегда делом нескольких орд или всего племени.

Как семья, так системы родства одинаково революционизируются в результате прогресса техники, но сама по себе семья не знает изолированного самостоятельного процесса развития. Системы родства не столько регистрируют пассивно прогресс семьи, как полагает М о р г а н, сколько регулируют заключение браков в духе первобытного коммунизма. Так например, деление на возрастные классы и тесно связанное с ним наделение классовым именем являются, как мы видели, первым шагом к обобществлению молодых рабочих сил. Тенденции первобытного общества направлены

на защиту слабых индивидуумов и групп; это осуществляется путем соединения их с экономически более сильными элементами. Здесь не должно было быть никаких преимуществ и никаких исключений. Экономически сильнейшие элементы — это молодые мужчины-охотники, затем молодые женщины; экономически слабейшие элементы — дети и старики. Если защита слабых могла быть осуществлена в большом масштабе, т.-е. в рамках не одной, а многих орд, то тем лучше, так как при таком широком базисе легче было выравнивать колебания в производстве (мелкие общественные единицы больше подвержены таким колебаниям). Поддержка соседней орды ограничивалась главным образом проведением правил, общих для всех союзных местных групп. Правила эти первым делом вводили территориальное деление между молодежью на предмет вступления в брак, чтобы таким образом легче можно было подчинить воле общества сильные, рабочие элементы. Это было дело застрельщиков первобытного коммунизма, а именно группы стариков.

Для иллюстрации сказанного приведем рассказ Спенсера и Гиллена о племени арунта.

В этом племени каждый мужчина обязан кормить своего фактического тестя или своего «тестя от племени» (икунтера). Убив дичь, он обязан осведомиться, нуждаются ли они в пище. Оба эти тестя — старые люди, они пользуются полученным отчасти для себя, отчасти для распределения его между другими нуждающимися. Арунта никогда не идут на охоту со своими «икунтера» или «умба». (Умба называются дети сестры; мужчина из племени арунта обязан кормить также свою сестру и ее детей, если они не имеют другого кормильца). Икунтера и умба могут конфисковать всю добычу охотника, пока он находится вместе с ними. Они постоянно следуют за ним, но он старается держаться от них по возможности вдали.

Свою добычу он должен распределять следующим образом: прежде всего он выделяет часть своему икунтеру (тестю), затем идет его собственная семья, он сам, его жены и дети; остающееся достается детям его сестры, а затем «мура» и «ипмунна» (мура — это женщины, на дочерях которых он по закону мог бы жениться; ипмунна — бабка по матери). Итак, среди лиц, которых обязан содержать муж, в первую очередь представлена родня жены, а также родня тех «жен», на которых он не женился, но может жениться.

Австралийцу нельзя сделать упрек в недостатке щедрости. Он охотно раздает свою добычу тем, кому он обязан давать из нее по обычаю племени. Впрочем, ему неприятно, если убитую им дичь тут же на месте прибирают к рукам люди, которые не участвовали в охоте. Он обязан делиться с ними только в том случае, если они присутствуют налицо.

Обычно на охоту отправляются вдвоем; большей частью это два умбирна (шурина). Они тщательно стараются не попасться на глаза своим икунтера. Но наловив дичи, они всегда посылают часть ее своим икунтера. Икунтера — человек с весом. Так как молодой человек еще до вступления в брак знает своего будущего тестя, то он уже до своего посвящения в разряд взрослых мужчин должен снабжать последнего пищей. В противном случае недовольный им старик подвергнет его при этой церемонии суровому истязанию.

Даже во время еды туземец-арунта чувствует себя неспокойно, если лица, которых он обязан кормить, могут иметь к нему еще какое-либо притязание. Поэтому он старается не есть вблизи них, чтоб они не могли разглядеть, что именно он ест. Для этого даже существует особое выражение: «еквила тима». У арунта есть поверье, что если кто отведаст мяса, которое видели его икунтера или прочие иждивенцы его, то он тяжело заболеет.

Феликс Сомло приводит примеры из Спенсера и Гиллена, а также Хауитта, не оставляющие сомнения, что охотник обязан снабжать пищей старых людей, в особенности женину родню. Приведем некоторые из этих фактов.

У центрально-австралийских племен урабунна и варамунга имеются такие же обычаи, как в племени арунта. В племенах тжингилли, гнаньи, бинбинга мужчина обязан снабжать пищей своего отца и мать, братьев отца и матери и своего тестя — как видим, все старые люди.

В племени мара охотник посылает часть своей добычи через жену своему тестю. Если тесть убьет кенгуру-самку, он оставляет ее только для себя, если же кенгуру-самца, то часть добычи он посылает зятю.

О племенах юго-восточной Австралии превосходные сведения в этом роде дает А. В. Хауитт. У племени курнаи обычай отдавать тестю часть своего ежедневного улова называется «неборак». Так например, из наловленных опоссумов два отдаются тестю, два — братьям жены. Как мы видим, в принципе муж имеет обязательства по от-

ношению ко всей жениной родне. Хауитт категорически подчеркивает, что родители мужа и родители жены делят полученную пищу со своей семьей.

Число таких примеров можно легко умножить. Они имеются и в других охотничьих племенах, не только в Австралии. Я приводил такие примеры в моей вышедшей в 1921 г. книге: «Первобытный коммунизм и первобытная религия» Генрих Кунов в своей критике этой книги возражал мне (*Grünberg's Archiv*, X, Jahrg., 2 и 3, Heft), что тесть никак не может регулярно получать добычу зятя, потому что живет в другой орде, на расстоянии многих миль. На первый взгляд Кунов как-будто прав; ибо, как известно, жена австралийца следует за мужем в его орду, а не наоборот.

Но с другой стороны остаются в силе сообщаемые факты, что охотник снабжает едой своего тестя, а также, что тестю отдается часть ежедневной добычи. Это наблюдал Хауитт в племени курнаи, а Кунов сам считает этого наблюдателя надежным и не возражает против него. Столь же несомненно — в изложении того же Кунова, — что курнаи женятся не на женщинах из своей собственной местной группы, а всегда на женщинах из другой орды. А между тем территории этих орд в племени курнаи не всегда граничат с территорией орды мужа, так что встает вопрос, каким же образом чисто-технически возможно ежедневное сообщение между зятем и тестем, живущими в различных ордах? К тому же, племя курнаи находится на ином положении, нежели некоторые другие племена, в которых в одной орде существует несколько тотемов и мужчина может жениться на женщине из своей орды, но другого тотема.

Разрешение этого очевидного противоречия мы находим в сообщении Хауитта, что в племени курнаи молодой мужчина по своем вступлении в брак получает право охотиться в районе своих родителей и родителей своей жены (стр. 738 и 269). Следовательно, нередко случается, что он переселяется в орду своей жены, хотя, надо думать, это носит большей частью временный характер. Весьма вероятно, что вместо него другой молодой охотник из орды жены переходит в орду мужа; вероятно, оба охотника одновременно были посвящены в разряд мужчин и оба одновременно вступили в брак. Оба они обмениваются своим охотничьим опытом и регулярно доставляют пищу своим тестям (икунтера) на новом своем пребывании. При этом молодые люди должны подчиняться старикам (тестям) в орде своей жены, как в своей орде они подчиняются

отцам. Здесь на чужбине они даже лучше, чем в отцовской орде, научаются порядку, дисциплине, коммунистической солидарности. Воспитателями их становятся икунтера, т.-е. все старики в орде жены; кроме того, охотник обязан также кормить из своей добычи «умба», а также «мура» и «ипмунна», т.-е. целый ряд детей и женщин. Если же охотник живет в своей орде, то он должен снабдить также того старика, который, отдав свою дочь замуж в соседнюю орду, таким образом помог ему получить ту жену, которой он хотел. Это имеет место в племени нарринайери и, несомненно, также в других племенах.

Нормально австралиец получает жену посредством обмена женщин. Конечно, такой обмен предполагает дружественный союз, по меньшей мере, между двумя ордами. Этот обмен не является меновой сделкой в обыкновенном смысле и не имеет ничего общего с так называемой куплей жен. «Юноши, желающие вступить в брак и имеющие еще незамужних сестер, сговариваются сначала с ними и предлагают эту сделку на усмотрение отцов; если те согласны, то брак может состояться, согласия девушек не требуется». Так поступают колор-курндит и родственные с ними орды (Verwandtschaftsorg., 99).

Под «сестрами» не следует понимать здесь кровных, единоутробных сестер. Под сестрами и братьями понимаются все члены орды (или половины племени), принадлежащие к одному и тому же поколению; кроме того, к слову сестра или брат говорящий всегда прибавляет: старший или младший. Характерно, что курнаи обращаются таким образом также к сверстникам в дружественной орде или ордах. Впрочем, это племя не делится на две части; такое деление существует во многих других племенах и обусловлено обычаем обмена женщин.

«Легче всего заключить брак в том случае, если кандидат имеет взрослую незамужнюю сестру, а избранница его сердца имеет взрослого брата. В таком случае обыкновенно устраивается просто обмен: один берет сестру другого и отдает ему взамен свою. Согласия девушек обыкновенно не спрашивают; если они не питают отвращения к жениху, они после некоторого предписываемого этикетом сопротивления охотно следуют за своим повелителем в его лагерь, в противном случае их силою принуждают к повиновению. Курнаи не мягкосердечны: если жена не подчиняется мужу, они прибегают к жестким мерам воздействия. Подобный обмен сестрами происходит в особенности в тех

случаях, когда отцов уже нет в живых, и братья таким образом получили известную власть над сестрами. При жизни отца последний не всегда дает свое согласие на сделку» (там же, стр. 64—65).

Жена с готовностью следует за мужем в его лагерь, но предварительно она выказывает некоторое сопротивление, демонстрируя этим свою невинность. Если бы она бежала с мужчиной, не давшем взамен ее другой женщины, она навлекла бы на себя величайший гнев своей орды.

В племени нарринайери мужчина обыкновенно добывает жену, тоже отдавая взамен ее одну из своих сестер. Если у него нет сестры (К у н о в понимает под этим: единопутробной сестры, кровной сестры), «он старается уговорить одного из стариков своей орды дать ему для обмена одну из его дочерей, обещает ему за это дичь, оружие и пр. На выдачу сестры замуж брат должен получить согласие отца; только в том случае, если отца нет в живых и нет также более старшего брата, он может поступать самовольно. Брачная церемония заключается в том, что отец формально отдает дочь жениху в присутствии родичей обеих сторон; особых свадебных обрядов не совершается, только у раминайери (одна из орд племени нарринайери) невесту ведут ночью при свете факелов в лагерь жениха. Если женщина довольна доставшимся ей супругом, она разводит перед его хижиной яркий костер; впрочем, согласие ее считается не важным, она должна пойти также к тому мужу, который ей не по душе. Разведение костра считается просто проявлением уважения и любви к супругу. Мужчины редко вступают в брак раньше 19—20-летнего возраста, но девушки — большей частью вскоре после своего перехода в класс молодых женщин» (там же, стр. 83—84).

При бракосочетании обе стороны часто обмениваются подарками, но это имеет лишь церемониальное значение. К у н о в, уделяющий особое внимание брачным обычаям у австралийцев, говорит, что брак часто заключается без взаимных подарков, только по соглашению между родителями.

Таковы свадебные обычаи также у других племен, стоящих на австралийской ступени развития.

«На ряду с легальными браками путем обмена сестрами встречаются единичные случаи бегства девушки со своим возлюбленным. Но такого рода брак всегда считается для девушки позорным. Так как здесь в обмен за невесту не дано было другой девушки, другие женщины считают ее

недостойной, она теряет право на защиту со стороны своей орды. Женщина, бежавшая с мужчиной, называется канавурле; это значит, что она является собственностью той орды, к которой она убежала, и муж ее, если желает, может предоставлять ее своим товарищам» (Кунов, стр. 84).

С своей законной женой, которая была обменена на другую женщину, муж обязан обращаться иначе, лучше. В противном случае за нее заступает та орда, из которой она родом. Смотря по обстоятельствам, эта орда может отобрать ее и отдать другому мужчине.

Х а у и т т в своей книге: «Камиларой и курнаи» дает драматическое описание тех последствий, которые влечет за собой в племени курнаи незаконное поведение молодых влюбленных:

«Иначе обстоит дело, если молодой человек не имеет сестры для подобной сделки; ему приходится тогда либо добыть себе жену с бою, либо стараться уговорить девушку бежать с ним. Случай к этому представляется во время празднества корроборис, когда все возбуждены и обращают меньше внимания на поведение отдельных лиц; иногда сами девушки вызывают мужчин на подобный шаг. В условленное заранее время, обыкновенно в дни корроборис, предпринимается попытка к бегству. Когда ее обнаруживают, в лагере поднимается суматоха. Женщины мечутся, словно обезумевшие, кричат, бранятся, рвут на себе волосы, царапают себе лицо и изо всех сил, надрываясь от крика, побуждают мужчин к преследованию бежавших. Больше всех отличается своим жалобным криком мать беглянки. Если удастся поймать беглецов, их приводят в лагерь и разыгрывается дикая сцена. Хотя большинство женщин в орде сами бежали со своим будущим мужем (это я считаю преувеличением. Г. Э.), каждая из них считает своим долгом немилосердно демонстрировать на молодой беглянке свое возмущение. Как фурии они обрушиваются на нее со своими палками и бьют ее, пока она не лежит в изнеможении, истекая кровью от полученных ран; часто у нее на всю жизнь остаются следы от такого истязания».

«Мужчине не лучше. Он должен стать на борьбу с мужскими родичами девушки, при чем его тоже не отпускают, пока не избьют его самым зверским образом и не получат от него обещания не предпринимать новой попытки бегства со своей возлюбленной. Однако, не успевают зажить раны, и эта попытка почти неизменно предпринимается вторично, пока наконец родителям не надоеет постоянное наблюдение

за девушкой и они дают свое согласие. Тогда девушка следует за мужчиной в его лагерь и немедленно приступает к своим обязанностям. В таких случаях всегда обходятся без свадебной церемонии».

«Если попытка бегства, первая или вторая, удалась, молодая чета должна избегать встречи с ордой девушки, пока не родится первый ребенок. Ребенок как бы искупает вину беглецов, отныне они, не боясь наказания, могут возобновить сношения с родственниками бежавшей».

Раз у четы родился ребенок и она берет на себя воспитание его, она исполняет таким образом свой долг перед обществом, которое она оскорбила своим незаконным способом вступления в брак. Этот способ наносит ущерб орде девушки, так как орда не получает эквивалента за беглянку, тогда как в нормальных случаях такой эквивалент дается либо в виде обмена женщинами, либо в виде работы мужа. Поэтому беглец должен стать на борьбу с мужскими родичами девушки и получить мзду от ее орды, а беглянка получает эту мзду от женщин своей орды. Это последнее показывает, что правила, которые нарушены были беглецами, созданы также для защиты интересов слабого пола, женщин.

Гораздо больше случаев для нарушения коммунистического распорядка представлялось бы, если бы мужчина мог жениться на девушке из своей орды. До своей женитьбы молодые люди могут — повидимому, сколько угодно — вступать в половые сношения с незамужними девушками своей собственной орды. Но между половыми сношениями и браком проводится различие, на которое не обращают достаточного внимания ученые, как-то: Морган и Кун о в. У наших дикарей жениться значит взять на себя обязательства по отношению к родственникам жены, заботиться об их пропитании. Но брак дает и мужчине право на помощь жены (иногда и жен) в его домашнем хозяйстве и на охоте, право заставлять их работать на него. Это для австралийского дикаря предел его желаний.

Кун о в признается, что не может дать действительное объяснение брачных запретов. Только одно он считает несомненным, а именно, что «здесь действуют представления о кровной связи». Итак, представления не о социальных, а естественных и поэтому неизменяющихся отношениях. В известной мере это правильно, но это не мешает нам принимать за основу брачных запретов и связанных с ними представлений причины социального характера. Если бы мы держались иного мнения, то вскоре оказались бы в раз-

ладе с этнологическими фактами. Мы вернемся к этому вопросу при рассмотрении тотемистических брачных запретов.

Почему дикарь считает половые сношения в одних случаях чем-то противоестественным, в других — вовсе не зазорным? Здесь все зависит от известных правил социального, а не биологического характера. Кунов сам говорит: «Совокупление с женщиной, с которой действующие правила запрещают брак, считается бесстыдным и противоестественным и возбуждает ярость всей орды против провинившегося». Но если эти правила не становятся поперек дороги, то дело принимает другой оборот: «Половые сношения с женой другого не считаются позором, это дело касается только супруга и Дон-Жуана, которые должны сами покончить его между собой, других это совершенно не касается» (Кунов, стр. 44).

Итак, прелюбодейние тоже не осуждается сурово, если при этом не колеблются известные устои социальной этики. Насильственное похищение женщины почти всегда влечет за собой кровавые столкновения между ордами, в особенности если родичи мужчины заступаются за него и отказываются выдать похищенную. Но умышляемая незамужней женщины, последовавшая с ее согласия, менее чревата последствиями и часто кончается совершенно мирным образом. Пока брак остается бездетным, он может быть расторгнут без долгих церемоний. Если же есть дети, то встает вопрос об их содержании, а первобытное коммунистическое общество весьма серьезно смотрит на это дело. Поэтому, например, у колор-курндит жена не может развестись без согласия мужа, как бы плохо он с ней ни обращался. «В таких случаях ей остается только одно: отдать себя в жены другому мужчине. Если он принимает это предложение, он должен публично вызвать ее мужа на поединок. Если он победит, прежний муж должен отдать ему свою жену. Если победит прежний муж, женщина должна вернуться к нему и жизнь ее у него становится еще хуже» (Кунов, стр. 102).

Как мы видим, в известных определенных границах физическая сила все еще является решающим фактором в вопросе об обладании женщиной. Это не просто отзвук докоммунистического времени: более сильный мужчина является также лучшим охотником, лучшим производителем, а в этом смысле также более ценным членом первобытного коммунистического общества.

Итак, в первобытном обществе свободному развитию личности предоставлены известные возможности; непреодо-

лимые трудности заключаются только в правилах о браке, поскольку последние запрещают заключение браков в собственной орде или тотемной группе. Впрочем, требование экзогамии относится только к законным бракам, а не вообще к половым сношениям.

3. Территориальная экзогамия и фратрии (братства).

Постараемся по возможности конкретно представить себе возникновение и развитие брачных правил у австралийцев. Вначале мы абстрагируем от брачных запретов на почве тотемизма. Первоначально запреты браков в пределах собственной местной группы (орды) возникали независимо от этих тотемических запретов, раньше их, а потом так или иначе совпадали с ними. Разрешалось брать жену только из другой местной группы, с которой находились в дружественных отношениях.

Молодому человеку, таким образом, не легко было найти себе жену. Вся орда (на весьма ранней стадии) состояла, вероятно, из 30—40 человек, не более. В ней можно считать 6—8 взрослых мужчин среднего возраста и столько же женщин, но обычно последние уже были не свободны. Если считать продолжительность среднего возраста или продолжительность пребывания мужчины в среднем возрастном классе примерно в 20 лет, то оказывается, что в среднем только каждые три года прибавлялось по кандидату или кандидатке для вступления в брак. Но могло случиться, что молодому человеку приходилось ждать и гораздо больше, ибо молодежь подрастала не равномерно. Не удивительно, что в поисках подруги жизни юноша падал на мысль попытаться счастья в соседней орде. Но обычно и в ней имелись те же трудности. Возможно, что в таких случаях прибегали к похищению женщин. Однако это влекло за собой бои с ордой девушки. Поэтому похищение жен никак нельзя считать для того времени правилом; оно предполагало бы перманентное состояние войны. Факты последующего времени вплоть до нынешней австралийской стадии показывают, что между представителями орд всюду состоялись соглашения.

Поэтому можно считать, что если похитителю оставляли его милую, и он не подвергался преследованиям со стороны орды похищенной девушки, то его орда обязывалась уступить другой одну из своих девушек, а именно ту, ко-

торая раньше всего подрастет. Здесь мы имеем перед собой первый случай обмена женщинами. Сначала это были случайные сделки, и только на почве дальнейшего опыта они превратились в постоянный институт, вошли в обычай.

Вначале это наталкивалось на известные трудности. Девушка должна была оставлять родную орду и идти на встречу неизвестному будущему: она не знала ни своего будущего мужа, ни общества, в которое переселялась. В общем положение австралийской женщины и поныне незavidно. Мизерные условия существования особенно тяжело ложатся на слабый пол. Часто женщина отдана во власть капризов своего повелителя, ее естественные защитники, родственники ее находятся далеко от нее, в другой орде. К тому же, в жизни австралийца играет большую роль обряд посвящения, и сам факт непосвящения уже ставит женщину в худшее положение, на низшую ступень, делает ее в некоторых отношениях бесправной. Часто мужчины, благодаря тайным союзам, представляют чуть ли не замкнутую аристократию сравнительно с женщинами и детьми (Ratzel, V, 342).

Впрочем, руководители обеих орд вовсе не имели намерения уготовить женщине тяжелую долю. Общей целью их было обобществление молодых рабочих сил. Ведь в те времена рабочая сила была, так сказать, единственной собственностью орды. Прежде всего необходимо было обобществить рабочую силу мужчин. Поэтому юноши подвергались более тяжелым испытаниям при посвящении, тогда как для девушек в иных племенах вообще не существовало подобного обряда. Уже сама необходимость переселяться в орду мужа и факт супружеской власти мужа были достаточны, чтобы держать женщин в повиновении. Но что касается мужского молодняка, то его приводили в покорность старшим, откладывая принятие в разряд мужчин. Так как от принятия юноши в разряд мужчин зависело право получить жену, т.-е. помощницу на охоте и собирательницу растительной пищи и пр., то это служило могучим стимулом, заставлявшим юношей подчиняться старикам, которые защищали права слабых и нуждающихся. Надо полагать, что этот режим поддерживался большинством орды; иначе он вряд ли получил бы такое важное значение и силу.

По всем видимостям, вступление в брак приносило больше пользы мужчине. Он получал большую свободу действий, потому что при переходах жена должна была навьючивать на себя весь домашний скраб и исполнять

также другие работы. Не без умысла за мужчиной было признано право на часть пищи, собираемой женой. Его надо было приохотить к браку, чтобы с другой стороны наложить на него обязанности в пользу общества. К числу их принадлежало условие: брать жену из другой, дружественной орды, отказаться от женитьбы на девушке из своей орды. В одних случаях это условие могло облегчать вступление в брак, в других — затруднять; но в общем, с течением времени для мужчины стало казаться безразличным, берет ли он жену из своей или другой орды.

Значение экзогамии прежде всего уразумела группа стариков, ставших потом законодателями и хранителями традиции. Они были естественными посредниками при соглашениях с другими ордами и третьейскими судьями при спорах; потом, когда экзогамия вошла в обычай и получила общее признание, им поручались необходимые формальности, в первую голову — назначение срока для посвящения юношей в разряд мужчин, а стало быть, и для вступления в брак. Никто, в том числе также будущий муж, не мог правильно судить о положении в другой орде и на этом основании вмешиваться в ее дела; молодому мужчине приходилось терпеливо ждать, пока эта орда исполнит его желание и даст ему в жены одну из своих девушек. С его стороны напрасно было бы возмущаться, он не нашел бы союзников. Новый брак заключался через каждые три года, так что нетерпеливый кандидат вряд ли нашел бы себе помощников среди юношей своей орды. Впрочем, возможно, что и в соседней орде одновременно имелся кандидат, желающий жениться. Пожилые женатые мужчины имели основания создавать известную дистанцию между собой и неженатыми. Последних держали в стороне, они должны были жить в особом лагере. В общем, пожилые мужчины ревниво следили за тем, чтобы их собственные супружеские права, добытые с таким трудом, не подвергались опасности.

Несмотря на существование индивидуальных влечений и антипатий, заключение браков было также делом всей общины и не покоилось только на личных влечениях. Эти влечения могут быть налицо, но закон не дает им места при выборе супруга. Территориальное разделение будущих супругов должно было даже самые сильные и необузданные личности подчинять коммунистическому режиму и заставлять их соблюдать установленный порядок (очередь) при заключении браков.

Предварительные переговоры начинает обычно отец девушки; он обращается к отцу молодого человека. Самих кандидатов, в особенности же кандидаток, почти не спрашивают. Возможно, что для вида им дают некоторую свободу выбора. Конечно, их выбор, поскольку он допускается, может встретить также согласие стариков, если не противоречит намерениям последних.

Приводим для примера описание брачных обычаев у племени аитас (аетас) на Филиппинских островах.

«Молодой аитас желающий жениться, просит согласия у родителей девушки. В условленный день они посылают ее до восхода солнца в лес, а через час туда отправляется также юноша. Если он найдет ее и вернется с ней до захода солнца, родители соглашаются на брак. Если же он искал напрасно и вернулся один, он должен навсегда отказаться от мысли об этой девушке» (Piehler, *Die Ajitas der Philippinen*. Globus. 96 Bd., № 13 1909, S. 201). Пилер заключает отсюда, что выбор является собственно правом девушки: она всегда может так спрятаться в лесу, что юноше не найти ее, а если он найдет ее, она может так долго противиться возвращению с ним домой, пока зайдет солнце и будет таким образом пропущен срок. Нам кажется, что родители девушки имеют большие права, чем она, и что им вообще принадлежит решающее слово, — им, а также родителям молодого человека.

Особенно важное значение имело определение срока посвящения мужчин и девушек. Он определялся в зависимости от потребности и соглашения нескольких орд, точнее — от соглашения между старейшинами орд, а позднее назначался вождем орды. Современные австралийцы ожидают, пока в родственных ордах ряд юношей и девушек достигнут требуемой зрелости; тогда церемония предпринимается одновременно. Так как австралиец считает время не по годам (для этого у него нехватает чисел), срок посвящения определяется по другим признакам: для юношей в зависимости от появления растительности на лице, для девушек — после первой менструации. Но чтобы юноши не зазнавались с появлением этой растительности и не торопились, у них несколько раз выдергивают бороду в течение периода испытаний, длящегося два года. Точно так же юноша не может в доказательство своей зрелости ссылаться на рожденного от него ребенка. Ему дозволяется иметь половые сношения с незамужними девушками, но дети от та-

ких сношений умерщвляются сейчас по рождении. Чтобы сломить волю юношей, племя нарринайери, о котором здесь идет речь, употребляет и другие приемы: например, у юноши расчесывают склеившиеся волосы острием копья. Три дня и три ночи юноши должны проводить без сна; для этого их ставят под постоянное наблюдение. «Воду им разрешается пить только через соломинку; в течение месяцев им нельзя пользоваться сосудом для питья. После трех суток, проведенных без сна, они должны лечь головой на несколько палок, воткнутых на-крест в землю. В течение шести месяцев они должны ходить нагишом, в лучшем случае им разрешается носить лишь легкое покрывало вокруг бедер». В течение тяжелого двухгодичного периода испытаний им запрещается есть все то, что принадлежит женщинам. Запрещаются им также двадцать различных родов дичи. Существует поверье, что, если юноша отведал запрещенной ему пищи, он станет уродом.

Вполне естественный взгляд! Кто нарушает законы коммунизма, тот должен заболеть.

Между запретными яствами одни запрещены, как томаты, от них воздерживаются из соображений коммунизма, они запрещены именно тому, кому они принадлежат; другие запрещены женщинам, так как принадлежат мужчинам, третьи запрещены мужчинам, так как принадлежат женщинам. Некоторые символические предметы считаются исключительно собственностью и тайной мужчин.

Привилегированное положение мужчины у кочевников вполне очевидно. Однако авторитет старости признается и за старухами. Старые женщины тоже имеют право голоса в важных вопросах, и как сообщает Хаунтс, их мнение имеет значение. Они обсуждают вместе с мужчинами церемонии посвящения, вместе с мужчинами заботятся о соблюдении старых обычаев и оказывают не малое влияние на общественное мнение. Соблюдение коммунистических законов, которые к тому же созданы именно в защиту слабых, очевидно, дается женщинам легче, нежели мужчинам, и надо думать, старые женщины воздействовали на молодых, убеждали их следовать с готовностью за мужем в его орду; надо полагать, они всюду настаивали также на хорошем обращении с женщиной. В наставлениях для свежеиспеченного супруга тоже нигде нет недостатка. У негритосов на Филиппинских островах вождь племени призывает к себе жениха, говорит ему о его будущих обязанностях и в частности увещевает его оказывать почтение родителям и

прочим родственникам жены. У некоторых австралийских племен юноша перед вступлением в разряд мужчин должен в числе прочих обетов дать обет воздерживаться от насилий по отношению к женщинам.

Попадая в чужую орду, молодая женщина находит здесь ряд стариков и старух, которым она обязана оказывать почет и послушание. Оба, муж и жена, становятся в новые отношения к старикам, и не только к родителям другого. На этой почве создаются также новые названия степеней родства. Часто в отличие от фактических родителей к слову отец или мать прибавляют теперь какой-либо эпитет. Фактического отца различают от «других отцов», «побочных отцов», «малых отцов»; в отличие от фактической матери называют других женщин ее возраста, «приемной матерью», «мачехой». С делением на возрастные классы и с совместным брачным режимом союзных орд связаны известные обозначения степеней родства; они не могут быть старше, чем обмен женщинами и описанная здесь экзогамия. Подчеркиваем, что объединение орд не вело к облегчению заключения браков и не преследовало этой цели, оно стремилось только устранить неупорядоченные и своевольные браки и вводило с этой целью местное (территориальное) разделение полов до брака.

В этом отношении соблюдается преувеличенная пунктуальность. Приведем для иллюстрации сообщение Кунова (по Досону) об обычаях племени колор-курндит:

За несколько дней до свадьбы невесту поручают попечениям женской родни жениха. Она не должна говорить со своим женихом, а тем паче заходить в его хижину. Еще два месяца после свадьбы молодые должны избегать сношений между собой: они не должны смотреть друг на друга, жена должна в присутствии мужа закрывать свое лицо покрывалом из шкуры опоссумов, молодежь делает это предметом своих шуток. Ночью муж и жена спят у одного и того же огня, но по обоим сторонам его; вместе с мужем спит один из его друзей, с женой — одна из ее ближайших родственниц, для того чтобы между молодыми не произошло сближение.

Несомненно, именно для этой же цели воздержания на известное время от половых сношений служит также обряд обрезания, при чем он соединяется с обменом кровью у юношей в знак братания. В общем этот обряд означает наступление половой зрелости; ему соответствует у девушек процедура расширения влагалища.

Переход в разряд мужчин с правом на вступление в брак является самым важным событием в жизни австралийца! Но чуть ли не еще важнее для родителей рождение законного ребенка. До рождения ребенка брак может быть относительно легко расторгнут, жену можно обменять или ссужать друзьям; после рождения ребенка это меняется. Но еще важнее те продовольственные обязательства, которые возлагаются на мужа. Начиная от момента заключения брака, а часто также и раньше, мужчина обязан снабжать родителей своей жены (или невесты) дичью в течение более или менее продолжительного времени; прежде он обслуживал другого старика, «тестя от племени», быть может, того самого, который теперь, отдав за него свою дочь, стал его действительным тестем.

T. Bridges сообщает о жителях Огненной Земли, что муж работает на родителей своей жены до появления первого ребенка. С этого момента он освобождается от этой обязанности и лишь время от времени делает им подарки, дарит им рыбу, жир, пироги, гарпуны и т. д. Если тесть терпит нужду, зять всегда обязан помогать ему.

У бушменов молодая чета еще долгое время после бракосочетания остается жить у тестя, и молодой человек приносит ему свою охотничью добычу в знак своего уважения. Как уже замечено выше, бушмен ищет себе жену в чужой орде. У бушменов-балала муж обещает своему тестю следовать всегда за ним и отдавать ему всю свою дичь. По всей вероятности, это продолжается до рождения первого ребенка, когда приходится больше времени уделять заботам о собственной семье. Если муж находился до этого в орде жены, то теперь он несомненно — мы уже видели это в другом месте — вернется в свою собственную орду, чтобы взять на себя новые обязанности. Впрочем, повидимому, он повторяет потом свои посещения жениной орды.

У индейцев сери брак тоже является объектом важных предписаний и правил. На соблюдении их настаивается строжайшим образом. Жених должен снабжать продовольствием и защищать всю семью невесты, включая детей, калек, инвалидов, терпимых в племени. Для этого он должен доказать свое искусство в ловле черепах, на охоте, в бою и во всех мужских занятиях. Это обязательство продолжается один год. В течение этого времени семья невесты относится к ней с особенной предупредительностью, невеста получает подарки в зависимости от добычи жениха!

Точно так же у жителей Андаманских островов жених в течение известного, более или менее продолжительного периода обязан обслуживать родителей своей будущей жены. Повидимому, у всех этих племен это обязательство продолжается не до свадьбы, а до рождения первого ребенка.

На почве дружественных отношений между двумя ордами члены одной орды оказывают временную поддержку впадшим в нужду членам другой орды. Так например, зять помогает тестю из другой орды, только когда тот нуждается. В австралийском племени чепара зять помогает тестю только в случае его болезни, а теще только в том случае, когда она овдовевает. По сообщению Скотта Нинд, австралийские туземцы в King George's Sound имеют право временного пребывания в орде своей матери, чтобы охотиться там, другими словами — оказывать трудовую поддержку. На Огненной Земле мальчик или юноша, имеющий мало родных, живет с другим мужчиной и ездит в его пироге; его хозяин защищает и кормит его, зато мальчик обязан собирать хворост для огня и помогать при гребле. Иногда такое отношение длится годами. Иногда меняют хозяина.

Этот последний пример весьма показателен. Как мы видим, помощь нуждающимся (в своей или чужой группе) может принимать весьма различные формы. Впрочем, союзы между двумя или несколькими ордами имеют целью не столько временную сколько постоянную взаимную поддержку, а также привлечение путем брачных правил работоспособной молодежи к общественно-полезной работе. Ни один мужчина не должен иметь преимущества перед другим, что касается числа жен, свободы выбора жен и, наконец, срока заключения брака. Нравится ли или нет назначенная ему в жены девушка, молодой человек обязан соблюдать порядок и очередь, установленные стариками-руководителями орды для заключения браков. Ему приходилось учиться ждать. Часто у туземцев встречается предварительная помолвка, если девушка еще слишком молода. Иногда помолвка происходит уже вскоре после рождения девочки. Если отец обещает кому-либо свою дочь в жены, он непременно должен исполнить свое обещание. Часто отец соглашается на помолвку своей дочери только под условием, что впоследствии один из его сыновей получит в жены сестру жениха.

При недостатке женщин иногда назначают неженатого мужчину в качестве сосупруга к женатому мужчине, но в об-

щем это является исключением. В некоторых случаях вообще не допускают заключения брака и даже прибегают к осклоплению. Мы читаем у Кунова: «У некоторых племен не все юноши допускаются к посвящению в мужчины, часть их подвергают осклоплению. Это всегда делается тайно, без ведома родителей, по постановлению стариков. Юношу, которому предназначена эта доля, в одно прекрасное утро схватывают за пределами лагеря и производят над ним эту опасную операцию; нередко она кончается смертельным исходом, хотя в общем даже самые тяжелые раны заживают у австралийцев с поразительной легкостью».

Почему осклопление делается всегда «без ведома родителей» осклопляемого? Очевидно, здесь играет роль, что при рождении внука они передвинулись бы в старейший возрастной класс. Кунов полагает, что осклопление практикуется для предупреждения слишком быстрого численного роста орды, при котором должна уменьшаться продовольственная база для отдельного члена племени. Мы не можем с этим согласиться, так как эта цель достигается точно так же умерщвлением новорожденных, как известно, весьма распространенным. Осклопление должно предупредить не само деторождение, а экономические отношения между мужчиной и женщиной, брак. Кастрат не может стать отцом и дедом, он поставлен вне группы собственно охотников.

Тот же смысл имеет операция «кульпи» у племени дайери. «Она производится не над всеми юношами, а только над определенной частью мужского молодняка: производится она только тогда, когда у юноши борода достигла известных размеров и может быть завязана по обычаю дайери в узел. В определенный стариками день юношу под каким-нибудь предлогом уводят из лагеря, нападают на него, валят наземь, одни держат его, а другие острым камнем надрезают ему снизу в длину детородный член. Затем рана завязывается берестой так, что она не может сейчас закрыться. На помощь юноше оставляют несколько товарищей; он должен оставаться вне лагеря, пока не заживет рана. Мужчины, перенесшие с успехом эту операцию, могут, по словам Газона, показываться в лагере и перед женщинами не покрывая ничем своей срамоты» (Кунов, 113).

Во всех вышеописанных случаях мы предполагаем наступающий временами недостаток женщин. Он усугубляется тем обстоятельством, что новорожденные девочки умерщвляются чаще, нежели новорожденные мальчики, а также нередко встречающимся множеством и старых и сильных

мужчин и вождей. Где напротив имеется излишек женщин, поступают следующим образом. Излишние девушки, как и излишняя пища, отдаются на хранение старикам, а именно вождю; последний временно женится на этих девушках. Что касается вдовы и ее детей, то их содержит орда мужа; если паче чаяния никто в орде не пожелает жениться на вдове, ею располагает вождь, большей частью он причисляет ее к числу своих жен, при чем она оказывается в подчиненном положении сравнительно с другими его женами. Итак, вдова становится, так сказать, собственностью орды мужа, но муж в случае смерти жены имеет право вторично жениться.

Описанные выше формы брака у низших охотников свидетельствуют о том, что во всем районе племени брак подвергается определенному регулированию на основе экзогамии; в этом находит себе выражение объединение орд на базисе первобытного коммунизма.

Если проследить эти тенденции вплоть до первых шагов образования племени, то можно считать, что пионерами в этой области были союзы между двумя ордами, возникающие для взаимной поддержки, а главное — для проведения совместного брачного распорядка. Другие орды тоже соединялись таким образом, а именно всегда по двое. Почему? Описанное выше регулирование брака путем обмена женщин требовало соединения двух орд одинаковой величины; такими являлись две орды на одинаковой ступени развития. Каждая из них должна была обязаться отдавать своих девушек только в другую, дабы ни одна из обоих орд не оставалась в накладе; поэтому третья орда не могла быть принята в такой союз. Союзы могли заключаться не непременно между двумя ордами, они возможны были также между 4, 6, 8 ордами и т. д., но на данной стадии развития племени это должно было быть четное число. Во всяком случае нечетное число не было нормой; а мы стараемся здесь найти именно норму.

Даже вполне развитое и организованное австралийское племя все еще распадается на две части одинаковой величины. Это деление вытекает из той же тенденции, которая господствовала на первых порах образования племени. Как здесь, так и там в основе лежит мысль о местном обособлении молодежи, будущих мужей и жен, с целью воспитательного действия на подрастающий рабочий молодежь. От этого средства, возможно, зависело само дальнейшее существование общества.

Уже в неразвитом племени существует это стремление раскалываться на две равные части. Однако в некоторых племенах это деление не проведено. Отчасти австралийские племена находятся лишь на пути к полному организационному проведению этой тенденции к экзогамии. Так, например, в племенах курнаи и нарринайери мы не имеем деления племени на две половины. Зато Восточно-Центральная Австралия — типичная область такого деления. Так или иначе мы встречаем его на всем австралийском материке. Внимательный исследователь всюду натолкнется на эту группировку, хотя она не везде бросается в глаза. Поэтому весьма правдоподобно, что и у вымерших ныне тасманийцев имелись элементы ее (F. Gräbner. *Kulturkreise und Kulturschichten*, *Zeitschrift für Ethnologie* 1905, 5, 33—34).

Морган, а за ним Энгельс употребляют для обоих половин племени выражение: фратрия. Морган нашел сходство по существу между половинами племени у северо-американских индейцев и фратриями у древних греков и римлян; поэтому он распространяет этот термин также на подобные образования у других первобытных народов.

Согласно Моргану, фратрии ирокезов назывались братствами, другого наименования не имели. Но, например, в австралийском племени дайери члены фратрии считают друг друга, смотря по возрасту, отцами и детьми или братьями и сестрами (Кунов, 111). Это указывает на сходство между фратрией и ордой, поскольку последняя является организацией родства, построенной на территориальном принципе, а с другими ордами вступает в отношение братства — не в смысле общего происхождения, а в коммунистическом смысле. Родственные отношения между ордами возможны только в том же смысле, как на более высокой ступени между обеими расколотыми частями одного племени. В дальнейшем своем развитии фратрия (точно так же как род или тотемная группа, выросшие из простой местной группы, орды) освобождается от своего территориального характера и развивает только свое социальное содержание. Однако, и здесь можно констатировать еще следы ее прежнего территориального характера.

Этого взгляда на фратрию держится и Кунов. «В отдаленных случаях, — говорит он, — австралийские фратрии, точно так же, как их подразделения, орды, приняли тот или другой тотем, но большей частью первоначальное название (по территории) продолжает существовать и для позднейшего обозначения фратрий. Так например, у следующих

племен только в двух случаях имя фратрии в тоже время фигурирует в качестве тотемического обозначения».

Кунов перечисляет эти племена и приходит к заключению, что фратрия первоначально была не чем иным, как экзогамной местной группой, охватывающей несколько орд. «Такой она была еще несколько десятков лет тому назад, когда контакт с европейцами еще не разрушил старые обычаи, у племен турра и войворунг (Ярра-Ривер, Виктория)» (стр. 133—134).

Даже при спорах между членами различных местных групп сказывается деление племени по местному, территориальному принципу. В случае войны немедленно в племени арунта соединяются мужчины панунга и бултара и отдельно от них мужчины пурула и кумара (четыре класса этого племени). Панунга и бултара всегда располагаются лагерем отдельно от пурула и кумара.

В племени вараmunга, обнаруживающем некоторые развитые черты, мы находим зачатки института вождей в каждой из половин племени. Предводитель местной группы, называемой алатуньяс, считается так или иначе самым влиятельным членом данной половины племени. Экономический смысл института вождей внутри фратрии выясняется нам на почве распределения тотемной пищи. Впрочем, отметим, что, по сообщению Августина Кремера¹⁾, в Новом Мекленбурге фратрии (или как он выражается, классы) имеют двух старейшин, мужчину и женщину, которые только наблюдают за порядком, назначают работы и т. д. Порядок, о котором здесь говорится, это — первоначально порядок заключения браков; отношение фратрии к регулированию браков легко доказать. Но кроме этого, играет роль также отдача продуктов из одной половины племени в другую.

Отношение фратрии к браку и системам родства сказывается и на мифических представлениях туземцев. Жители северной части провинции Виктория считают, что мир был создан существами, которые имели образ вороны и орла и вели между собой ожесточенную войну; когда в конце концов они заключили мир, негры на Муррее уговорились, что отныне они будут делиться на два класса, при чем браки между обоими классами будут урегулированы законом.

Эта легенда не доказательство, что некогда между фратриями, действительно, свирепствовала война. Фратрии возникают только на последней стадии развития племени,

¹⁾ Zeitschrift für Ethnologie. 1923. S. 42.

когда уже в течение ряда поколений отдельные части племени связаны были между собой дружбой на почве совместного брачного распорядка. Эта легенда должна лишь упрочить давно существующий между ордами мир и указать на гибельность войны. В сущности по этому способу построены все подобные легенды и мифы, для того чтобы тем ярче выявилась их социальная тенденция.

Итак, фратрии — братства, покоящиеся на местной экзогамии; мужчины одной фратрии женятся на женщинах другой. Даже на гораздо более поздней стадии развития северо-американских, греческих и римских фратрий отличительным признаком их являются численная симметрия и запрет браков внутри фратрии. Морган в своем «Первобытном обществе» приводит различные доказательства этого. Приведем здесь только одну выдержку из Моргана о положении у северо-американских индейцев. «Из различного состава фратрий у различных племен, повидимому, вытекает, что время от времени меняли число родов (подразделения фратрий) в отдельных фратриях, чтобы приспособить последние к изменившимся условиям. Одни роды преуспевают и увеличиваются в численном отношении, тогда как другие вследствие различных катастроф приходят в упадок, третьи вымирают; поэтому считают необходимым переводить роды из одной фратрии в другую, чтобы поддержать число членов в каждой фратрии на более или менее одинаковом уровне».

4. Брачные классы.

Итак, орда, которую мы должны считать первоначально изолированной, соединяется с другой ордой, той же величины, с целью подвергнуть рабочий молодежь режиму первобытного коммунизма. Средством для этого служила экзогамия. Но с течением времени обе орды могли так близко породниться одна с другой, что непосредственная польза этого института оказывалась спорной. Пример: известные семьи одной группы могли предпочитать известные семьи другой группы. При этом могли играть роль различные физические и духовные достоинства тех и иных, но главным образом тот факт, что отдельные семьи овладевали источниками природных богатств — об этом свидетельствует позднейшее тотемистическое законодательство. Такими природными богатствами могли быть каменоломни, доставлявшие материал для каменных орудий, или изоби-

люющие дичью территории, богатые рыбой озера и т. д. Общество сопротивлялось присвоению их отдельными семьями; поэтому оно стремилось к новой группировке семейств в орде. Сын должен был жениться на девушке не из той орды, из которой взял себе жену отец. Это возможно было только на почве союза четырех орд, соединяя двух пар местных групп. Структура племени показывает, что оно действительно возникало таким образом — по крайней мере у охотничьих племен Австралии: группа из двух орд соединялась с другой такой группой, при чем отныне запрещались браки в пределах каждой группы, члены каждой из них должны были жениться на членах другой, каждая группа, таким образом, представляла собой фратрию в миниатюре.

Мы просим внимания читателя для следующей схематической картины. Предположим, что сначала браки заключались между ордами 1 и 2 и между ордами 3 и 4; предположим далее, что орды 1 и 2 вошли между собой в соглашение брать отныне жен только в ордах 3 и 4. Ближайший кандидат в мужья из орды 1 получает теперь жену не из орды 2, а из орды 3, его сын — из орды 4, сын этого — в свою очередь из орды 3, его сын — из орды 4 и так далее в том же порядке. Ближайший кандидат в мужья из орды 2 получает жену из орды 4, его сын — из орды 3, сын этого — из орды 4, его сын — снова из орды 3, и так далее. Члены орд 3 и 4 тоже не вступают более в браки между собой. Орда 3 берет жен из орд 1 и 2, орда 4 — из орд 2 и 1, при чем тоже чередуясь по поколениям.

Возьмем предположительно некоторую цифровую норму для данной стадии. В орде, состоящей примерно из 40 душ, собственно охотников в среднем возрасте будет, в среднем, 8 человек. Восемь охотников — это значит восемь семейств. Время от рождения ребенка до момента, когда у этого последнего, в свою очередь, появится первый ребенок, считается за одно поколение. Этот период является у австралийца масштабом для вычисления всех степеней родства; эта заимствованная у природы мера служит для измерения всех социальных отношений.

Эти восемь семейств в течение примерно 20 лет отдавали своих девушек за мужчин из орды 3 и сами получали оттуда жен для своих сыновей. Потом они прекратили это, начали новое поколение, поставили черту над прошлым. В течение дальнейших 20 лет (мы берем эту цифру простоты ради) орда 1 получает жен из орды 4, а та в свою очередь из орды 1.

Первая девушка из орды 4, выйдя замуж в орду 1, застает здесь ряд замужних женщин, большинство из них — из орды 3. По нашей схеме их будет 7; как и эта девушка, они принадлежат к классу взрослых. Более пожилые женщины еще раньше пришли из орды 2. Когда они умерли, в орде 1 оставались только женщины из орды 3 и женщины из орды 4. Принятая нами цифра жен среднего возраста, а именно 8, остается всегда одной и той же. Число женщин, переходящих при нормальных условиях из класса взрослых в класс старых, равно числу девушек, выходящих замуж в орду 1. Все те женщины, которых застала в орде 1 в классе среднего возраста наша незнакомка, становятся ее «старшими сестрами», в отличие от других, более молодых женщин, которые позднее выходят замуж в орду 1 и происходят из той же орды, что наша незнакомка. Этих последних она называет своими «младшими сестрами». Со временем число «старших сестер» все уменьшается, и в той же мере растет число «младших сестер».

Точно так же у мужчины оказывался ряд старших и младших братьев. Старший брат становился одним из «отцов», когда переходил в класс стариков (вследствие принятия его сына в разряд взрослых или замужества его дочери). Но его собственный, фактический отец никогда не мог быть его «старшим братом». Австралийцу всегда точно известен его фактический отец и его фактический сын (или принятый за место такового, приемный сын). Отношение его родства к этим лицам не изменяется. Зато с течением времени изменяется отношение его родства ко всем другим.

В согласии с этим Кун о в следующем образом излагает положение в племени камиларои: «Соответственно трем поколениям, в каждой фратрии существуют по меньшей мере три класса, а иногда, когда в живых также прадеды и прабабки, четыре; но члены первого и третьего поколения, а также второго и четвертого имеют одинаковые классовые имена. В брачном возрасте находятся обыкновенно только оба старших класса, третье поколение состоит большей частью из несовершеннолетних, только небольшая часть его уже в состоянии вступать в брак. Точно так же, как у нас среди племянников (и внучатных племянников) могут наблюдаться весьма значительные возрастные различия, так и при этой системе среди членов одного и того же класса возможны значительные возрастные различия; из двух кузенов один может находиться еще в самом раннем детском воз-

расте, а другой уже прошел церемонию посвящения в мужчины» (стр. 147).

Итак, классы и их имена чередуются в орде просто потому, что с каждым поколением браки заключаются в другую орду. Члены каждого поколения присваивают себе имя, отличающее их от следующего поколения. На рассматриваемой стадии старейшее поколение называлось иначе, нежели следующее за ним, но так же, как третье поколение. Если в орде имелись четыре поколения, то дети имели то же классовое имя, что деды, а родители то же имя, что прадеды. И так постоянно и регулярно чередовались два классовых имени. Так, например, у камиларои третье поколение носит классовое имя первого, а четвертое — классовое имя второго. То же самое мы находим у племени ваюк, о котором речь идет ниже.

С делением на возрастные классы, — говорит К у н о в, — сопряжен запрет браков между лицами, принадлежащими к разным поколениям. «Молодой человек» не имеет права жениться на женщине из класса «старых»; старик — на «молодой женщине»; «это был бы брак между родителями и детьми».

Даже у менее развитых племен, не имеющих родов, например у ваюк и гурндичмара, строго запрещены браки между различными поколениями. На первый взгляд, — говорит К у н о в, — мы имеем здесь противоречие с тем сообщаемым некоторыми австралийскими этнологами фактом, что старые мужчины часто имеют молодых жен; на самом деле однако здесь противоречия нет. При этой системе сорокалетний мужчина может иметь двадцатилетнюю жену, так как оба они, возможно, принадлежат еще к одному и тому же поколению.

До сих пор мы можем присоединиться к взглядам Кунова. Но в следующей фразе сказывается его неправильный взгляд: «Запрет, — говорит он, — простирается вначале только на собственную общину, первоначально только на собственную орду» (стр. 42).

Из нашего изложения развития австралийских систем родства ясно, что деление на возрастные классы, получило свой характерный отпечаток только на почве чередования браков по поколениям, а значит, предполагало — при тогдашних условиях — группу из четырех орд. Деление на возрастные классы возникло не из биологических причин, не, так сказать, самопроизвольно. Поэтому нельзя ставить

его в самом начале, а тем паче в условиях первоначальной изолированной орды.

Согласно сообщению Эдв. Паркера, у племени ваюк (округ Иорк в Западной Австралии) помимо запрета браков между различными поколениями запрещаются также браки между братьями и сестрами, а также двоюродными братьями и сестрами; но отсюда нельзя делать выводов о размерах этого регулирования, ибо понятия братья и сестры, двоюродные братья и сестры могут относиться к местным группам различной величины.

Во всяком случае запреты эти показывают, что ваюкам запрещались браки в две местные группы. Отсюда следует, что ко времени возникновения этих запретов у ваюков должны были существовать четыре местные группы. Нельзя было жениться на сестрах собственной местной группы (по нашей схеме, группы 1 и 2, состоящие в близком родстве); точно так же сыну нельзя было брать жену из группы, из которой уже взял себе жену отец (скажем: группа 3), так как в этой группе находились двоюродные сестры сына; последнему оставалась только группа 4, а его сыну, в свою очередь, группа 3. Согласно этому, сын получал каждый раз классовое имя деда, так как и он и дед женились на девушках из той же орды. Итак мы находим у ваюков — если можно положиться на имеющиеся данные — тоже чередование по поколениям и, повидимому, также деление племени на четыре части.

Запрет браков также между членами одного и того же возрастного класса, т.е. между родственниками по боковой линии, Куннов считает новшеством по отношению к предполагаемому им состоянию, когда существовало только деление на возрастные классы. Здесь мы не согласны с Кунновым. Ибо, как мы видели, уже при союзе двух орд исключались браки близких родственников по боковой линии, тогда как деление по поколениям могло — в известных нам формулировках — наступить только в группе из четырех орд.

Итак весь наш анализ приводит нас к заключению, что деление на классы-поколения вытекает из деления на брачные классы, на оба возрастные класса лиц брачного возраста в местных группах. В группе из четырех орд чередование обоих классовых имен в одной орде соответствует чередованию тех двух орд из которых первая берет себе жен. У более развитых австралийских племен, прежде всего у камиларои, мы находим четыре брачных классовых имени; несо-

мненно, это указывает на то, что племя первоначально делилось на четыре части, представляло собой группу из четырех орд. Брачные классы тоже выявляются в классовых наименованиях; в настоящее время они занимают срединное положение между классами-поколениями и фратриями, но они выросли из одного корня с ними обоими. Обычно для каждого пола имеется четыре таких класса; они указывают, где данное лицо должно искать себе жену или мужа. Имена этих классов носят постоянный характер; это значит, что при переходе человека в другое поколение имя не меняется; ибо уже в колыбели ребенка, и во всяком случае при обряде посвящения каждому указано, в какой группе он должен вступить в брак. В противоположность именам брачных классов, имя класса-поколения — оно, как известно, меняется — указывает на возраст, но и оно, как мы видели, имеет своим началом условия экзогамных браков. Наконец, имя фратрии обозначает постоянное близкое родство между определенными местными группами одинаковой величины, при чем каждая группа находится в известном отношении к другой. Поэтому имя фратрии подобно имени брачного класса носит постоянный характер, и некоторые ученые даже не различают между фратрией и брачными классами. Однако различать их нужно; мы увидим это на примере племени камиларои.

У племен с четырьмя брачными классами всегда два класса находятся в одной фратрии. Из этих двух классов в каждый данный момент один представляет собой класс старших, другой — более молодых. И те и другие — взрослые люди. С переходом к следующему поколению класс молодых становится классом старых, а классовое имя прежнего класса стариков становится теперь именем нового класса молодых.

Для обозначения своих отношений родства австралиец употребляет различные выражения. Понять их легче всего, если иметь в виду первоначальный территориальный (местный) базис, хотя в настоящее время общественный строй австралийцев большей частью совершенно эмансипировался от него. В конце концов, эти имена (обозначения отношений родства) — единственное, что способствует сохранению старого социального порядка, в том числе также старого численного соотношения между фратриями, классами и родами. Это объясняет нам также то чрезвычайное значение, которое приобрели эти обозначения у народов, находящихся на этой стадии развития.

На базисе экзогамных предписаний возникли весьма сложные и интересные системы родства. Это видно на примере системы родства у камиларои. М о р г а н и Э н г е л ь с иллюстрировали свои положения на этой системе, К у н о в в своей книге: «Организация родства у австралийских негров» тоже уделяет ей особое внимание. Уже М о р г а н нашел, что в системе камиларои и родственных им австралийских племен (он явственно различает их стадию развития от позднейшей стадии родовой системы), мужчина имеет право выбора только среди одной четвертой части всего числа женщин его племени (несмотря на часто ошибочную установку М о р г а н а, его классическое описание первобытного общества и его форм все еще заслуживает величайшего интереса).

М о р г а н считает это недостатком сравнительно с позднейшей родовой системой, которая не налагала в этом отношении столь суровые ограничения. Но с другой стороны он преувеличивает, говоря о четвертой части всего числа женщин. На самом деле надо брать еще меньшую норму. На этом важном пункте нам необходимо остановиться подробнее.

Собственно говоря, камиларои имеют восемь брачных классов: четыре для мужчин и четыре для женщин. Мужские классы называются: иппай, кумбо, мурри, кубби; женские классы называются: иппата, бута, мата, капота.

Первоначальный, видоизмененный потом родовой системой закон гласит:

иппай может жениться только на капота,
кумбо может жениться только на мата,
мурри может жениться только на бута,
кубби может жениться только на иппата.

Отсюда М о р г а н заключает, что при выборе жен каждый мужчина должен ограничиваться четвертью всего числа женщин племени. Однако, не в этом суть системы. Теоретически каждая капота является женой каждого иппай, каждая мата — женой каждого кумбо, каждая бута — женой каждого мурри и каждая иппата — женой каждого кубби. Об этом важном пункте имеются вполне точные сообщения. Ф и з о н цитирует письмо некоего Л а н с а, который «имел очень много дел с туземцами, так как долгие годы жил с ними на пограничных пунктах (для осмотра скота) на реке Дарлинг, а также в территориях по ту сторону реки». Приводим эту цитату: «Когда кубби встречает чужую иппата, они называют друг друга голеер, что значит супруг... Поэтому,

встретив иппата, даже если она принадлежит к чужому племени, кубби будет обращаться с ней, как со своей женой, и ее племя признает его право на это». Сообщаемый здесь факт мы не будем оспаривать. Но М о р г а н ошибочно заключает: «Следовательно, каждая иппата в кругу его ближайших знакомых тоже может быть его женой» (стр. 45). На наш взгляд, с той же логикой можно было бы утверждать следующее: так как на больших общих празднествах-танцах, на которых сходятся различные орды или племена, царит в продолжение нескольких часов «всеобщая разнузданность», то, следовательно, туземцы должны жить в многоженстве и у себя дома. Ошибочность этого выяснилась уже из нашего предыдущего изложения.

М о р г а н принимает, что прежде у всех диких племен господствовало многоженство и многомужство. Он подчеркивает, что это состояние только на одну ступень выше беспорядочного смешения полов. Но оно подлежит определенным правилам, и поэтому М о р г а н прибавляет: мы не должны возмущаться этими дикими нравами, ибо для той стадии это была известная форма брака, поэтому здесь не было ничего непристойного.

Мы еще вернемся к доказательствам, приводимым М о р г а н о м относительно этого состояния многоженства и многомужства. Но предварительно опишем распределение у камиларои брачных классов между обоими фратриями.

1-я фратрия (дильби).

мужчины	женщины
мурри	мата
кубби	капота.

2-я фратрия (купатин).

иппай	иппата
кумбо	бута.

В каждой фратрии имеется два брачных класса, из которых каждый распадается на мужскую и женскую половину. Это характерное и весьма распространенное явление. Оно соответствует изложенному уже нами соединению двух родственных орд в рамках группы из четырех орд; прибавление к существующему ядру новых пар и четверок орд и развитие племенного комплекса способствуют территориальному распространению системы четырех брачных классов, иногда последняя целиком переносится на различные родственные племена.

«Если точно проследить эту филиацию, — говорит М о р г а н, — мы найдем, что по женской линии капота является матерью мата, а мата, в свою очередь, матерью капота, точно так же иппата — мать бута, а последняя — мать иппата. То же относится к мужским классам, но так как происхождение ведется по женской линии, то сами племена камиларои ведут свое происхождение от двух легендарных прабабок, от которых пошли оба первоначальные рода».

У камиларои дитя получает по матери имя фратрии (и родовое имя), но свое классовое имя оно получает не по имени отца или матери, а по тому другому классу, который представлен в фратрии (и роде) матери. Это вытекает из следующего: иппай всегда женится на капота; дети их всегда мурри и мата, кумбо женится всегда на мата; дети их всегда кубби и капота, мурри женится всегда на бута; дети их всегда иппай и иппата, кубби женится всегда на иппата; дети их всегда кумбо и бута.

«Все иппай, — продолжает М о р г а н, — являются в настоящее время братьями, так как теоретически они происходят от общей прабабки. Точно так же все кумбо, мурри и кубби, и тоже на том же основании. Равным образом все иппата, безразлично из какого рода, являются между собой сестрами, и точно так же все бута, мата и капота. Согласно этому, все иппай и иппата братья и сестры, безразлично являются ли они детьми той же матери или же связаны родством по боковой линии, и безразлично, в каком роде они находятся. Точно так же являются братьями и сестрами кумбо и бута, мурри и мата, кубби и капота. Когда встречаются иппай и иппата, никогда прежде не видавшие друг друга, они приветствуют друг друга, как брат и сестра. Итак, камиларои организованы в четыре большие первоначальные группы братьев и сестер; каждая из этих групп состоит из мужской и женской ветви, но они живут на своих территориях попеременно. Эта организация покоится на поле, а не на родстве и старее, чем родовая организация. Повторяем: она носит более первоначальный характер, чем какая-либо другая известная до сих пор форма общества» (стр. 44).

Первоначально классы у камиларои жили не «впере-
межку» на своей территории, а были территориально раз-
общены один от другого; смешение их началось только
тогда, когда найдено было средство сохранять численное
равновесие этих классов. Средство это заключалось в том,
что определенные имена наследовались в определенном
порядке. Сначала приходилось прибегать к территориаль-

ному разобщению, чтобы провести строго коммунистический порядок браков, обобществление всех трудоспособных элементов. Когда установился этот порядок, можно было отказаться от упомянутого территориального разобщения.

Важным шагом в этом направлении было у многих племен введение счета происхождения по женской линии. Дети оставались в орде отца (поскольку девушки не переходили потом в орду мужа), но все мальчики и девочки получали имя матери. Мы имеем в виду как имя фратрии, так родовое или тотемное имя; ниже мы еще вернемся к этому, при этом мы увидим, поскольку можно считать, что первоначально дети получали имя по матери.

В отличие от Кунова Морган защищает именно эту точку зрения. Нас интересует здесь только его аргументация. Он ссылается на то, что при первобытном половом режиме невозможно было установить отцовство, но можно было установить происхождение от определенной матери. Мы увидим, что это доказательство Моргана совершенно ошибочно.

5. Индивидуальные и коллективные отношения родства.

В противоположность Моргановской теории группового брака мы показали, что вся система классов покоится на том основном факте, что австралийцу его дети действительно известны, во всяком случае не менее, чем его жена, и что в этом пункте среди австралийцев господствует величайший порядок и строгость закона. Весь общественный строй перевернут был бы вверх дном, если бы родители не знали, кто их сын, кто их дочь; как известно, благодаря торжественному приему этих последних в разряд взрослых, сами родители переходят в привилегированный класс стариков. Отсюда также тщательные предписания относительно имени детей, при чем дети получают всегда другое классовое имя, чем их родители.

Генрих Кунов тоже неоднократно указывает на неправильность этих предпосылок Моргана. Он указывает например на то, как нарринайери называют своих детей и детей своих братьев и сестер; эти названия являются для него «дальнейшим доказательством против взгляда Моргана; нарринайери отлично различает своих собственных детей от детей своих братьев. Правда, он называет всех детей своих братьев порлеан, дитя, но на ряду с этим он

употребляет еще другие названия, чтобы указать, что данное дитя принадлежит не ему; детей своих старших братьев он называет вайниатте, детей младших братьев — нгопарри; точно так же мать называет детей своих сестер нгарра в отличие от своих собственных детей. Итак, если мужчина называет детей своих братьев своими детьми, а они считают его своим отцом, то причина этого не может заключаться в неизвестности, кто действительный отец их. В своем отцовстве супруг-нарринайери может быть уверен более, чем иной отец в нашем современном Вавилоне. Если тем не менее выражения дитя и отец применяются к лицам, которым они не полагаются, по нашим современным понятиям, то только потому, что люди старшего возраста видят в людях младшего возраста своих детей, а эти в старших — своих отцов и матерей» (стр. 90). Разумеется, эти названия следует понимать в социальном смысле.

Впрочем, хотя Кун о в отчасти с успехом полемизирует с Морганом, он тоже не уберется от ложных шагов на этой скользкой почве. Как мы увидим, он тоже временами запутывается в сетях австралийских обозначений родства.

Вспомним, что в иных, возможно — даже многих племенах муж временами переселяется в другую, родственную местную группу. Это объясняет нам, почему обозначения, заимствованные из круга узкой семьи, переносятся на лиц одинакового возраста в этих других местных группах. Так, например, в племени курнаи молодой муж переселяется в орду жены; в эту же орду путем обмена женщин попали, возможно, несколько его «сестер». Хотя дети последних принадлежат не к его орде, а к другой, он будет помнить свои обязанности по отношению к ним, тем паче что эти дети носят то же имя, что его собственные дети, а именно лит. Но Кун о в вместе с Морганом заключают из этого имени, что брат и сестра раньше были мужем и женой.

Морган видит в слове отец всегда выражение действительного отцовства. Он заключает отсюда, что человек, к которому другой обращается со словом отец, имел половые сношения с матерью этого другого. В классификационной системе родства он видит результат первоначального группового брака. Но в действительности австралиец называет своими «отцами» тех мужчин, которые находятся в одном возрастном классе с правомерным супругом его матери и живут в определенных, родственных ордах (или в той же орде). Он выбирает для этих социально обусло-

вленных групп или слоев это имя, как самое подходящее по их социальному значению.

Прежде чем перейти к рассмотрению обозначений родства у курнаи, остановимся на регулировании браков у этого племени. Какие правила действуют здесь в этой области? Во-первых, курнаи может жениться только на женщине одного с ним возрастного класса; во-вторых, он не может жениться на лице, связанном с ним родством по боковой линии до четвертой степени включительно. К у н о в поясняет это правило следующим образом: брак (К у н о в говорит: половые сношения) исключается между двоюродными братьями и сестрами третьей степени, т. е. между лицами, прадеды или прабабки которых были родными братьями и сестрами.

Очевидно, это регулирование браков объясняется на базисе австралийского коллективизма. Курнаи не может жениться на родственниках по боковой линии до четвертой степени включительно. Это значит, что ему запрещается брак: на сестре из своей собственной группы, на двоюродной сестре первой степени во второй группе, на двоюродной сестре второй степени в третьей группе, на двоюродной сестре третьей степени в четвертой группе. Но он может взять себе жену из пятой группы.

Несомненно, этот распорядок простирался за пределы группы из четырех орд; мы должны отнести его ко всему племени. Действительно, племя курнаи делится на пять больших групп, которые отчасти еще поныне состоят каждая из четырех орд; мы имеем, таким образом, в племени курнаи старое объединение из пяти групп по четыре орды в каждой. Другими словами, курнаи может выбирать себе жену только из одной пятой всего числа женщин его племени.

Хотя курнаи нельзя считать находящимися безусловно на низшей стадии развития, в их системе родства яснее всего обнаруживается в своей первоначальной чистоте территориальный базис. Правда, некоторые орды курнаи, как полагают, уже совсем вымерли, так что перечень всех местных групп курнаи, составленный А. В. Хауиттом, вероятно, не полон. Так или иначе, Хауитт установил 19 названий орд. Эти орды распределены между пятью большими союзами.

Возможно, что орды из одной группы переводились в другую, поэтому в настоящее время в одной группе насчитывается пять орд, в другой — только три. Это делалось для того, чтобы в каждой группе было приблизительно одинаковое число душ; надо думать, что с течением времени

некоторые группы обезлюдели, и приходилось пополнять их. Аналогичный процесс Морган описывает в фратриях индейцев; на известной стадии развития он, надо полагать, имел место также в союзах австралийских орд.

Поэтому я считаю мало вероятной гипотезу Кунова, что вышеперечисленные пять главных групп возникли просто следующим образом: осевши в Гипсленде, пять орд курнаи поселились в пяти различных областях и получили по последним имена людей востока, юга, запада и т. д. Возможно, что в древнейшие времена орды по мере роста населения неоднократно раскалывались, ибо на одном месте пищи хватало только для относительно небольшой общины. Подобным же образом Морган представляет себе образование целых племен. Но при делении на пять частей — оно часто встречается и в других местах — повидимому, участвовали также причины другого характера, а именно в плоскости организаций родства; для курнаи я считаю это не подлежащим сомнению. К тому же пять групп орд составляют как раз среднюю величину племени на стадии низших охотников; читатель вспомнит, что мы взяли за норму племени некоторую примерную цифру, она соответствует именно этой величине. Относительно образования племени курнаи и других племен, организованных подобно ему, надо считать вероятным, что часто имело место соединение пяти групп, состоящих каждая из четырех орд. На этом приходится остановиться, даже если не делать широких выводов в виду недостаточности материала.

Наши рассуждения должны лишь наметить общую линию развития австралийского племени и послужить толчком для дальнейших исследований в этом направлении. Раскрыть закономерность в построении и величине племени — благодарная и многообещающая задача.

Однако, возвращаемся к курнаи. Мы должны указать на следующие сообщения Хауитта. Вурнунгатти брали себе жен из орды брутен, граничащей с их ордой на западе и севере, а также из орды вайунг, лежащей еще далее на запад, но не брали себе жен из орды биннаджера, находящейся на юго-запад от них, и из орды дура — на востоке. Вайунг брали жен из находящихся на восток от них орд брутен и вурнунгатти, а также из находящейся на юге орды биннаджера, но не из находящейся на западе орды кутбунтуара и на юго-западе орды нгарравут и т. д.

Эти данные, конечно, надо понимать в том смысле, что названные орды брали себе жен из определенных других орд.

в течение известного периода, в течение одного поколения. Со сменой поколения наступала, надо полагать, перемена. Так, например, сорок—пятьдесят лет тому назад существовал развитый обмен женщинами между братаулунг и их юго-западными соседями — кулин; поэтому кулин всегда присутствовали при обряде посвящения мужчин у братау, а эти последние — при аналогичных церемониях у кулин. Несомненно, близкие отношения, существовавшие между соседними племенами, прекращались не по какой-либо другой причине, а благодаря перемене, наступавшей вместе со сменой поколений. Перемена эта проявлялась также между частями племени: они отныне брали своих жен в другом месте. Эти перемены происходили время от времени регулярно. Итак, Кунов неправ, считая свободу брака признаком древности и изначальности брачных обычаев у курнаи; напротив, уже давно курнаи связаны были в этом отношении определенными, установленными способами.

Из одного сообщаемого Хауиттом эпизода Кунов делает выводы, с которыми я не могу согласиться. Тулаба, принадлежащий к брутен-брабrolунг, взял свою первую жену из брт-бритта-кроатунголунг, а вторую — из ваюн-брабrolунг. Но однажды несколько мужчин из брутен-брабrolунг во время боя взяли в плен женщину из брт-бритта-кроатолунг и не могли на ней жениться, должны были уступить ее другому, — так как *they were too near to herlike cousins*, они были с ней в слишком близком родстве, подобно кузенам — так объяснил Хауитту получивший эту женщину. Я считаю, что этот туземец выразился вполне корректно. Он не сказал, что эти люди — кузены, он сказал, что они находятся между собой в таком близком родстве, словно кузены. Дело в том, что слова: кузены — двоюродные братья — относятся к целой группе лиц; те, которых мы теперь понимаем под словом кузен, составляют лишь часть этой группы.

Несомненно, то объяснение, которое Кунов дает этому факту, не вполне приемлемо. Он доказывает, что браки из одной определенной орды в другую определенную орду не запрещены; некоторым членам этих орд подобные браки могут быть дозволены, другим — запрещены. Но этому противоречит перечень, составленный Хауиттом и цитированный у Кунова. Согласно этому перечню, мужчины одной орды женились в общем на женщинах из четырех других определенных орд; а согласно изложенным нами выше взаимным отношениям между частями племени, мужчины одной орды не брали жен из определенных других трех орд.

Итак, нельзя считать правильным тезис Кунова, что «запрещались не браки между одной определенной ордой и другой определенной ордой». Напротив, с некоторыми ордами другие определенно избегают заключать браки. Но уже из перемены поколений вытекает возможность, что одним членам двух орд дозволяется вступать между собой в браки, а другим запрещается. Из приведенного выше примера Кунов делает слишком далеко идущие выводы о якобы индивидуальных отношениях родства у негров. Нам представляется, что туземец, опрошенный Хауттом, не говорил об индивидуальных отношениях родства. Напротив, ответ его свидетельствует о коллективных обозначениях родства и о коллективных отношениях родства. Если иногда некоторыми членами обеих орд разрешаются браки между собой, а другими запрещаются, то причины этого, по моему мнению, связаны главным образом с появлением тотемизма. Последний производит переворот в старых системах родства, об этом у нас еще будет речь ниже. Но от коллективистского регулирования до индивидуальных форм родства еще далекий путь.

Что вообще понимать под индивидуальными отношениями родства? Если в целом племени в силе такой характерный экзогамный брачный режим, как у курнаи, то уже это одно свидетельствует о чрезвычайно развитом общественном чувстве. Мы имеем здесь перед собой сугубое регулирование браков. Обозначения родства у курнаи тоже указывают на сильное развитие этого чувства между различными ордами. Как подчеркивает также Фридрих Энгельс, в начале развития мы имеем коллективные обозначения родства.

Индивидуальные отношения родства имеют место на гораздо более поздних ступенях развития. Действительно-индивидуальные отношения родства никак не могли бы развиваться на столь примитивном базисе материальной культуры, который Кунов предполагает для стадии курнаи. Культура этого племени вовсе уж не так примитивна; мы имеем здесь бумеранг, палицу и копье для метания, плетение корзин, челноки из коры, щит, типичную орнаментику, и т. д. Все это не дает нам право считать, что курнаи находятся на особенно низкой стадии развития. Признаком невысокого культурного развития можно считать, что орды курнаи не имеют еще тотемов; мы еще вернемся к этому. Точно так же курнаи не дошли еще до деления племени на две части; наблюдаемое у них деление на пять частей не есть деление

на фратрии. Впрочем, стоящее несомненно выше племя нарринайери с его местными тотемами тоже не расколото еще на две части.

На основании всего сказанного мы заключаем, что курнаи в некоторых, но не во всех отношениях стоят на низкой ступени развития. Несомненно, их система родства примитивна, но не потому, что она покоится на коллективных отношениях. Мы находим эти последние также у других австралийских племен, стоящих на более высокой стадии развития. Кунов с одной стороны признает у нарринайери коллективные отношения родства, а с другой стороны находит у курнаи, которых он причисляет к самой низшей стадии, индивидуальные отношения родства и считает, что развитие началось с последних.

Поэтому запрет браков между родственниками по боковой линии до пятой степени Кунов считает запретом для ряда индивидуумов, но не для целых групп (как мы видели, это — территориальные, местные группы). Индивидуальный характер этот запрет принял лишь постольку, поскольку он предписывает заключать браки не в определенную четверку орд, а в другие орды, тоже примерно четыре числом, при чем выбор этих орд не совсем произволен и, как мы предположили, изменяется с каждым поколением. Возможно, что последняя формулировка существующего ныне запрета браков является уже признаком упадка вымирающего племени или связана с переходом племени к тотемизму; а нормой для развитого племени этого типа (однако еще не перешедшего к родовой организации) надо считать браки из одной четверки орд в другую определенную четверку орд, при чем по прошествии, примерно, 20 лет эта вторая четверка заменяется другой. У племен, о которых у нас еще будет речь, дело обстоит, повидимому, подобным же образом.

Кунов сам говорит, что ему не ясно, что подало толчок к запрету браков между родными братьями и сестрами, а потом между родственниками по боковой линии. Он считает несомненным только одно, а именно, что в этом процессе действовали известные понятия родства, известные представления о кровном родстве. Однако мы подчеркиваем, что представления являются лишь вторичными продуктами эволюции, а первоначальный толчок эта эволюция получает от потребностей первобытного коммунизма. Кунов отрицает первобытный коммунизм у австралийцев и других низших охотников, отрицает его в области отношений родства и в прочих областях; таким образом он сам себе за-

крывает путь к пониманию причин многих явлений первобытной жизни, в том числе также его специальной области — отношений родства у австралийских негров.

Остановимся на некоторых обозначениях родства у курнаи, к которым К у н о в дает свои пояснения. У курнаи называются одинаково: отец, братья отца и мужа сестер матери. Мать и ее сестры происходят из другой орды, нежели отец. Сестры матери могут быть замужем в разных ордах, но так как они могут выходить замуж также в орду мужа, то некоторые (или все?) мужчины в тех ордах, в которых замужем сестры матери, получают то же имя (что отец), а именно мунган — условием этого является, что они находятся с ним в одной и той же возрастной группе. Сестры отца называются муммунг; так называются также жены братьев матери, так как вследствие обмена женщинами они оказываются в той же орде, что сестры отца и даже могут быть тождественны с ними. Здесь К у н о в указывает на следующий замечательный результат: курнаи называют своим «женским родителем» не свою фактическую мать, а сестер отца. Отсюда К у н о в заключает: как показывают эти обозначения, в прежнее время отец находился в половых сношениях со своими сестрами, хотя в настоящее время никоим образом не разрешается брак (К у н о в говорит: сожитительство) между ними. В пределах орды — говорит К у н о в — сестры были первоначально также женами своих братьев.

Здесь прежде всего встает следующий вопрос: знает ли курнаи, что лицо, называемое им муммунг, не является той, которая родила его? Несомненно. Он знает свою мать и называет ее юкан. Но так как курнаи знает свою родную мать, он знает также своего родного отца; это тот, который женат на ней, муж матери. В большинстве случаев он является фактическим отцом, но это не играет роли. Муммунг и мунган не означают фактических родителей. Отчего же отцы и сестры отцов носят одинаковое название? И те и другие принадлежат к одинаковому социальному слою, а именно к следующему после того слоя, к которому принадлежит сын. Поэтому слово юкан, с которым обращаются к своей фактической матери, надо полагать, тоже не имеет в виду ее роли родительницы, а подчеркивает лишь то социальное отношение, в котором дитя находится к своей матери.

Можно еще спросить: почему мать и сестра отца обозначаются различными словами, а именно юкан и муммунг, хотя

принадлежат к одному и тому же возрастному классу? Вероятно, различие имен должно было в числе прочего указывать на то, что эти лица происходят из различных орд и, вступая в брак, тоже снова попадают в различные орды. Мать и сестра отца некогда обменивались одна на другую и следовали за своими мужьями в разные орды.

Далее: почему отец и сестра отца называются более или менее одинаково, раз не играет роли то, что они дети одних и тех же родителей? Это можно было бы объяснить уже общей обязанностью мужчины кормить членов старшего поколения, стало быть, также отца и его сестер. В частности возьмем тот случай, когда охотник временно переселяется в орду жены и охотится на ее территории (этот обычай существует также в племени курнаи). Возможно, что с тою же целью он переселяется в ту группу, откуда родом его мать; имеются и такого рода сообщения. Он найдет в этих чужих ордах сестер своего отца, попавших туда по случаю своего замужества; их имя муммунг напомнит ему о его близком родстве с ними и о его обязанностях по отношению к ним.

Как и Кунов, Морган тоже считает, что первоначально существовали половые сношения между братьями и сестрами. На второй стадии — согласно Моргану — группы братьев сообща владели группами других женщин. На обеих стадиях брак носил внутригрупповой характер. Против этого мы имеем возразить следующее: поскольку слова «брат» и «сестра» должны обозначать целые группы, нельзя относить их к первоначальной изолированной орде, так как по всем видимостям они возникли только в результате соединения орд и наличие их указывает уже на сильно развитое коммунистическое чувство; повторяем: применение за пределы небольшой семьи выражений: брат и сестра, вообще обозначений кровного родства, происходит из коллективистских побуждений, на почве первобытного коммунизма, на базисе соединения местных групп. Так, например, у курнаи все мужчины, принадлежащие к одному и тому же возрастному слою, называются бра, при чем это обозначение простирается также за пределы данной орды. Женщина называет своего мужа бра, точно так же и братьев своего мужа (братьев в расширительном смысле) и мужей ее сестер (сестер в расширительном смысле), безразлично — находятся ли они в ее собственной орде или в других ордах. Мужчина называет бра брата своей жены и мужа своей сестры, которые всегда живут в других ордах. Благодаря обычаю обмена сестрами, брат жены может оказаться мужем

сестры, это — одно и то же лицо. Итак, эти братья стали братьями, так сказать, только благодаря обмену сестрами на предмет брака; они, как сказано, принадлежат к различным ордам, владеют (возможно) всем имуществом сообща и стали побратимами или «искусственными» братьями в силу известных церемоний, вроде трения носами друг о друга.

Только так следует понимать также то, что курнаи называет одинаковым именем своих детей и детей своей сестры, хотя они живут в различных ордах. Каждое из этих «детей» может впоследствии оказаться для него имеющим права и обязанности его действительных, родных детей.

Энгельс говорит, что вытекающие из формы семьи обозначения родства находятся в противоречии с системой родства. Это противоречие имеет аналогию в том, что пролетарии различных стран называют друг друга братьями и сестрами. Здесь обозначения родства, вытекающие из данной формы семьи, служат для подчеркивания принадлежности к одному классу, пролетариату. От первоначальных ступеней эти обозначения переносятся на целые группы членов собственной или чужих орд. Эти обозначения носят коллективный характер, в основе их всегда лежат коллективные отношения экономического и социального характера.

Итак, старейшие формы общественной организации, которые мы вместе с Морганом находим в австралийской системе классов, покоятся на соединении орд для осуществления совместного брачного режима, при чем важную роль играет территориальное разделение различных групп. Жена должна была идти за мужем в его орду. Местная экзогамия этого раннего периода, с одной стороны, требовала разделения «сестер и братьев», с другой стороны, вела к соединению различных местных групп. Поэтому эта система классов никак не могла возникнуть в изолированной первобытной орде. Не станем же мы искать в последней театра тщетной борьбы с «зоологическим индивидуализмом», с антикоммунистическим поведением отдельных сильных личностей; справиться с ними удалось только на стадии дружественного соединения нескольких орд. В этом отношении уже соединение двух орд могло быть большим шагом вперед, но деление на возрастные и брачные классы, а также зачатки образования фратрий приняли прочные и в известной мере законные формы, несомненно, только в союзах четырех орд, не раньше.

Это соединение орд направлено было против беспорядочных половых сношений. Экзогамия, обмен женщин, обо-

значения родства и пр. доказывают, что брак рассматривался как дело всего общества. В племени курнаи ни мужчина ни женщина не имели права выбирать себе супруга из любой чужой орды; старикам, как руководителям орды и хранителям брачных правил, принадлежало решающее слово при заключении каждого брака. Вначале браки заключались в порядке подрастания кандидатов и кроме того по территориальному принципу, так как жен брали из чужих мест; впоследствии тотемизм внес сюда новые принципы, которые вначале повели в племенах вроде курнаи к некоторому разнообразию в старой системе. Однако, это объясняется и без ссылки на индивидуальные отношения родства. К последним необходимо причислить также обычай побратимства (при обряде посвящения). Эти отношения создают особенно тесные узы между отдельными членами одной или нескольких орд; связь эта находит свое материальное выражение в общности имущества. Однако, если одному курнаи запрещаются браки с определенными женщинами из другой или третьей орды, а другому курнаи той же орды они разрешаются, то это указывает на наличие в орде дифференциации и группировок, но не доказывает, что они покоятся на отношениях кровного родства. В главе о тотемизме мы вернемся к этим новым группировкам.

Конечно, в брачных правилах учитываются также отношения кровного родства. Например, сын не имеет права жениться на женщине из той же орды, что отец, дочь не может выйти замуж в ту же орду, что мать; сын и дочь должны избегать орд отца и матери. Но деление на классы регулируется по поколениям. Классы являются социальными образованиями, индивидуальные отношения родства включены здесь в коллективные. Между теми и другими то же отношение, что между частной и общественной собственностью. Обладание частной собственностью совместимо до известного предела с принципами коммунистической собственности; оно лишь не должно противоречить этим принципам. Единичный брак, как и групповой брак (где существует последний) являются лишь различными выражениями распределения полов в системе первобытного коммунизма. Кун о в подчеркивает значение индивидуальных отношений родства, тогда как М о р г а н, напротив, подчеркивает коммунистическое начало и слишком выдвигает на первый план групповой брак, даже конструирует период беспорядочного смешения полов. Кун о в правильно возражает М о р г а н у, что деление на классы (по М о р г а н у, оно возникло в пе-

риод «семьи, основанной на кровном родстве») вовсе не покоится на кровном родстве. С другой стороны, в своем объяснении тотемистической экзогамии К у н о в ссылается на представления дикарей о кровном родстве; в дальнейшем мы покажем, что эти представления несколько не являются здесь причиной. У М о р г а н а имеется сама по себе далеко не неверная мысль, что первобытный коммунизм проявляется также во взаимном отношении полов. Но он не видит, что для построения организаций родства первобытный коммунизм не мог обойтись без единичного брака; последний — тот оплот, без которого не может обойтись первоначальная организация человеческого общества, а именно система классов.

Впрочем, надо признать, что идея обобществления женщины является как бы постоянным сопутствующим обертоном к единичному браку, родившемуся из тяжелых материальных условий жизни первобытного человека, но она лишь в редких случаях воплощается из теории в практику.

Б. Система тотемизма.

1. Общие замечания.

Не только М о р г а н и К у н о в, но и новейшие буржуазные ученые приходят к заключению, что культура туземцев австралийского континента не носит единого характера и что система тотемизма не представляет собой самой ранней стадии.

М о р г а н пытается построить градацию от низшей культуры к высшей и иллюстрирует это на развитии племени камиларои. Он пришел к результату, что тотемизм представляет собой высшую ступень; он нашел, что родовая организация, как более развитая, имеет тенденцию к вытеснению и поглощению классов.

К у н о в показывает нам, что в некоторых австралийских племенах классы приходят в упадок, у камиларои в Намой теперь разрешается брать жену из своего же класса (но не из своего рода), а у каби каждый член одной фратрии даже может вступать в брак в обоих классах другой фратрии. «Первое нарушение старых правил отменяет лишь запрет браков в пределах собственной фратрии, но второе покушается уже на само существование классов, ибо деление на классы создано исключительно (? П. Э.) для того, чтобы

помешать половым связям между старшим и молодым поколением. Если каждому мужчине разрешается брать жену из того класса другой фратрии, в котором мы имеем не его сверстниц, а их матерей или детей, то деление на классы теряет всякий смысл и цель и поэтому необходимо осуждено на полное исчезновение» (стр. 152).

Кунов указывает, что подобные новшества получают право гражданства также у других племен, родственных камиларои по языку.

С развитием орды в тотемную группу или род появляется новый экзогамный принцип, который в дальнейшем все более разлагает старое деление на классы. Вначале родовой строй почти нельзя отличить от системы классов, поэтому ученые не замечают или прямо отрицают кардинальное значение этой последней. Кунов не считает ее также необходимой переходной ступенью к тотемистической культуре; а между тем она еще долго процветает также при новом строе, основой которого она является.

Обе системы: система классов и система тотемных групп близки между собой по своей социальной цели; в конце концов они являются лишь различными сторонами первоначального коммунизма. Коротко говоря, система классов является организацией обобществления человеческой рабочей силы — последняя первоначально была единственной собственностью, которую можно было обобществить. Это была первая организация производства, она регулировала разделение труда между полами; впоследствии произошло дальнейшее разделение труда между возрастными классами, а также разделение функций между стариками. Это внесло новые моменты, которые видоизменили старую систему. На долю молодежи выпала физическая работа в производстве, на долю стариков — руководство и управление производством и всем обществом; в дальнейшем наблюдение над различными областями производства (добывания пищи), во всяком случае — над важнейшими из них, было распределено между отдельными стариками.

В австралийской тотемной группе мы имеем социальную организацию с примерно теми же функциями, что греческий или римский род. Связующим звеном между этими далеко отстоящими одна от другой ступенями следует считать тотемную организацию у индейцев, изученную на месте Морганом. Знакомство с ее характерными признаками поможет нам проследить назад всю линию развития до зарождения австралийской тотемной группы.

«Доказательство, — говорит Фридрих Энгельс, — что родовые союзы в племенах американских индейцев, обозначаемые именами животных, тождественны с *gens* греков и *gens* римлян; что американская форма является первоначальной, а греко-римская позднейшей, производной; что вся древнейшая общественная организация греков и римлян, *gens* (род), фратрия и племя находят себе верную параллель в организации американских индейцев; что *gens* является институтом, общим всем варварам до их вступления в стадию цивилизации и даже позже (поскольку простираются имеющиеся пока у нас данные) — это доказательство сразу разъяснило самые трудные области древнейшей греческой и римской истории и пролило неожиданный свет на основы общественного строя до введения государства. Будучи открытым, все это кажется весьма простым; но только в последнее время это было открыто Морганом (в 1877 г. появилась его книга: «Древнее общество, или исследование путей прогресса человечества от дикости через варварство к цивилизации», на англ. яз. — Г. Э.). В своей предыдущей, появившейся в 1871 г. книге он еще не нашел разгадки тайны, но потом открытие ее заставило на известное время совершенно замолчать обыкновенно столь самонадеянных английских ученых, занимающихся первобытной эпохой (стр. 75).

Морган применяет латинское слово «генс» (род) вообще для обозначаемого именем какого-либо животного потомства определенной отдельной прародительницы, основательницы рода.

Классической первоначальной формой *gens* Морган считает *gens* у ирокезов, в частности у племени сенека. В этом племени имеется восемь следующих родов: 1) волк, 2) медведь, 3) черепаха, 4) бобр, 5) олень, 6) куропатка, 7) ястреб, 8) сокол.

Для каждого из этих родов характерны следующие правила (я излагаю их в том порядке, в котором их излагает Энгельс, но совсем кратко):

- 1) он выбирает своего сахема (начальника в мирное время) и вождя (предводителя на войне),
- 2) он по своему усмотрению смещает сахема и вождя,
- 3) женятся только на девушке из другого рода,
- 4) имущество умерших членов рода переходит к оставшимся членам рода, остается в роде,
- 5) члены рода должны защищать и поддерживать друг друга, в частности в случае мести обидчикам из чужого рода.

6) каждый род располагает определенными именами, которые только он имеет право употреблять во всем племени, так что имя отдельного лица указывает принадлежность к определенному роду. С родовым именем с самого начала связаны родовые преимущества,

7) род может принимать в свой круг чужих; таким образом они считаются также принятыми в состав всего племени,

8) религиозные церемонии более или менее связаны с родом,

9) род имеет свое общее место погребения,

10) род имеет свой совет, демократическое собрание всех взрослых членов рода обоего пола, все они имеют одинаковое право голоса.

В главном австралийский род сходен с индейским, с той лишь разницей, что некоторые черты, имеющиеся в австралийском роде только в зачатке, существуют в роде индейцев в развитой форме. Мы сразу видим, что род является коммунистической ячейкой первобытного общества, ибо здесь можно сказать, все является общим, все указывает на коллективистские функции и задачи рода, на полную демократию во всех учреждениях рода и на коммунизм владения.

Мы уже упоминали, что родовое имя с самого начала связано с родовыми преимуществами; прибавим, что австралиец еще с детства имеет свое родовое или тотемное имя. Отсюда ясно, что эта система обеспечивает уже детям со-владение общественным продуктом, право на пользование припасами всех других членов рода. Точно так же как несовершеннолетние, так и все нуждающиеся принадлежат к тому или другому тотему и поэтому имеют право на помощь и поддержку от общества в случае нужды.

Впрочем, ни Морган, ни Энгельс, ни Кун о в не объясняют, собственно, почему тотемные группы обозначаются именами животных. А между тем только таким образом можно объяснить происхождение тотемизма. Кун о в считает, что имена-тотемы возникли в результате экзогамии. Когда запрещаются браки в некоторые соседние орды, — говорит Кун о в, — старое имя орды оказывается уже недостаточным. «Имя орды... областное, территориальное имя; его могут носить только те, кто действительно живет в данной орде. Но с развитием экзогамии женщина, вступая в брак, переходит в другую орду, часто весьма отдаленную; возможно, что впоследствии она переходит и в третью и четвертую орду... Таким образом, женщина часто принад-

лежит поочередно различным ордам... Как же установить, не происходит ли женщина, на которой собираешься жениться, из твоей собственной или из родственной орды, браки в которую запрещены под страхом смертной казни? Генеалогические записи на этой стадии не ведутся. Во избежание постоянных нарушений экзогамных запретов, необходимо, чтобы мужчины и женщины имели имена, указывающие их происхождение. Эти имена должны указывать на отношения кровного родства, не должны быть связаны с определенной территорией, их нельзя менять по произволу, каждый получает такое имя при своем рождении и сохраняет его в течение всей своей жизни». «Действительно, — мы это видим у австралийских племен — орды наряду со своими старыми именами присваивают себе другие имена, должныствующие служить обозначением происхождения, так называемые имена-тотемы, обыкновенно заимствованные у тех видов животных или растений, которые водятся преимущественно в районе данной орды» (Cunov. Zur Urgeschichte der Ehe und Familie, S. 33—34).

Орда покоилась на экзогамии еще прежде, нежели появились имена-тотемы. Для обозначения происхождения не надобны были имена-тотемы, для этого достаточно было имени, аналогичного названию брачных классов. Вспомним, что классовые имена у камиларои (иппай, кумбо и т. д.) служили для предупреждения нарушений экзогамных правил: иппай мог жениться только на капота, кумбо только на мата. Пусть кумбо находился за тысячи километров от своей родины, всюду действовал закон, что он мог жениться только на мата. В дальнейших обозначениях происхождения не было необходимости, название брачного класса указывало, из какой группы данное лицо должно взять себе жену; эти имена получались при рождении, реже — при обряде посвящения, и оставались на всю жизнь. Итак, для чего же потребовались новые имена, при чем именно из мира животных и растений, имена, которые, согласно Кун о в у, выбираются по произвольному усмотрению? На этот вопрос Кун о в, а также другие ученые не дают нам ответа. Это объясняется главным образом тем, что они не достаточно различают между дототемической системой классов и родовым строем, между различными принципами экзогамии, между экзогамией классовой и родовой. А как мы видели, последние имеют в виду различные стороны процесса обобществления. Новые имена тесно связаны с новыми причинами экзогамии. Они связаны с усилением тенденций

к экзогамии, наступившим по мере того, как возникновение частных преимуществ стало угрожать коммунизму.

2. Тотемизм как система распределения.

Для характеристики имеет особое значение то обстоятельство, что имя-тотем в большинстве случаев заимствовало первоначально из мира животных и растений, а именно из тех, которые чаще всего встречались на территории данной группы. Замечательно при этом, что австралийцу запрещается употреблять в пищу свой тотем. Конечно, на территории орды встречались в изобилии также другие животные виды; но если даже принять, что преобладал один вид, то охота далеко не ограничивалась именно им, напротив, так как эту дичь, благодаря ее изобилию, легче всего было достать, то, быть может, для охотника не составляло особой чести возвращаться в лагерь с этой дичью, разве что он отдавал ее старикам, нуждающимся, больным, несовершеннолетним. Во всяком случае наряду с обычаем доставлять по возможности всю добычу в лагерь для распределения развилось также требование отдавать известные виды пищи полностью определенным лицам старого возраста или же щадить, беречь эту пищу — несомненно, для того, чтобы предоставить ее другим; эти «другие» находились в первую очередь среди членов орды; это были те, кто сами не в состоянии были охотиться, в частности те, кто утратил свою трудоспособность. Во время охоты обходили места, в которых обыкновенно держалась дичь этой категории. Старые, опытные, но уже ослабевшие охотники могли еще с помощью состоявших у них на учебе мальчиков сами добывать себе эту дичь. Стоянку устраивали предпочтительно вблизи тех мест, где в изобилии водилось какое-либо животное или растение; на такой стоянке оставались подольше. Правда, Австралия не так богата дичью, как Северная Америка, оружие австралийских туземцев тоже хуже, так что охота сопряжена с лишениями и крайним напряжением сил, требует также частых переходов, что вредно отражается на культурном развитии туземцев, в особенности в жаркое и сухое время года, когда растительной пищи меньше и поэтому больше приходится налегать на охоту. Австралийцы находятся на таком же положении, как аетасы на Филиппинских островах. Днем старики и дети любят сидеть вокруг огня, а взрослые находятся на охоте — женщины аетасов тоже умеют обращаться с луком и стрелами. Но когда охотники наловят столько дичи,

что ее хватает на несколько дней, они тоже остаются дома, у огня, пока не съедят все. Вследствие описанных выше мер остающиеся дома тоже могли в крайнем случае оградить себя от голодной смерти. К тому же в таком случае старики пользовались определенными преимуществами, вытекавшими из их права распределять пищу, отданную в их собственность. Старикам принадлежало наблюдение за правильным, т.-е. дозволенным способом присвоения продуктов, родящихся на их территории. В результате у некоторых семейств племени, при чем именно у стариков, возникали особые права на определенные стоянки; отдельные семьи требовали для себя преимущественных прав на данный источник, ручей, лесной участок и т. д., и таким образом развивались зачатки частной собственности (Ратцель, I, 346—7). Все такие группы внутри орды имеют своего старейшину, который по возможности остается жить на данной охотничьей территории и оттуда регулирует распределение добычи. В известной мере ему принадлежит право собственности на тот вид дичи или вообще на тот продукт, распределение которого является, так сказать, его монополией, делом его искусства. Он пользуется этим правом не только по отношению к членам своей группы, но и по отношению к другим членам орды.

Труд и право стариков на коммунистическое распределение добычи являются тем первичным базисом, из которого развивается преимущественное право одной или нескольких семей на определенные местности, изобилующие данным видом дичи. Впоследствии к этому присоединяется другой момент: полезные указания, например, относительно периодов, когда не следует бить дичь, или участков, которым надо дать отдохнуть, затем разные магические церемонии — на основании этих указаний и церемоний (первые вначале преобладают) известные семьи или лица утверждают, что им принадлежит главная роль в удаче охоты и вообще производства.

Таким образом отдельные группы и старейшины внутри орды получают право собственности на те или иные продукты. Но прежде чем это право могло оказать какое-либо влияние на режим браков, распределение должно было оказаться в определенных руках; в определенных руках сосредоточивалось наблюдение над потреблением, а также над производством. Старик-надзиратель за определенным видом пищи образовывал со своей семейной группой постепенно особый, замкнутый круг внутри орды. Если таких групп

было несколько, то в большинстве случаев сильнейшая из них во главе с руководителем орды, надо полагать, давала последней свое имя при переходе к режиму тотемических браков; обыкновенно это имя уже было именем какого-нибудь животного. Несомненно, права собственности на тотем (известное животное или растение) в особенности усилились лишь после того, как их стали применять — на почве экзогамии — также по отношению к членам других орд. Тогда различные дружественные орды стали давать друг другу имена, соответствующие их функциям в области распределения и — как мы еще увидим — также производства.

При системе возрастных брачных классов существовали свои запреты пищи для различных возрастов. В противоположность им тотемические запреты пищи носят постоянный характер, они сохраняют свою силу на всю жизнь, при чем от употребления в пищу животного или растения-тотема воздерживается вся тотемная группа. За исключением вполне определенных случаев, от этих запретов нельзя было освободиться; во всяком случае так было на позднейшей, развитой стадии. Что касается запретов, меняющихся с возрастом, то Спенсер и Гиллен рассказывают, например, о северных племенах Центральной Австралии, что юноши могут освободиться от наложенных на них запретов определенной пищи только таким образом: они приносят старикам, имеющим особое касание к данному виду пищи, дары, состоящие из этой пищи, и старики эти живут в счет этих даров.

О курнах в Гипсленде Джон Бульмер сообщает, что у них «существует обычай налагать на юношей, еще не принятых в разряд молодых мужчин, запреты определенных видов пищи. Им запрещается есть мясо самок, за исключением животного под названием вомбат; разрешается им есть мясо самцов, за исключением ежа-муравьеда. Затем им запрещается есть половые органы какого-либо животного. Юноши, которым поручено снять шкуру с убитого животного, отрезают при этом запрещенные им части. Из птиц им, повидимому, запрещается только черная утка. Им нельзя также есть червей, живущих на каучуковых деревьях. На растительную пищу запреты здесь не распространяются».

«У племени манеру (на север от Гипсленда) юношам, не принятым еще в разряд мужчин, запрещается есть опоссумов, ежей-муравьедов, эму, медведя-коола, молодых кенгуру и червей» (Кунов, 35). Для женщин тоже имеются подобные предписания. Дети обоего пола не подлежат никаким

ограничениями. Последние начинаются только на девятом-десятом году жизни, когда дети уже отчасти могут сами о себе заботиться. Женатым людям тоже запрещается еще целый ряд яств; старикам и старухам разрешается есть почти все. В племени курнаи они не едят только молодых вомбат, еще не вполне покрытых шерстью» (Кунов, 33—35).

Эти запреты, налагаемые на различные возрастные классы, преследуют различные цели. Во-первых, строгое деление на классы должно было держать молодежь в подчинении у старых, во-вторых, оно должно было обеспечить отдачу продуктов для урегулированного распределения и наконец — *last not least* — таким образом достигалась необходимая передышка в истреблении дичи, последней давалось время на размножение. Впрочем, это практиковалось уже раньше, чем появились постоянные тотемические запреты; так например, в племени нарринайери юношам во время их испытаний перед приемом в разряд мужчин запрещено было двадцать различных видов дичи; кроме того, ряд продуктов предназначался исключительно для женщин. Однако из этих двадцати видов дичи только немногие принадлежат к тотемам этого племени.

Лица, принадлежащие к одному тотему, — говорит Кунов о нарринайери, — считаются находящимися между собой в близком родстве и имеющими общий «нгайтъе», т.-е. товарища, друга (под этим разумеется имя животного или растения, которым они себя именуют) — слово тотем индейского происхождения. Вначале каждая орда имела только один тотем, да и по настоящее время это является правилом в племени нарринайери. «Однако среди негров, живущих на нижнем течении Муррея и больше других пострадавших от вторжения белых, сохранились остатки почти вымерших небольших орд, они состоят всего из нескольких душ; эти орды присоединились к более крупным ордам, так что теперь в последних представлены два или три нгайтъес» (Кунов, 81—2).

Кунов считает, что на стадии нарринайери появляются первые зачатки организации родовых союзов (тотемные группы, роды). «Из связанной кровным родством орды начинает развиваться подобие тотемной группы, как предварительная ступень к позднему роду. Как видим, эта эволюция вначале проявляется только в том, что отдельные орды к своему территориальному имени прибавляют еще имя какого-нибудь животного. Однако, по всей вероятности, стадию курнаи (не имеющих еще групповых тотемов.—Г. Э.)

отделяет от стадии нарринайери бесконечно долгий промежуток времени. Если бы курнаи могли продолжать свое развитие в своей замкнутой территории, несомненно прошли бы века, пока они дошли бы до того простого шага, который племя нарринайери совершило уже задолго до своего первого знакомства с белыми».

«Нарринайери не пошли далее принятия тотема (как имени). Им совершенно не знакомы священность животного-тотема и отождествление себя с ним — черты, резко выступающие у более развитых племен. У них разрешается охотиться за тотемом и употреблять его в пищу, если только соблюдено следующее правило: после еды должны быть уничтожены остатки, как-то кости, перья и пр., чтобы они не могли попасть в руки колдунов и быть использованы для колдовства. До сих пор здесь не найдены учреждения, которые можно считать родовым строем» (стр. 82).

Наличие в орде более нежели одного тотема мы встречаем как норму только у тех племен, у которых происхождение ведется по женской линии. У нарринайери происхождение ведется по мужской линии: дитя получает тотемное имя отца. Каждый тотем связан с определенной ордой. Женщины, переходящие в орду мужа, не передают своего тотема детям; точно так же они не передают имени своей фратрии. Однако племя нарринайери не делится на фратрии, тогда как, например, племя турра, в котором происхождение ведется по мужской линии, имеет деление на фратрии. Обряд посвящения является в своей значительной части введением юноши в тайны тотемизма, который впоследствии развивается в своего рода систему духов-покровителей. Уже не человек защищает и оберегает животное-тотем, а, напротив, человек находится под защитой прародителя этого животного или его прародительницы (в племенах, в которых происхождение ведется по женской линии). Тотем считается самым близким другом человека; убийство тотема, вначале еще дозволенное, впоследствии считается величайшим преступлением. Туземец, найдя спящий тотем, не тронет его; во время облавы охотник дает ему убежать. У туземцев западной Австралии служат в качестве тотемов различные растения; в известное время года и при известных обстоятельствах туземцы не срывают этих растений (Ратцель, I, 340).

Мы уже упоминали, что у нарринайери дозволяется охотиться за тотемом и употреблять его в пищу, требуется только уничтожать при этом остатки трапезы. Это, повиди-

мому, является скорее исключением, чем правилом. Поскольку групповой запрет известного вида пищи существует только внутри орды, он не является тотемическим запретом. Фактически запрет уже существует, но он еще не проведен полностью. Во всяком случае, он связан с аналогичными запретами в других ордах, с которыми заключено на этот счет соглашение. Более строгую формулировку эти запреты, по-видимому, получают только тогда, когда к брачным запретам (несомненно, этот смысл имеют тотемические предписания уже и у нарринайери) присоединяются запреты известных видов пищи и действие этих запретов на другие группы. В племени нарринайери мы тоже имеем только зачатки этой эволюции; однако, и здесь уже имеется возможность непосредственного снабжения тестя продуктами зятя, если последний переселился в орду родителей своей жены. Что такие случаи встречаются, мы узнаем из сообщений о курнаи. У курнаи и, несомненно, также и нарринайери молодой охотник имеет право охотиться не только на территории его орды, но также на территории орды его жены. В этом последнем случае убитый им на охоте тотем его идет в пользу родни, так как сам охотник почти ничего не ест от этой добычи. К тому же охотник наделен тайной силой умножать тотемическую пищу; поэтому принадлежность его к тотемной группе делает особенно ценной ту помощь, которую он оказывает своим новым родственникам.

Если разрешается охотиться за тотемом и питаться им, то остается еще открытым вопрос: питается ли им сам охотник? Дело в том, что исторически запрет употреблять в пищу тотем предшествует запрету убивать тотем. Охотник может охотиться за тотемом, но ему не дозволяется употреблять его в пищу. Поскольку нарринайери находятся на первоначальной стадии развития тотемизма, им в общем дозволяется убивать свой тотем, но или совсем не разрешается есть его, или разрешается съесть только самую малость; даже там, где другие употребляют в пищу свой тотем, люди строгого толка совсем воздерживаются от этого. Зато члены тотемной группы, найдя или убив свое животное-тотем, часто отдают его своим соплеменникам, принадлежащим к другим тотемным группам. Так Феликс Сомло характеризует ранний период тотемизма (Сомло, стр. 59).

Тотемная группа развивается из орды. Об этом свидетельствует уже тот факт, что обе они в общем обладают одинаковой численностью, хотя бы в конце концов тотемная группа раскололась и раздробилась между различными

ордами. Впрочем, первоначально тотемная группа по своему объему не вполне совпадала с ордой. Тотемные группы первоначально развивались в лоне орды, а именно в тех местах ее территории, которые особенно изобиловали данным животным-тотемом. Вне этих мест можно было, не запрашивая разрешения тотемной группы, охотиться за тотем-животным или собирать тотем-растение. Иначе обстояло дело, если их находили в местности, объявленной тотем или табу. В таких случаях более развитые племена (имеющие несколько тотемных групп на территории одной орды), вероятно, поступали следующим описанным у Спенсера и Гиллена образом:

«В племени кайтиш или унматьера член тотемной группы эму, придя на территорию тотемной группы, собирает небольшое количество семян, приносит их вождю группы и говорит ему: я собрал семена на вашей земле. Ему отвечают: ладно, можешь есть их. Если бы человек из тотемной группы эму съел семена, не запросив предварительно разрешения, то он заболел бы и, вероятно, умер бы от этой болезни; так верят туземцы. Никто не имеет права есть животное или растение без разрешения вождя той группы, которая называется именем этого животного или растения и которой они принадлежат. Если кто-нибудь убил животное, которое не является его тотемом, но в лагере находится человек из соответственного тотема, то животное приносится этому человеку; он съедает небольшой кусок, и только тогда могут есть и другие» (стр. 159).

Орда постоянно кочует на своей обширной территории. В различные времена года она охотится за различными животными, собирает различную растительную пищу. Таким образом, она поочередно посещает участки различных своих семейных групп; при этом поочередно функционируют старейшины этих групп, имеющие надзор за данным видом пищи. Надо думать, что глава или руководитель орды имеет верховный надзор и управление над самым важным видом пищи, который впоследствии дает свое имя-тотем всей орде. Возможно, что этот вождь первый получает имя данного животного, а затем уже оно переносится на всю орду (впрочем, предварительно оно, конечно, ограничивается специально тем местом, где водится особенно много этой дичи). Вероятно, первоначально тотемное имя дают данной орде другие орды; в которые члены ее заключают браки.

Уже в ордах курнаи, которые первоначально назывались по своей территории и отчасти еще поныне продолжают так

называться, имеются руководители-главари, обыкновенно это старики; во многих случаях они дают орде свое имя, но это еще не имя-тотем. У низших охотников такой вождь — если можно назвать его так — надзирает за распределением пищи или сам распределяет ее. Его авторитет улаживает все споры. Так, например, вожди веддахов (как сообщают, обыкновенно это — самые энергичные из стариков) распределяют мед, собранный охотниками; в известные времена функции их ограничиваются только этим (Tennent, Ceylon, II, 440).

Эти «известные времена» выбираются не произвольно. Для различных растений и животных существуют различные периоды, когда их не трогают. К концу этих периодов устраиваются торжественные церемонии. Точное знание животных и растений, периодов их охраны, обращения с ними и ухода за ними могло развиваться в немаловажную науку. Здесь необходимо было известное разделение труда между стариками, точно так же как в области распределения добычи (по степени родства, по классам и т. д.). Так, например, К. Штрелов насчитал в племени аранда (или арунта) 59 различных культовых действий и распеваемых при этом песен. Они служат для детей туземцев своего рода введением в науку о природе: описывают жизнь животных, в образе которых когда-то подвизались божественные существа. Охрана животных и растений является одновременно магическим искусством, оно заставляет расти растения и животных; этому искусству приписывают то, что и без того произвела бы на свет природа.

Церемония интихиума имеет целью обеспечить размножение тотема (животного или растения). При этом имеются в виду интересы прочих членов племени, так как сама тотемная группа воздерживается от употребления тотема в пищу или же питается им в самой малой мере. Церемония эта назначается на такое время, что по расчетам знатоков в последующий период должно наступить размножение данного тотема; это размножение ставится потом в заслугу устроивших церемонию членов данного тотема.

В тотеме гусеницы (в племени арунта) гусеница «после церемонии интихиума считается табу: члены этой тотемной группы должны непременно воздерживаться от употребления ее в пищу, пока гусеница не размножится и не вырастет; нарушение этого правила сделало бы иллюзорным успех этой церемонии, и гусеница не размножилась бы в достаточной

мире. Люди, не принадлежащие к тотему гусеницы и не участвующие в церемонии „панунга“ и „бултара“, а также „пурула“ и „кумара“ (те части племени, в которых вообще нет „людей гусеницы“) могут во всякое время есть гусеницу, но они обязаны приносить ее в лагерь и там варить. Ниоим образом не дозволяется есть ее, как другую пищу, вне лагеря, в кустарнике, это обозлит людей из тотема гусеницы, и насекомое исчезнет. После интихиума размножаются и вырастают гусеницы; тогда мужчины, женщины и дети из тотема гусеницы ежедневно собирают их, приносят их в лагерь и пекут; сухие и твердые печеные гусеницы сохраняются на запас. Гусеницы появляются только на короткое время (после дождя); когда они начинают исчезать, туземцы приносят запас печеных гусениц в лагерь мужчин, где тем временем собрались по предписанию вождя все мужчины. Мужчины, не принадлежащие к тотему гусеницы, приносят свои запасы людям тотема гусеницы, глава тотема с помощью нескольких своих людей размалывает на камнях часть запаса, отведывает этого кушанья и передает затем все остальное количество тем, кто не принадлежит к тотему гусеницы. После этой церемонии члены тотема едят гусеницу только в весьма ограниченной мере. Она им не совсем запрещена, но если они не будут воздерживаться от нее, то утратит силу их церемония интихиума, и гусениц будет мало».

Итак, все виды пищи подлежат тотемическому регулированию. Некоторые виды пищи могут поедаться «в кустарнике», для них не требуется разрешения. Что касается тотемических видов пищи, то члены тотема не только в воображении, но действительно пекутся о них для прочих товарищей; помимо распределения продукта, они заботятся о бережном отношении к дичи и растениям; эта сторона их деятельности носит — можно сказать — производственный характер, тем более, что в масштабе всего племени она не ограничивается одним определенным животным и одной единственной ордой. Так, например, в племени нарринайери различные орды имеют каждая свой тотем и каждая заботится о том, чтобы не был нерационально истреблен данный продукт природы, старается дать ему время вырасти и размножиться. При этом дикарь, конечно, склонен преувеличивать эту роль человека. В это заблуждение впадают не только непосвященные туземцы, но — по меньшей мере в такой же степени — также более умные старые туземцы, более их проникшие в «тайны природы».

Вожди и старики постепенно вслед за распределением должны были получить в свои руки также руководство всем производством. Как в Австралии, так и на Филиппинских островах, вождь орды негритосов назначает места стоянок и определяет момент выступления в кочевой переход. На Андаманских островах вождь является предводителем во время охоты, рыболовства и кочевых переходов. Даже у тасманийцев иногда имелся свой вождь.

На главара тотемной группы, как мы находим его у австралийцев, естественно, выпадала важная задача назначать срок для больших церемоний, имеющих целью соблюдать охранный период для тех или иных животных или растений. Эти церемонии дают нам наглядную картину того, как происходит повседневный обмен продуктами и как старейшины тотемной группы пользуются своим правом надзора. Эти церемонии должны напоминать молодежи о ее обязанностях по отношению к старикам и прочим родственникам в других социальных группах; поэтому обычный обмен продуктами обставлен по возможности разными церемониями. У вараунга Спенсер и Гиллен в течение 53 дней наблюдали не менее 88 церемоний (стр. 196—8, 298). Как мы видим, здесь церемониал распределения тотемической пищи вошел в обиход повседневной жизни. Впрочем, в этом племени, как и у многих других, тотемные группы рассеяны крупными или мелкими единицами не только по всей территории племени, но также в территории отдельных орд.

За весьма редкими исключениями, в церемонии могут принимать участие только члены тотемной группы и соответствующей половины племени (стр. 291). Старейшины тотемов и фратрий обязаны каждый в своем кругу заботиться о соблюдении правил, налагаемых социальным порядком на отдельную личность; на общих совещаниях всех главарей племени постоянно подчеркивается эта их задача.

«У племени ундиара в тотеме кенгуру часть церемонии заключается в следующем: молодые мужчины отправляются на охоту за кенгуру и приносят добычу старикам, оставшимся в лагере. Старики отведывают пищи, затем натирают жиром кенгуру всех участников церемонии; после этого мясо распределяется между всеми собравшимися мужчинами. Затем следуют другие церемонии, продолжающиеся всю ночь, а на следующее утро повторяется вышеописанная церемония. Ночь опять проводят в распевании песен. После

этих церемоний члены тотема кенгуру совсем мало употребляют в пищу это животное, а до некоторых частей его, например, до хвоста, считающегося особым лакомством, они ни в коем случае не смеют даже дотрагиваться, в особенности же женщины» (204—5).

Во время этих церемоний особенно подчеркивается обязанность охотников отдавать свою добычу; это не должно дать заснуть старым обычаям первобытного коммунизма. Подчеркиваются также запреты пищи и охранные сроки для дичи и растений. Эти церемонии учитывают все возможные случаи повседневной практики. Мы видим, что члены данной тотемной группы имеют преимущественное право на данную пищу, но воздерживаются от нее в пользу других; однако при церемониях они отведывают от нее малость, чтобы демонстрировать свое право на нее.

Принципиально члены тотемной группы имеют преимущественное право на данную пищу-тотем. Обыкновенно это сказывается в том, что, находясь в особой нужде, член тотема имеет право удовлетворить свой голод этой пищей. Он должен лишь соблюдать при этом известные правила, как показывает следующий пример из жизни туземцев Центральной Австралии:

«Арунта и илпирра и, вероятно, также другие племена в Центральной Австралии очень мало употребляют в пищу свой тотем, а если им приходится прибегать к этому, они стараются не есть лучших частей; так, например, член тотема эму остерегается есть жир этого животного. С этим связано то, что члены тотемной группы часто отдают убитый или найденный ими тотем своим соплеменникам. Так например, члены тотема эму крайне редко едят яйца эму, только когда они очень голодны и не имеют другой пищи; но даже в этих случаях они не едят их в большом количестве. Когда член группы эму находит гнездо с яйцами эму, то даже будучи сильно голодным он сварит себе разве только одно из них, но другие принесет в лагерь и раздаст там. А если он не очень голоден, то он раздаст все яйца. Мясо эму допускается есть в небольшом количестве, но жиру — лишь самую малость; яйца и жир подлежат более строгому табу, чем мясо. Этот же принцип простирается на все тотемы. Член тотема змеи может еще съесть кусок тошей змеи, но не прикоснется к жирной змее» (149).

Не трудно доказать широкое распространение этих обычаев среди охотников-номадов во всех частях света. Ниже мы приводим несколько примеров тотемических обычаев,

касающихся запрета преждевременного истребления определенных продуктов.

Индейцы племени хонос (Огненная Земля) устраивают после периода голодовки большую церемонию; только после совершения этой церемонии может быть принимаема пища. Старик-индеец раздает каждому члену группы пищу, при чем бормочет род молитвы. Как они ни голодны, никто из них не проглотит куска, пока церемония не совершена по всем правилам. Одно племя южно-африканских бушменов не ест козьего мяса, хотя в его районе коза — чаще всего встречающееся домашнее животное; другие почитают антилоп, третьи — гусеницу «яго». У каждого племени царит самый суеверный страх перед определенным животным.

Часто встречается торговля между различными территориями (впрочем, не на старейших стадиях тотемизма), при чем чаще всего обменивается предмет тотема.

У индейцев-сери главный дух-покровитель, это — пеликан. Мс Гее сообщает, что мифический предок пеликанов является у сери высшим божеством и творцом мира, и что пеликаны — духи-покровители их кланов. «Несомненно, эта толстая и неуклюжая птица, беззащитно лежащая на месте, представляла бы самое удобное пропитание для индейцев-сери, если бы разрешалось охотиться за ней без разбора. Несомненно также, что индейцы-сери в скорости уничтожили бы весь местный запас пеликанов, если бы сделали их, включая птенцов и яйца, своей главной пищей. Пеликаны тысячами водятся на водах территории сери, прохаживаются вдоль их длинными рядами, при хорошей погоде почти всегда можно видеть здесь эту птицу. В общем ясно, что в течение веков между сери и их духом-покровителем произошло взаимное приспособление: птицу не трогали во время высиживания птенцов. Возможно, что это происходило бессознательно, но по обычаям этого племени это обложено было в форму церемоний и табу»¹⁾.

Охота на пеликанов ведется здесь на организованных, коллективных началах. В сущности признается только коллективная, полужеремониальная форма этой охоты, и только когда она не осуществима (если племя рассеивается на малые семьи или банды), ее заменяет индивидуальная охота. Если последняя дает богатый улов, он поедается таким же способом, как при коллективной и полужеремониальной охоте.

1) W. J. Mc Gee. The Seri-Indians. 1898, стр. 191.

В определенное время года индейцы-сери устраивают празднества, длящиеся несколько дней и сопряженные с охотой на пеликанов. «За битьем пеликанов следует большое пиршество; изголодавшиеся индейцы поедают мягкие части птицы в темноте и сильно шумят при этом, пока их не одолевает сон. На следующий день женщины тщательно снимают шкуру с тех пеликанов, оперение которых наименее пострадало» (Mc Gee, стр. 190, 197, 201).

Надо полагать, что уже на ранних стадиях человек натолкнулся на необходимость вводит охранные сроки и охраняемые места, чтобы воспрепятствовать нецелесообразному и неурегулированному истреблению продуктов природы. Он воздерживался от преждевременного убийства дичи и преждевременного снятия злаков. Таким образом приносилась польза как личности, так всему обществу. Наука об этом, правила охраны дичи и растений должны были запечатлеваться в памяти путем торжественных церемоний.

От этого рода охраны следует отличать отдачу продуктов для других. Прежде всего это делается для целей урегулированного коммунистического распределения в данной общине; обыкновенно для этого назначают для каждого вида пищи особых управителей. Таким образом заботятся об интересах всех нуждающихся членов общины. Однако собственно тотемическое распределение пищи начинается только тогда, когда известные продукты охраняются для отдачи в другие общины, а именно в другие тотемные группы. Свою законченную форму этот обмен продуктами получает только с образованием нескольких тотемов в одной и той же местной группе (в связи с учетом происхождения по женской линии). Впрочем, еще до этой стадии имеет место период тотемических орд; типичный пример их мы видим в племени нарринайери с его локализованными тотемами, в которых происхождение ведется по мужской линии. Однако в Австралии обе эти формы существуют в самостоятельных, отдельных группах. Термин тотемическая орда применяется в тех случаях, когда вся орда получает имя по какому-нибудь одному тотему, а именно тотему самой большой семьи или группы семейств в данной орде. На этой ступени отдача продуктов в другие тотемические орды минимальна; это не столько тотемизм распределения, сколько тотемизм браков, так как он имеет в виду чужие тотемные группы, чужие тотемические орды. На этой стадии мы застаем племя нарринайери. Распределение, очевидно, происходит главным образом с помощью членов тотемной

группы, временно поселяющихся в дружественной орде для поддержки тамошней родни.

Более развитую форму коммунистического распределения мы находим у племен Центральной Австралии, как-то: арунта, варамунга, кайтиш и др., распадающихся на многие мелкие местные группы; каждая из этих групп занимает определенную территорию и считает ее своей собственностью. Здесь орда и тотемная группа уже не тождественны. «В этих местных группах туземцы называются по обитаемой ими территории. При ближайшем рассмотрении оказывается, что эти группы большей частью — не целиком — состоят из лиц, называющих себя именем какого-нибудь животного или растения. Так например, одна местность принадлежит группе мужчин, называющих себя людьми кенгуру, другая — людям эму, третья — людям хакеа и т. д., так что почти каждое животное и растение, встречающееся в этой местности, имеет своих представителей среди людского населения. Эти местные тотемные группы занимают весьма различные по величине территории, но ни одна группа не занимает большой территории. Самая большая территория принадлежит группе гусеницы, которая во время ее обследования Спенсером и Джилленом насчитывала 40 душ (мужчин, женщин и детей); эта территория охватывала 100 английских квадратных миль. Напротив, группа сливового дерева представлена была в то время только одним человеком и имела лишь территорию в несколько квадратных миль. Такие группы одинакового наименования можно найти в пределах территории одного племени во многих местах. Так например, в племени арунта имеются различные местные группы кенгуру, при чем каждая из них, как бы мала она ни была, имеет своего особого вождя. Эти местные группы в свою очередь распадаются на ряд семейств, из которых каждое состоит из мужа и одной или нескольких жен и из детей. Вождь местной группы является единственным и большей частью наследственным главой» (8—9).

На первый взгляд, различные местные тотемные группы рассыпаны по территории племени или орды совершенно беспорядочно; обычно закон их размещения вытекает лишь из связанного с ним счета происхождения по женской линии. Однако при ближайшем рассмотрении нам сейчас уясняются выгоды этой подвижной системы (величина группы подвержена постоянным изменениям). При этой системе, свободной от местной связанности, лица различных тотемов разбросаны совершенно беспорядочно, и

так как каждому запрещается употреблять в пищу свой тотем, они могут отдавать его другим и получать взамен продукты, которые им разрешается есть. Это система постоянной ответственности, разрешений, надзора, осторожного обращения с дарами природы, уважения перед наукой и ее представителями, почитания коммунистических правил и предписаний.

На практике имеются известные различия. Они простираются на способ умерщвления животного, на распределение и поедание его, на приемы надзора, руководства и выдачи разрешений. Зависят эти различия от того, присутствуют ли при этом другие члены племени и какие именно. Если мужчина из тотема эму (в племенах кайтиш и унматъера) находится один на охоте и попадает на эму, он не тронет его. Но если он охотится в обществе мужчин из других тотемов, он может сам убить животное, но должен отдать его другим (Спенсер и Джиллен, 166—7).

В этих племенах человек из тотема воды может пить принесенную им воду; но если вместе с ним находятся члены других тотемов, он не приносит воду сам, а поручает это кому-нибудь из другой половины племени. В становище, где он большей частью сталкивается со многими другими товарищами, человек из тотема воды, «человек воды», получает воду обыкновенно от соплеменника, принадлежащего к тому же классу, что жена человека воды; но если таких людей не оказывается, то каждый принадлежащий к другой половине племени может подать ему воды, следовательно также член другого класса в фратрии его жены. Как мы видим, каждый мужчина находится в известных тотемических отношениях к той половине племени, из которого он взял себе жену, а как известно, он никогда не получает ее из своей собственной фратрии. Если фратрия состоит из двух классов, то он теснейшим образом связан с тем классом (другой фратрии), из которого происходит его жена. Как известно, охотник должен делиться своей добычей с родственниками своей жены. Поэтому обычай отдачи тотемической пищи другим группам не представляет для нас ничего неожиданного. Ибо мы знаем, что тесть и зять принадлежат к различным социальным группам (впрочем, в вышеназванных племенах они могут уже жить на одной территории).

При развитых формах тотемизма пища постоянно передается от одной группы к другой. Иногда эта тотемическая пища собирается членами данного тотема, иногда, на-

против, лицами, не принадлежащими к данному тотему, а потом распределяется членами тотема между своими. Постепенно члены тотема не только начинают воздерживаться от охоты на свой тотем, но передают также другим распределение этой пищи. Поэтому мы не должны удивляться, когда читаем, что члены тотема часто могут употреблять в пищу свой собственный продукт только получив его обратно от членов других тотемов. Производство и распределение тотемической пищи не связаны уже с первоначальной группой. Производство ее членами соответствующего тотема носит уже главным образом церемониальный и поэтому часто лишь фиктивный, воображаемый характер. Однако главарю тотема принадлежит надзор за охранными сроками (периодическим воздержанием от охоты и пр.), за отдачей продуктов другим социальным группам.

«Остается еще вопрос — правильно замечает Сомло — не связан ли вышеописанный обмен продуктов-тотемов с прочим распределением пищи у австралийцев? Как мы видели, в Центральной Австралии, например, в племени арунта, и в особенности в Юго-восточной Австралии убитая дичь распределяется по известным определенным правилам: известных животных или части их полагается отдавать определенным родственникам. В различных племенах при этом имеется в виду главным образом женская родня. Так как тотемные группы носят экзогамный характер, то эта отдача всеми членами тотемов известных животных женской родне ведет в сущности к обмену этими животными между отдельными группами. Если бы нам известны были во всех деталях относящиеся сюда предписания, то мы имели бы полную картину этого сложного обращения благ» (63).

Бесспорно, Сомло прав в том отношении, что обе описанные им системы обмена продуктов имеют общую основу: система тотемов вырастает из системы классов, и обе они имеют своим общим базисом первобытный коммунизм, его производственные отношения, его отношения собственности и распределения. Для выяснения этого поднятого Сомло вопроса вспомним, например, обязанность зятя отдавать свою охотничью добычу тестю, вообще жениным родственникам. Эти последние в дототемическую эпоху живут в другом месте, нежели родственники мужа. Правда, охотники, надо полагать, часто переселялись из своей группы в другую, дружественную группу. Итак, наряду с известным нам обменом женщин происходил (в более ограниченном размере) также обмен мужчин, обычно только на короткое

время, примерно до рождения первого ребенка. Появление тотемизма означало необходимость еще большего сближения между различными группами, а так как территориальное сближение было невозможно, то социальные формации, выросшие на территориальной основе и уже достаточно окрепшие, должны были эмансипироваться от этого базиса, чтобы иметь возможность вступить между собой в более тесные отношения. Общей задачей всех этих формаций было регулирование производства с помощью охранных сроков, запретов пищи, целесообразного объединения производителей, а также распределителей и надзирателей за различными продуктами.

Так, например, в племени арунта охотник, убивши дичь, обязан осведомиться, нуждается ли его тесть в пище. Обычно на охоту отправляются вдвоем (с шурином). Оба охотника принадлежат к различным тотемам, но могут принадлежать к одной и той же орде. То обстоятельство, что они отправляются на охоту вдвоем, выгодно для них в том отношении, что каждый может отдать другому дичь, запрещенную ему самому. Но они не забывают также своей обязанности отдать часть добычи своему тестю (или «тестю от племени»). Основание новых тотемов в данной орде сближает, таким образом, охотника с родственниками его жены; теперь уже охотника не отделяют от его тестя границы орды. Это новшество облегчает снабжение пищей нуждающихся родственников; снабжение это теперь реформируется соответственно системе тотемизма. В церемонии урожая глава племени арунта дает своей жене первой отведать от плодов-первенцов; это как бы символизирует заботу о жениных родственниках (Спенсер и Джиллен, 293).

Новый порядок не разрушает системы классов. Как мы еще увидим, оба они еще долгое время продолжают сосуществовать, дополняя друг друга. В дальнейшем мы найдем, что в классах и тотемах представлены два различных принципа, две различные системы обобществления, соответствующие различным стадиям развития.

3. Брачный тотемизм.

Мы познакомились до сих пор с так называемым групповым тотемом; это тотем группы людей без различия возраста и пола. От этого тотема отличается индивидуальный тотем, имя которого (всегда или во многих случаях) отдель-

ный человек носит наряду с именем группового тотема. Так, например, по сообщению Хауитта, один юноша в племени вирадьюри унаследовал от матери в качестве группового тотема имя кенгуру, а к нему получил при посвящении имя тигровой змеи в качестве личного тотема. Члены группового тотема имеют различные индивидуальные тотемы, и во всяком случае индивидуальный тотем не является уже исключительно запретом яств. Я не решаю вопроса, в каком отношении находится этот тотем к упомянутым запретам, меняющимся с возрастом. Надо полагать, что групповой тотем был один не достаточен в качестве запрета яств, и что в этом отношении необходим был для каждого индивидуума также особый запрет, тем более что главная задача группового тотема заключалась в регулировании браков и, как будет еще показано в дальнейшем, групповой тотем всегда покоился на общей земельной собственности.

Групповой тотем является собственно брачным тотемом. Так как жена всегда происходит из другой тотемной группы, нежели муж, то их групповые тотемы всегда различны; они передаются по наследству, либо от отца, либо от матери. Впрочем, в племени юин браки регулируются не только по тотемам, но также по месту, как и в дототемическом периоде с его локальной экзогамией; здесь молодой человек получает свой групповой тотем только при посвящении, получает его от отца; кроме того он получает индивидуальный тотем от колдуна, тоже при посвящении. Колдун является врачом, он знает добрые или худые свойства каждого кушанья и поэтому лучше других может убедить своих товарищей по орде в необходимости воздержания от того или другого кушанья. Итак, групповой тотем племени юин не является еще наследственным, не получается уже при рождении. У племени арунта тотемные отношения тоже находятся еще в стадии развития. Тотем ребенка иногда тождественен с тотемом отца, иногда с тотемом матери, а иногда ни с тем, ни с другим. Существуют местные тотемные центры, и ребенок всегда получает тотем того места, в котором мать впервые почувствовала себя беременной. Итак, в племени арунта тотем ребенка определяется, очевидно, по местности.

Тотем, о котором здесь шла речь, есть тотем целой группы и, как уже упомянуто, покоится на землевладении. Мы могли бы это иллюстрировать на уже описанных отношениях в племени арунта, но считаем целесообразным при-

вести также соответственные обычаи племени дайери в центральной Австралии.

Миссионер Зиберт сообщает интересные сведения о легендах и обычаях этого племени:

«Каждый член племени наследует от своего отца принадлежность к определенному мура-мура; он наследует легенду этого прапредка и культовый акт, в котором выражается эта легенда, а также распеваемые при этом акте песни, называемые мура-вима или просто вима. Мура-мура мыслится находящимся в связи с определенным объектом природы (животным, растением и т. д.); исполнение его церемоний способствует размножению и усилению соответственного объекта природы. Таким образом, потомок наследует также способность воздействовать на объект природы путем церемонии культа. Но каждый член племени наследует также место, считающееся пребыванием данного мура-мура. Эта более или менее обширная территория считается принадлежащей данным членам племени. Отец указывает своим детям на принадлежащую им землю со словами: это твоя земля, мой мура-мура создал ее и жил здесь» (Globus, Bd. 97, № 3).

«Это унаследованное от отца отношение к мура-мура и все принадлежащее сюда называется пинтара. Точно таким же образом каждый член племени наследует от своей матери отношение к ее мура-мура, к его легенде, к его песням вима и к его родной земле. Это материнское наследие называется мадука. Маду называются тотемы, унаследованные от матери и распределенные между обоими брачными классами маттери и каррару. Хотя маду наследуют по материнской линии, отец тоже часто называет своего сына (не так же ли и дочь?) по своему маду, так что, например, мужчина эму (вурукати) называет по себе вурукати сына, который по матери принадлежит к маду вороны (каукалка)».

Хотя у племени дайери, собственно, брачный тотем наследуется по материнской линии, а именно детьми обоего пола, отец тоже переносит на них свой тотем, во всяком случае на сына. Соответственно этому мужчина дайери, а также женщина должны избегать при браке отцовской и материнской тотемной группы. Это последнее правило очень распространено среди австралийских племен. Оно встречается кроме племени дайери, между прочим, также у племени нарринайери, — следовательно, как у племен с происхождением по женской линии, так и у племен с про-

исхождением по мужской линии. У племени дайери решающую роль при браке играет материнский тотем.

Мы не можем не признать влияния в известной степени на детей отцовского тотема. Этот тотем тоже наследуется, но при браках решающее значение имеет тотем матери.

Почти у всех австралийских племен, имеющих брачные тотемы, эти последние наследуются либо строго по отцовской, либо по материнской линии. Надо полагать, что если развитие пошло по тому или другому пути, то на то были определенные причины. Надо полагать, что эти причины, обуславливавшие счет происхождения либо по мужской, либо по женской линии, коренились слишком глубоко и поэтому имели силу одновременно для детей обоего пола. Эти причины заключаются в стадии экономического развития. Они различны для племен с наследованием по мужской и женской линии, они одинаковы для обоих полов на определенной степени развития данного племени¹⁾.

Что следует понимать здесь под наследованием и собственностью? На этот вопрос можно ответить только в связи с вопросом о тотемной экзогамии. Экзогамия в сугубой степени служит для раздела, рассеяния, разрыва, обобществления тотемных привилегий, тотемной собственности. Это тотемное владение является своеобразной собственностью. Член тотема владеет им только для того, чтобы сохранять его для других, разделять его между другими. Это доказывается дачей имен и формой брака. Мужчина не имеет права жениться на женщине, носящей то же имя, что он. Так как у племени дайери дети получают имя по матери, следующей в местную группу (орду) отца, то имена тотема матери наследуются на территории отца. Поэтому при таком порядке наследования тот или другой район никогда не остается во владении людей одного и того же тотема в течение двух последовательных поколений. Землей и ее продуктами овладевают люди, носящие другое имя и обладающие другими тотемными способностями. Они охраняют эту землю, умножают находящуюся на ней дичь — для других. Представители различных видов животных меняются на той же территории.

При счете происхождения по женской линии родня жены переводится на территорию мужа и тотемная группа,

1) В дальнейшем слова *Erblinie*—порядок наследования и *Abstammungsrechnung*—счет происхождения употребляются в одинаковом смысле.

Примеч. перев.

таким образом, не остается вместе, а рассеивается по территории, разрывается на части, как мы это видели на примере племени арунта. Отдельные части увеличиваются в одном месте, уменьшаются в другом месте от поколения к поколению. Мы еще увидим, какое значение имеет для производства это деление и рассеяние тотемных групп. Уже у племени курнаи по возможности избегают скопления на одном месте одинаковых семейных имен, а между тем настоящий тотемизм здесь только готовится.

Там, где происхождение ведется по мужской линии, например, в южно-австралийском племени нарринайери, это ведет к тому, что тотемные группы остаются нераздельными. Здесь родня жены живет, следовательно, в постоянном территориальном разделении от родни мужа, как при прежней системе классов без тотемов; однако, несомненно, молодой мужчина имеет право и, конечно, также обязанность временно переселяться в дружественную орду, в которой находится родня его жены, и охотиться там для этой родни. Уже относительно курнаи Хауитт сообщает, что после вступления в брак молодому человеку открыты охотничьи территории как его родителей, так и родителей его жены. Охотник отправляется даже в орду матери, чтобы помогать там при охоте; это сообщает Скотт Найнт о туземцах залива короля Георга. Итак, мы должны видеть в этом временном переселении охотников в другие орды одну из древнейших форм коммунистического распределения. Здесь в сущности происходит еще распределение не собственности, а охоты или производственных функций. В тех охотничьих племенах, в которых более выражен кочевой характер, этот переход охотников в другие орды, надо полагать, происходит легче, ибо, повидимому, такие племена более других склонны к наследованию (счета происхождения) по мужской линии.

На примере курнаи мы можем уяснить себе период, предшествующий собственно тотемическому периоду. Как сообщает Хауитт, ребенок получает здесь свое имя обыкновенно по тому или другому мелкому происшествию во время его рождения. На 8-м или 9-м году ему дают имя дед или бабка со стороны отца или же, когда таковых не имеется, родители матери. Это имя принадлежало прежде какому-либо другому члену семьи. Повидимому, это самое имя дается при посвящении в мужчины. Во время церемонии посвящения юношей в мужчины один из них получил от своего дяди (по матери) имя Тулабо — это было именем одного из предков. Итак имя, даваемое при

посвящении, не должно обязательно даваться отцом и быть именем отца. Но его всегда дают те или другие старики. Повидимому уже здесь стараются, чтобы не вымерли известные имена родственников; для дальнейших стадий это вполне удостоверено. Поэтому молодых людей постоянно называют по имени более старых, а часто также по имени умерших. Как Хауитт говорит в другом месте, курнаи получает при посвящении или когда ему примерно минет десять лет имя какого-нибудь млекопитающего, птицы, гада или рыбы. Это имя ему дает отец. Отец указывает сыну на животное со словами: это твой тундунг, не убивай его. В двух случаях, как сообщает Хауитт, отец присовокуплял к этому: оно будет твоим, когда я умру. В общем у курнаи запрещается охотиться за животным тундунгом, ранить его и есть его. Несомненно, в этом случае мы имеем дело не с настоящим наследственным тотемом. Но тундунг уже нечто в роде группового тотема. Обычно этот последний тундунг тоже локализован, связан с определенной местностью. Однако, как сообщается, он не регулирует браков; последние совершаются еще исключительно по местности, т.е. по правилам старой локальной экзогамии, при чем даются известные, указывающие на происхождение имени. Тундунг не наследуется также от отца или матери, как действительный брачный тотем. Если бы курнаи подвинулись уже к этой стадии брачного тотема, они, вероятно, ввели бы происхождение по мужской линии, как оно в обычае у племен нарринайери, наранга и йеркламининг, тоже обитающих в Южной Австралии. У этих племен орда и тотемная группа совпадают по своему внешнему объему и по оседлости на той же территории. Итак, здесь вероятнее всего орда принимает тотемное имя одной из своих семейных групп — возможно, самой большей из них, группы вождя.

Орды преобразуются в тотемные группы с целью проведения совместного брачного порядка. Отныне руководство в развитии брачных законов принадлежит не ордам и классам, а родам (*Gentes*); однако, здесь все еще просвечивает старая основа, на которой вырисовывают свои узоры тотемы. Так как для туземцев брак является главным образом распределением рабочих сил, то можно сказать, что теперь это распределение происходит не так механически, не по числу и возрасту, как прежде, а по новым принципам тотемизма.

У курнаи, а также у гурничмара и других племен, мы имеем, впрочем, только самые слабые зачатки развития

тотемных групп. Несомненно, тундунг, локализованный в орде, находится во владении особой группы внутри орды, но он еще не развился в брачный тотем. Однако, по моему мнению, уже тундунги в известной степени оказывают влияние на порядок браков, хотя не в том строгом виде, как тогда, когда имена даются только по родителям, отцу или матери. Как известно, в начале браки регулируются по территориальному принципу: территориальное разделение будущих мужа и жены служит для подчинения молодых рабочих сил на службу интересам целого. Но с течением времени приходит новый момент: земля, ее фауна и флора по степенно начинают сознаваться как элементы собственности. Дабы эта вначале только качественная дифференциация не стала количественной и некоторые семьи не накапливали в своих руках преимуществ, первобытный коммунизм принимает свои меры: с одной стороны, в известном нам тотемизме распределения, с другой стороны, в брачном тотемизме. Это развитие чувствуется уже у курнаи, не имеющих в собственном смысле тотемов, ибо и у них уже в некоторых группах внутри орды концентрируется «собственность» как момент объединяющий, а не разделяющий эти группы. Как известно, тотемная собственность служит не для собственного пользования, а для распределения. По существу она заключается в том, что с помощью целесообразного брачного порядка новые функции распределяются по всей территории племени. Старики требовали экономного обращения с животными, растениями, издавали запреты яств и распространяли эти запреты не только на определенные виды пищи, но также на определенные группы людей. Сообразно с этим те или иные лица получали различные задачи. На основе выделения определенных районов семействам или группам семейств образовались общие запреты пищи сообразно групповому тотемизму; на ряду с этим — индивидуальные предписания известных видов пищи. В конце концов вместо прежнего схематического регулирования браков по территориальному принципу теперь старые правила были преобразованы по новым понятиям собственности. Теперь браки не только сближали различные местности, теперь уже не безразлично было, каким родом пищи охотник снабжает родню жены, теперь сознательно связывали между собой мясо различных животных, принимали во внимание различие тотемической пищи (вероятно, еще прежде, чем официально принят был определенный тотем). Зять являлся для помощи в орду жены, так сказать, как

представитель земельной собственности в своей орде или тотемной группе! К этому присоединялся ореол присущих ему таинственных способностей умножать дичь и т. д., по которой он был назван известным именем. Охотник приносил в свою новую родню свое тотемное охотничье счастье, тотемный культ и тотемную песню, науку и искусство, подобные искусству делать из воды вино.

Это волшебство не могло исходить от индивидуальных способностей, от индивидуального тотема, а только от концентрированной творческой силы более крупных социальных и культурных комплексов. Молодой мужчина, член тотема, казался своей новой родне воплощением некоторой цеховой тайны, так как он обладал ритуалом своей тотемной группы для умножения и роста определенных видов дичи и проч., хотя, возможно, и не обладал этими знаниями в такой полноте, как старые члены тотема. Точно так же женщина тотемной группы, выходя замуж в другую орду, приносила с собой права и обязанности своего тотема; это давало ей почет и уважение. Эти тенденции намечаются уже у курнаи и родственных им племен; руководителями и носителями этих тенденций были прежде всего старики. Тотемное имя, как имя тотемной группы, появилось лишь в результате представления, что иные люди обладают способностью производить эму и диких уток, опоссумов и кенгуру, и унаследовали это искусство от своих предков. Благодаря своей дружбе с тотемным животным и отождествлению с ним они назывались людьми эму, людьми дикой утки и т. д.; поэтому они впоследствии вели свое происхождение от предков и прародительниц с именами и видом животных, от большого эму, от большого кенгуру и т. д. Тотемное имя возникло только в результате отношений тотемной группы к другим группам, ставшим одновременно с ней тотемными группами. Свое имя каждая группа получала вначале от других групп, поддерживавших с ней сношения.

4. Счет происхождения по мужской и женской линии.

Кунов полагает, что племена с происхождением по женской линии развились — по крайней мере в Австралии — из племен с происхождением по мужской линии, что счет происхождения по женской линии является более высокой и позднейшей формой сравнительно со счетом происхождения по мужской линии. В пользу этого взгляда говорят мно-

гие моменты, в особенности у австралийских племен, хотя столь компетентные авторитеты, как Морган, Энгельс, Хауитти и многие другие, выставили и защищали теорию, что первоначально счет происхождения велся по женской линии. Мы изложим детальнее эти противоположные взгляды, а предварительно остановимся еще на характеристике обоих этих племен.

В южно-австралийских племенах с происхождением по мужской линии—типичным является племя нарринайери—тотемы локализованы. Местопребыванием тотема считается в особенности та или другая известная и выдающаяся местность в территории каждой орды; надо думать, что первоначально это в большинстве случаев та местность, где в большом количестве водится данное животное.

У племени нарринайери сын наследует тотем отца; дочери переходят в другие орды. В западной Австралии женщина тоже не может обладать земельной собственностью. Каждый отец делит свою землю между своими сыновьями; если он не имеет сыновей, то наследниками являются сыновья его дочерей. Однако, это наследство не следует понимать как частную собственность в нашем смысле.

У организованных по отцовскому праву племен нарринайери, нарранга и йеркламининг в южной Австралии, где каждая орда в целом образует тотемную группу, дифференциация земельной собственности не так сильна, как при наличии различных тотемов и нескольких тотемных районов. Это последнее характерно для племен, в которых происхождение ведется по женской линии. Наследование по мужской линии примыкает к менее дифференцированной системе браков, господствующей при первоначальной системе классов. В племенах с происхождением по мужской линии первобытный коммунизм осуществляется путем довольно громоздкой взаимопомощи между ордами; повидимому, он здесь осуществляется менее полно, чем в племенах с происхождением по женской линии, так как в первых главная масса членов тотемной группы территориально разделена между собой. Более тесное смешение лиц из различных тотемов и из различных половин племени могло последовать без ущерба для численного соотношения групп с введением в племени счета происхождения по женской линии; это легко могло произойти путем соглашения между старейшинами племени. Когда дети наследовали имя матери, это имя должно было распространяться в орде; например, если

дочери имели возможность выйти замуж в пределах той же орды. Предпосылкой этого было существование в орде нескольких тотемных групп различного мяса, так что между ними мог проходить обмен женщинами. В этом смысле орда была уже не экзогамной, а эндогамной, только роды оставались экзогамными. Но если тотемная группа не имела возможности выдавать своих девушек замуж внутри орды (обычно ведь запрещается брак в мужской и отцовский род, а также в собственную фратрию) и девушки при выходе замуж переходили в другую орду, то данный род в орде должен был чахнуть и вымирать. Зато в другом месте территории племени он возраждался с соответственной силой, ибо по известным нам причинам величина рода постоянно остается приблизительно одинаковой. Австралиец не может заключать браки с женщиной собственного рода. Например, если в австралийском племени с происхождением по женской линии тотем кенгуру рассеян между тремя или четырьмя ордами, то мужчина из этого тотема все же никак не может жениться на женщине из этого тотема, даже если они живут на большом расстоянии друг от друга.

Сильное смешение тотемных имен в племени с происхождением по женской линии естественно ведет к освобождению социальной организации от ее прежней территориальной подоплеки. Всюду, где внедрилась и размножается данная тотемная группа, члены ее должны искать локальный базис и создавать его, если его еще нет. Если в данной местности водились эму и можно было опасаться истребления их охотниками, если надо было уберечь дичь от истребления и нормализовать употребление ее в пищу, то необходимо было привлечь в собственную орду специалистов по этой дичи. В племенах с происхождением по мужской линии это делалось путем непосредственного временного привлечения в орду зятьев из тотема эму; в племенах с происхождением по женской линии это делалось путем женитьбы на женщинах из данного тотема, при чем они передавали свои имена по наследству детям, которые таким образом становились впоследствии членами тотема эму. Итак, брак служил не только для коммунистического распределения всей собственности, всех видов дичи («мяса») на цели потребления, но играл также важную роль в производстве: старые опытные люди решали, какие виды мяса должны быть соединены между собой. Если в какой-либо местности являлась потребность в рабочих силах из того или другого тотема, то о таких пожеланиях можно было узнавать на заседаниях

совета старейшин племени и соответственно этому исполнять их. Однако состав рода в целом, т. е. все различные его части, рассеянные на территории племени, не изменялся существенно.

В племенах с происхождением по мужской линии уже запрет для охотника употреблять в пищу дичь тотема орды являлся известным, хотя слабым, принуждением переходить в другие орды и работать там на пользу дружественных соседей. Исключение делалось разве только для нуждающихся и стариков, им позволялось питаться тотемным животным собственной орды; но в прочих случаях это животное мало употреблялось в пищу в пределах собственного района. Впрочем, женщины орды принадлежали к другим тотемам, нежели мужчины орды; они не обязаны были избегать той пищи, которая являлась тотемом для прочих членов орды, а также для детей по достижении известного возраста. Если даже предположить, что отдельные семьи переселялись из одной орды в другую и там размножались, то все же численное соотношение различных групп, представленных в орде, оставалось в главном неизменным, пока имя переходило от отца к детям. Однако переселение отдельных охотников в другие орды (в сущности оно всегда было обменом отдельных семейств) указывает уже на то, что при даче тотемных имен желательна была частая перемена в производстве и распределении различных видов мяса. Этой потребности в особенности отвечало введение счета происхождения по женской линии.

О кодор-курндит и родственных им группах мы читаем у Генриха Кунова: «Принадлежностью ребенка к роду матери, но к группе отца объясняется еще другое явление, наблюдаемое у упомянутых орд, а именно то, что принадлежность членов орды к определенному роду меняется от поколения к поколению. Так, например, если в настоящее время данная орда состоит из 20 кунамит, 30 курокич, 10 киртук и 10 каппач, по истечении двух поколений она, быть может, состоит уже из 10 кунамит, 10 курокич, 20 киртук и 30 каппач. Так как женщина никогда не может выйти замуж за члена своей собственной орды, она продолжает свой род всегда в другой орде. Может случиться, что тотем, который в известное время очень сильно представлен в данной орде, впоследствии, через несколько поколений, не представлен в ней ни единым человеком».

У племени дайери члены одного тотема тоже часто рассеяны в различных ордах. «Если в родовом союзе насчитыв-

вается 40 членов, то из них, быть может, в одной орде 7 или 8, в другой 5 или 6, в третьей 10 и т. д. К тому же личный состав данного тотема в отдельных ордах никогда не остается постоянным в течение продолжительного периода, он большей частью меняется от поколения к поколению».

Благодаря такой организации, каждая орда постоянно сохраняет более или менее одинаковое число членов, тогда как каждая тотемная группа в орде постоянно меняет свой состав. Зато тотемная группа продолжается в другом месте, так что в общем число людей, носящих одно и то же тотемное имя, тоже остается более или менее одинаковым. Численность орды может увеличиваться лишь медленно, так как при одинаковом способе производства определенный район допускает только известную густоту населения.

Если орда имеет только один тотем, то дети получают тотемное имя от отца. В этом случае охотники одного и того же тотема остаются вместе. Но при счете происхождения по женской линии они разделяются на отдельные группы, которые исчезают в одном месте, растут в другом и, так сказать, находятся в постоянном превращении и переходят с места на место. К переходам орды внутри ее территории присоединяются переходы рода или точнее — частей рода с территории на территорию по поколениям.

Имелось ли при введении счета происхождения по матери уже в виду это движение тотема? При ближайшем рассмотрении нельзя не видеть в этом нововведении сознательного приспособления отношений родства к производственным отношениям. Это набухание и уменьшение величины производящей группы, это медленное перемещение ее великолепно соответствовали требованиям охотничьего быта. Таким образом в поисках пищи племя эксплуатировало полосу за полосой всю свою территорию. Часто дичь уходила от своих преследователей в другие места, так что охотник вынужден был следовать за ней. Наконец, не целесообразно было полностью истреблять в данной местности определенную дичь или растение. Мы знаем, как в различных церемониях молодым людям тотемной группы и фратрии внушалась необходимость щадить тотем. Отсюда понятно, что вызванные счетом происхождения по женской линии флуктуации лучше всего отвечали намерениям руководителей производства как в смысле увеличения производительности, так и в смысле мудрого попечения о пищевых резервах и сохранения их.

Если в орде имелся только один тотем, то при строгом проведении охраны тотемной дичи, она лишь мало употреблялась в пищу. Это внушало мысль привлекать людей другого тотема; они могли охотиться за дичью, которую орда щадила, а с другой стороны орда могла охотиться за их тотемом. Таким образом, на территории орды целый ряд животных становился тотемами, это разгружало первое животное-тотем. Если в орде было пять тотемов, то можно было питаться четырьмя из них и щадить пятый. Благодаря близкому сожительству групп, легко было осуществлять обмен.

Но когда с введением счета происхождения по женской линии тотем совершенно уходил из данного района, то надо полагать, он уже полностью исполнил свою задачу в своем прежнем местопребывании. Ибо не следует думать, что эти перемены и перемещения тотема нельзя было регулировать по усмотрению. Для того, чтобы иметь в своей орде динго, требовалось только обменять своих женщин на женщин-динго из другой орды.

Итак, счет происхождения по женской линии давал классу старейшин возможность регулировать по своему усмотрению личный состав различных тотемных групп данной местности; таким образом этот класс подчинял себе производительные силы. Личный состав тотема можно было приспособить к наличию дичи в данной местности. Правда, надо было выждать, пока дети подрастут и смогут исполнять свои тотемные функции. Но это замедление не играло роли при тогдашних условиях, тем более что моментальную нужду и недостаток в каком-нибудь виде мяса можно было устранить следующим образом: один из стариков, имеющих дочь на выданьи, выдавал ее за охотника из соответствующего тотема, — таким образом орда привлекала к себе представителя этого вида пищи.

Уже при некотором смягчении прежнего сугубо кочевого характера орды получалась возможность сближения в лагере различных социальных групп и более интенсивного смешения их с помощью родственных связей. Теперь полностью или отчасти мог отпасть практиковавшийся прежде обмен мужчин-охотников, его могло заменить смешение членов различных родов в одной и той же орде. Старики, женщины и дети могли теперь несколько дольше оставаться в лагере, так как добыча пищи стала более успешной. Люди всё более, всё лучше присматривались к свойствам продук-

тов природы. Производительной работы повышалась. Часто охрана растений становилась своего рода уходом за ними. Некоторые зачатки земледелия имеются местами также в Австралии. Впоследствии это сказывается в том, что наряду с существовавшими вначале только животными-тотемами постепенно появляются также тотема-растения. Своей деятельностью по охране растений и по уходу за ними женщина приобретала известные права собственности на землю, которые переносились также на детей. Таким образом была подготовлена почва для тотема-растения.

Усиление оседлости, хотя в начале и весьма слабое, давало не только старикам, но также женщинам больше возможностей доказать свою социальную полезность. Несомненно, это тоже было одной из причин уступки, сделанной женщинам: наименования детей по матери. Хотя дети принадлежали к орде отца и содержались не только матерью, но и отцом, тем более, что они были не из его рода, тем не менее их наследственное достояние находилось главным образом в роде матери. Это обеспечивало им их родовые права, хотя по своей молодости они не могли еще исполнять родовые обязанности.

Итак, женщины и дети имели больше прав на снабжение их мужчиной, когда этот последний принадлежал к чужому роду. Тотем матери мог предъявлять к отцу пожизненное требование, тогда как при счете происхождения по мужской линии мужчина лишь временно работал в тотемной орде своей жены. Возможно, что с течением времени такая работа случалась все чаще и в конце концов принимала длительный характер; однако, несомненно, эта мера была более промоздкой, менее действительной, чем перемещение тотемов при счете происхождения по женской линии. В этом последнем случае в одной и той же орде оказывались различные группы, они могли постоянно проявлять здесь свою волю к коммунистической взаимопомощи. Потребности производства удовлетворялись здесь целесообразным распределением рабочих сил без необходимости вырывать мужчину из его собственной орды. Это вырывание мужчины из его союза было более ощутительно, более нарушало производственный процесс, чем распределение женщин по другим социальным группам, характерное для всех австралийских племен, будь то с происхождением по мужской или женской линии. В самом деле, ведь рабочие функции женщины носили более механический, менее квалифицированный характер. Теперь мог прекратиться даже обмен женщинами между различ-

ными ордами (но не между родами): ибо теперь девушки часто находили себе мужа также внутри собственной орды.

Ни одно австралийское племя не дошло в своем развитии до материнского права в тесном смысле (матриархата). Это имело место только в других частях света; с появлением собственно земледелия повышается роль женщины в производстве, а занимающийся охотой мужчина становится только гостем своей жены; женщины оставались жить на территории своей родни, и мужчины переселялись туда. Для экономики большинства индейских племен Северной Америки характерно сосуществование земледелия с охотой. В этом отношении представляет интерес сравнение этих племен между собой. Согласно К у н о в у, оно приводит к тому бесспорному результату, что у самых развитых из этих племен происхождение ведется по женской линии, а у племен, стоящих ниже, по мужской линии.

В общем индейцы стоят значительно выше, чем австралийские негры, так что из хода развития у австралийцев — это говорит и К у н о в — нельзя просто делать выводов относительно других рас. Однако К у н о в прав, что те индейские племена, которые до сих пор еще не знают земледелия, никак не могли достичь в эволюции своих форм родства более высокой ступени, чем те племена, которые значительно опередили их в области земледелия. Итак, в этом пункте нельзя согласиться с М о р г а н о м; но он вполне прав, признавая за идеей собственности роль стимула при этих преобразованиях. Как мы видели, этот мотив действовал уже при возникновении родового строя; он лежит также в основе перехода от счета происхождения по женской линии к мужской линии, при чем не только у охотничьих племен Австралии, но и на гораздо более высокой ступени, как это рисует М о р г а н для ранних стадий у греков и римлян; да и упадок всего родового строя покоится на преобразовании отношений собственности и производственных отношений.

За исключением пелазгического племени ликийя древние греческие племена имели у себя родовой строй на основе отцовского права, но, судя по ряду признаков, прежде у них происхождение велось по женской линии. Ф р и д р и х Э н г е л ь с описывает этот переворот у греков как падение старого коммунистического родового строя в начале исторического периода: «Материнское право уступило место отцовскому праву; таким образом, начинающее развиваться частное богатство пробило первую брешь в родовом строе. Вторая брешь была естественным последствием первой: так

как после введения отцовского права имущество богатой наследницы должно было бы переходить при браке ее мужу, т.-е. в другой род, то нарушили основу всего родового права и не только разрешили, но предписывали в этом случае, чтобы девушка выходила замуж внутри рода, дабы имущество оставалось за последним» (Engels, Ursprung, 93).

Таким образом, мы находим в общественном строе героического периода у греков «старый родовой строй, но также уже начало его разрушения; отцовское право с наследованием имущества детьми (это содействовало накоплению богатства в семье, так что семья становилась фактором, действующим против рода); обратное действие имущественных различий на социальный строй путем образования первых зачатков наследственного дворянства и монархии; рабство, при чем не только обращение в рабство военнопленных, но также намечающуюся возможность порабощения членов собственного племени и даже собственного рода; старая междуплеменная война уже вырождается в систематический разбой на суше и на море с целью завоевания скота, рабов и сокровищ в регулярный источник дохода; одним словом, богатство прославляется и почитается как высшее благо, старые порядки родового строя нарушаются, чтобы оправдать насильственное похищение богатств» (103).

«Поскольку возможно проследить с самого начала писаной истории, земля была уже поделена и перешла уже в частную собственность, как это и соответствует товарному производству и торговле, которые были уже относительно развиты к концу высшей стадии варварства» (105).

«Вследствие купли и продажи земельной собственности, вследствие прогрессирующего разделения труда между земледелием, ремеслом, торговлей и судоходством должно было вскоре наступить смешение членов родов, фратрий и племен, и на территории фратрий и племени должны были оказаться жители, которые хотя и принадлежали к одной и той же народности, но не принадлежали к этим корпорациям и, следовательно, были чужими на своем-же собственном месте жительства» (105 — 106).

Подчеркиваем прекрасное изложение Энгельсом этих процессов. Организацию семьи по отцовскому праву, появление частной собственности и государства, разрушение родового строя Энгельс рисует на примере древних греков и римлян и осуждает эти зародыши цивилизации, как грехопадение с нравственной высоты родового строя. Он подчеркивает, что прежде, при родовом строе, такой пере-

ворот был невозможен: так, например, хотя ирокезы еще далеки были от власти над природой, однако в рамках своей зависимости от природы они были хозяевами своего производства, господствовали над ним, тогда как у греков развитие частной собственности на стада и предметы роскоши повели к обмену между отдельными лицами, к превращению продуктов в товары. «Здесь мы имеем зародыш всего последующего переворота. С той поры, как производители уже не потребляли сами свои продукты (а также не распределяли продукты в рамках племени по правилам первобытного коммунизма — Г. Э.), а обменивали их, они потеряли господство над ними. Они уже не знали, что станет с их продукцией, и имелась возможность, что со временем продукт будет употреблен против производителя, для эксплуатации и угнетения этого последнего. Поэтому ни одно общество не может длительно сохранить господство над своим производством и контроль над социальными результатами своего производственного процесса, если не уничтожить частного обмена» (109 — 110).

Наша экскурсия в древне-греческий мир ясно показывает, какое значение Энгельс придавал производственным отношениям и собственности в вопросе о переходе от матриархата к патриархату. Морган тоже считает отношения собственности движущей силой в таких переменах уже на стадии северо-американских индейцев. Все вышеизложенное делает для нас правдоподобным, что и в основе того или другого счета происхождения на более ранних ступенях близких охотников тоже лежали экономические отношения.

Впрочем, Морган не видит этой связи; точно так же не видит ее Кунов, который располагал уже значительно более богатым этнологическим материалом для характеристики австралийской стадии. Генрих Кунов, возражая против взгляда Морган на первоначальное развитие организации родства, руководится не принципами материализма, но в общем все же правильным соображением, что у племен с происхождением по женской линии мы находим более сильную дифференциацию в области организаций родства. Поэтому он полагает, что эти племена стояли также на более высокой ступени общего социального развития.

Однако, трудно решить, можно ли считать племена с происхождением по женской линии стоящими выше других во всех отношениях. Материальная культура австралийских негров недостаточно еще известна во всех ее мест-

ных различиях. Кроме того, при сильной зависимости австралийских дикарей от естественных и географических условий небольшие различия в области техники, быть может, не играют решающей роли; а главное — ответ на поставленный выше вопрос должен быть дан в связи с существующими системами родства и их экономическими функциями. Вероятнее всего, австралийские племена развивались в различном направлении, и мы не везде можем вывести одну форму из другой. Во всяком случае, я не склонен просто считать стадию дайери продолжением стадии нарринайери только потому, что у этих последних происхождение ведется по мужской линии, а у дайери — по женской. К тому же, территории племен с агнатической и когнатической филиацией (счетом происхождения по мужской и женской линии) довольно резко отграничены друг от друга: племена с женской линией составляют большой связанный комплекс в восточной части Австралии. Этот факт говорит в пользу того, что каждый из обоих типов проделал самостоятельное развитие.

Вместо того, чтобы высказывать более или менее фантастические гипотезы о миграциях племен, о сдвигах и наплаиваниях различных культур, нам важнее проследить отношение различных систем родства к первобытному коммунизму; ибо на этом пути мы меньше рискуем оставить надежную почву фактов. Что касается первобытного коммунизма, то в племенах с счетом происхождения по женской линии он осуществлен в более полном виде, чем в племенах с счетом происхождений по мужской линии.

5. Тотемистический переворот.

Появление тотемизма означает во многих отношениях своего рода социальную революцию. Некоторые австралийские племена, очевидно, находятся на переходной стадии, потому что — надо думать — не проделали еще полностью переворота к тотемизму. В Австралии мы имеем чрезвычайное разнообразие форм, так что трудно установить общие черты хотя бы у немногих племен. По всем признакам мы имеем здесь возмущение растущих производительных сил против существующих отношений, первые успехи разделения труда, а именно между мужчиной и женщиной, затем между молодыми и старыми мужчинами, т.е. между производителями и руководителями производственного процесса.

Прогресс заключался в разделении труда по различным видам пищи, другими словами, по различным животным; это прогресс к тотемизму. Правда, на первых порах охотник вряд ли обладает большим опытом и снаряжением, чем прежде: однако, в тотемизме уже заключается идея распределения человеческих производительных сил по специальным способностям. Это преследует цель повышения производительности целого. Но это означает также переворот в старом режиме браков. Прежде действовала система брачных классов, согласно которой каждый мужчина должен был вступать в брак с женщиной из определенного другого класса. Этот старый механизм, казалось, самым естественным образом регулировал браки. Но тем временем молодежь привыкла к запретам пищи и к прочим мерам дисциплины, принимаемым стариками; в результате имело место добровольное подчинение молодежи социальному порядку и производственному процессу. Впрочем, и теперь тоже исключались браки с определенным кругом людей. Но за вычетом этого заключение браков можно было теперь поставить на усмотрение главарей тотема, которые регулировали их, как соединение различного мяса. Постепенно отказались также от правила, что жену следует брать по возможности из отдаленных районов; как мы видели, это правило отчасти отпало у племен, ведущих происхождение по женской линии.

Итак, территориальный принцип уже не играл при заключении браков той роли, что прежде. Тотемная экзогамия переросла прежнюю территориальную экзогамию. Тотемное распределение лиц и собственности стремилось к господству и вытеснению механического распределения по территории и классам.

Первым делом внутри орды образовывались пункты на манер позднейших тотемных районов. Семьи, принадлежащие к этому пункту, хотя и не оседлые здесь, объединялись одинаковым запретом известных видов пищи: это было сильно действующее связывающее средство. Так, например, племя курнаи являет нам пример перехода от чисто территориальной организации к родовой организации. Из группового запрета пищи для данной группы семейств (*Sippe*) возник запрет браков в пределах собственной группы; этот запрет считался даже более сильным, чем запрет вступать в брак с членом собственной орды. В результате считались позволительными, и действительно имели место браки в пределах собственной орды, но не в пределах собственной

группы, т.е. семейств с одинаковым запретом пищи. Это является прорывом старой территориальной экзогамии и не имеет ничего общего с позднейшей эндогамией племен со счетом происхождения по женской линии. Этот чрезвычайно важный факт мы встречаем, кроме курнаи, также у ряда других племен. Его можно толковать только как симптом переходной стадии, но не как доказательство первоначальных индивидуальных отношений родства. Дальнейшее развитие этих племен может происходить в двух различных направлениях: запрет браков может перейти от экзогамной группы на всю орду, которая таким образом становится тотемной ордой — это ведет к типу нарринай-ери; но если внутри орды образуются две или несколько групп с различными тотемами, это ведет к типу племен с происхождением по женской линии (последнее всегда существует с наличием нескольких различных тотемных союзов внутри орды).

Для суждения о степени развития различных австралийских племен может служить приблизительным критерием то обстоятельство, поскольку они пришли уже к тотемизму и преодолели прежние территориальные группировки и классы. Отношение новой социальной организации к системе классов, ее зависимость от территориального режима браков, а также ее отношение к производительным силам почвы характеризуются различными компромиссами. Эмансипацию социальной организации от территориальной обусловленности мы наблюдали уже у племен с происхождением по женской линии, у которых члены одного и того же тотема часто разделены между собой большими расстояниями. Но если в этом случае тотемные группы и рассеяны по всей территории племени, то все же члены их, приходя на какое-либо место, всюду, благодаря исполнению своих тотемных функций, становятся в новое отношение к территории. Они считают себя здесь собственниками определенных отраслей питания или определенных пищевых средств, а поэтому также собственниками той земли, на которой в изобилии водятся данное животное или растение. Выставляя свои тотемные права, они чувствуют себя тесно связанными между собой привилегией собственности на их тотем, но отнюдь не браками и не всегда также сожителем на одной и той же территории. Связь между ними прочнее, чем между членами экзогамных орд при старом строе, покоившемся на территориальной близости или дальности. Интересы первобытного коммунизма служат стимулом для

распространения тотемистических принципов распределения. Вместе с приспособлением к производительным силам данной территории прогрессирует экономическая и социальная солидарность. Образование тотемных пунктов в местах, где водилось особенно много тотемных животных и растений, способствовало бережливому отношению к дарам природы, лучшему использованию их. Тотемное имя являлось для каждого обладателя его залогом, что в случае нужды он найдет опору и помощь в тотемной группе, оно связывало производительные силы человека с производительными силами природы и переводило последние в собственность общества.

У племен с происхождением по мужской линии отношение к земле складывается иначе, чем у племен с происхождением по женской линии. У первых мы видим род накануне разделения, накануне распыления его членов. Такое распыление не может быть первоначальным на этой ступени культуры, а собирание членов орды на одном пункте не может здесь быть вторичным фактором. Такое же распыление и смешение мы видим также во фратриях у развитых племен с происхождением по женской линии; а эти фратрии, как никем не оспаривается, были первоначально территориальными организациями. У племени турра с происхождением по мужской линии можно еще встретить территориально разделенные фратрии.

В тотемных ордах племен нарринайери, нарранга и йеркламининг мы имеем внешнее совпадение орды и рода. Так как каждая орда имеет здесь свое особое тотемное имя, то 18 орд племени нарринайери имеют 18 различных тотемных имен. Хотя принято думать, что тотемная орда получает свое имя по тому животному, которое обильнее всего водится в ее территории, не следует, однако, думать, что этот принцип строго проводится во всем племени; ибо это требовало бы преобразования естественных и географических условий, а такое преобразование невозможно. Несомненно, вначале поступали по этому принципу; однако, впоследствии тем или иным ордам давали имя вне зависимости от фауны их территории — речь шла только о том, чтобы отличить каждую новую тотемную орду по ее имени от других орд; это требовалось для брачного распорядка, простирающегося на все племя. Племена с происхождением по женской линии отличаются в общем более интенсивным и дифференцированным приспособлением к производительным силам природы.

Как мы видели, в общем племена, организованные по отцовскому праву, сохраняют больше следов прежнего брачного распорядка, ориентированного по территориальному принципу. Так, например, у племени мурринг, стоящего на стадии нарринайери, тотемные имена вряд ли служат действительно именами, но имеют значение при заключении браков. В этом племени запрещается жениться на женщине из собственного тотема, однако, главные правила связаны с территориальной организацией. Здесь существует строгий запрет брать жену из собственного района.

Кроме этого, имеется не мало примеров племен с происхождением по женской линии, в которых решающую роль наряду с тотемом играет местность; здесь, следовательно, сосуществуют тотемная экзогамия и территориальная экзогамия. Так, например, у племени юин браки заключаются по тотему и по местности. Точно так же в племенах Западной Виктории при заключении браков всегда стараются соединить между собой различное мясо; кроме того, соблюдается также принцип, что жена должна происходить из возможно более отдаленного района.

Наконец, сюда же, к вопросу об отношении между родовой и территориальной организацией у племен с происхождением по женской линии, относится также следующее наблюдение Хауитта. Он категорически подчеркивает, что у племени дайери сосуществуют обе эти организации — родовая и территориальная, и что обе они имеют одинаковое распространение, хотя деление одной не совпадает с делением другой. С этим гармонирует следующий факт: в общем число родов не различается существенно в племенах с происхождением по мужской и женской линии. Итак, величина рода остается теоретически одинаковой. В самом деле, как явствует из вышесказанного, род должен был произойти из первоначальной орды, т.е. территориальной группы, и даже в племенах с происхождением по женской линии должен был пройти через стадию внешнего совпадения с ордой. Бросающееся в глаза различие между родами с различным счетом происхождения объясняется следующим: в племенах с происхождением по мужской линии мужчины из одного рода обычно живут на одном и том же месте, тогда как в племенах с происхождением по женской линии части рода рассеяны и распылены. Однако, в обоих случаях число тотемных групп одинаково во всяком случае, здесь нет принципиального различия.

Развивающаяся родовая организация различными путями эмансипируется от территориального распорядка браков и в то же время становится в более тесное отношение к производительным силам природы. С другой стороны, родовая организация ведет также борьбу с ограничительными правилами предшествующей ей системы классов. У племени дайери поколебался даже запрет браков между членами различных возрастных классов. Хотя и в виде исключения, но временами разрешаются браки между старыми мужчинами и молодыми женщинами. Женятся также на женщине из собственного класса (как известно, дайери имеют два класса, или фратрии). В племенах, делящихся подобно племенам камиларои на 4 класса, тоже происходит разложение, или игнорирование старых правил о классах. Мы уже упоминали, что в племени камиларои теперь разрешается брать жену из собственного класса (но не из собственного рода), а у племени каби каждый член одной фратрии может вступить в брак с членом любого из двух классов другой фратрии; эти классы находятся между собой в отношении матерей и детей. Между тем, прежде дочь выходила замуж всегда в ту же фратрию, что и мать, но в другой брачный класс этой фратрии. Уже на этом примере мы видим, что институт фратрий, а с ним обмен женщин и экзогамия фратрий остаются нерушимыми даже там, где уже пробита брешь в системе четырех классов. Сохранение фратрий наряду с тотемными группами означает, однако, не в малой степени сохранение ограничительных брачных правил классовой системы.

Пользующеся всеобщим распространением деление на три возраста покоится на делении взрослых на два брачных класса; у камиларои оно существует еще наряду с делением на 4 класса, а у более развитых племен оно уже не служит для регулирования браков и отношений родства, а лишь определяет долю индивидуума в общественных обязанностях и привилегиях. Там, где это правило нарушается, это всегда происходит в пользу высшего возрастного класса. Перед лицом такой эволюции нельзя согласиться со взглядом Кунова, что классы возникли как возрастные классы и лишь впоследствии стали брачными классами. Деление на возрасты должно было так или иначе иметь какой-либо социальный смысл и проявляться либо в отношении к брачному распорядку, либо в отношении к «обязанностям и привилегиям» старых и молодых. Можно считать бесспорным, что классы возникли в связи с режимом браков, что же

касается гипотезы о естественном образовании возрастных классов только на основе биологических различий, то на мой взгляд она вообще отпадает.

В Австралии система двух классов охватила даже племена, не знающие еще тотемов. При этом надо иметь в виду, что громадное большинство всех племен уже перешло к родовой организации. В общем можно сказать, что в Восточной Австралии преобладают племена с счетом происхождения по женской линии, в Западной Австралии — племена с происхождением по мужской линии. Первые простираются также на восточную Меланезию и на восточную часть Новой Гвинеи, вторые — на западную Меланезию и на западную, более обширную часть Новой Гвинеи.

Перечислим здесь некоторые большие и малые группы племен. При этом мы имеем в виду дать читателю представление не о численном или географическом распределении племен, а только о разнообразной структуре этих племен. Существуют племена с фратриями, родами и женской филиацией (дайери), племена с четырьмя классами, объединенными в двух фратриях, с родами и женской филиацией (камиларои), племена без фратрий и классов, но с родами и мужской филиацией (нарринайери), племена с фратриями, родами и мужской филиацией (турра), племена с четырьмя классами, родами и мужской филиацией (нарранга), племена с восемью классами, родами и мужской филиацией (варамунга), племена без тотемов, без фратрий, без классов (курнаи), наконец, племена без тотемов, но с двумя классами, или фратриями.

Несмотря на различие структуры племен, в основе всегда остаются известные, уже охарактеризованные нами одинаковые принципы.

Морган и Кун в приписывают родовому строю тенденцию постепенно вытеснять ограничения браков, оставшиеся от прежних формаций. Действительно, родовой строй имеет эту тенденцию. Но мы показали, что это развитие происходит лишь постепенно, и что старые правила существуют вместе с новыми.

Впрочем, не следует думать, что с появлением тотемизма произошли большие перемены в том круге лиц, браки с которыми запрещались; попрежнему оставалась господствующей цель первобытного коммунизма, обобществление производительных сил человека, и для осуществления этой цели прибегали в главном к тем же средствам, что прежде. Относительно племени курнаи, еще не имеющего родовой

организации, мы нашли, что мужчина может выбирать себе жену только из одной пятой части женского состава племени. По старому правилу племени камиларои мужчина может выбирать себе жену только в одной четверти всего женского состава племени. Там, где существуют фратрии, запрещаются во всяком случае браки на женщине из той же половины племени. Так, например, в племени дайери запрещаются браки на женщине из какого-либо рода, принадлежащего к главной группе жениха. Маттери может жениться только на каррару, каррару может жениться только на маттери. Но этим дело не ограничивается; дайери не может жениться также на сестре отца, дочери брата, дочери сестры отца, дочери брата матери, хотя эти лица не принадлежат к его фратрии. Запрещаются также браки на дочерях тех женщин, которые состоят в том же групповом браке, что мать жениха. Несомненно, и эти отношения не носят того индивидуального характера, который приписывает им К у н о в; однако, нельзя сказать ничего определенного о том, поскольку они имеют силу для коллектива. Так или иначе мы видели, что ограничения браков у племени дайери весьма многочисленны и в общем довольно значительны.

В сравнении с ними менее сложны брачные законы в племени нарринайери, организованном по отцовскому праву. Приводим характеристику этих законов у Р и х а р д а С е м о н а:

«Строго запрещены браки в орду отца (т.-е. в собственную орду) или в орду матери (орду, из которой происходит мать — Г. Э.). Это простое и легко осуществимое правило устраняет все браки между братьями и сестрами, но браки между кузенами и кузинами устраняются только между детьми братьев или между детьми брата и сестры, но не между детьми двух сестер, если эти последние не вышли случайно замуж в одну и ту же орду»¹⁾. Дети двух сестер принадлежат к различным тотемам, если эти сестры вышли замуж в различные орды, а таков здесь обычай; дети получают имя по отцу. Но если обе сестры вышли замуж в одну и ту же орду, что С е м о н называет случайностью, то дети их получают тот же тотем и поэтому не могут вступить между собой в брак. Однако, в среднем можно считать в орде десять сестер одного поколения; если они выходят замуж в десять различных орд и если у них примерно тоже десять

¹⁾ Richard Semon. Im australischen Busch und an den Ufern des Korallenmeeres. 1896. S. 250.

дочерей, то последним закрыты десять орд и их дочерям в свою очередь десять других орд. Таким образом, мы имели бы здесь смену по поколениям. Если бы это теоретическое построение соответствовало действительности, мы имели бы здесь такую же смену, как в племенах с фратриями; ибо десять орд соответствуют у нарринайери примерно половине племени. Возможно, что здесь имеются еще другие неизвестные нам правила, изменяющие картину. Но, вероятно, эти правила служат заменой недостающего деления на фратрии и классы.

Сюда относится также образование групп из родственных орд. Оно явно покоится на старом обычае, и следы его можно найти у нарринайери и у курнаи. Согласно обычаю этих племен в число «молодых мужчин» никогда не принимается отдельный индивидуум, всегда посвящаются одновременно два или три юноши. К этой цифре мы можем притти следующим образом. Пусть каждая орда насчитывает в среднем десять молодых мужчин среднего возрастного класса, охватывающего примерно период времени в 20 лет; в таком случае орда дает каждые два года одного кандидата в мужья и, следовательно, необходимы 4 орды, чтобы получить то число юношей для обряда посвящения в мужчины, которое приводится у Таплина. Это исчисление вероятностей дает нам основание принимать, что у нарринайери еще существуют старые четверки орд, которые играли роль, как этап на пути к образованию племени, но поблекли при новом родовом строе.

Еще в настоящее время племя гурндичмара представляет собой такую простую четверку орд. Быть может, оно является группой, отколовшейся от родственного ему племени курнаи, в котором мы тоже находим четверки орд. У племени гурндичмара мы действительно во многом находим еще весьма лапидарные первоначальные отношения. В виду их родства с племенем курнаи мы можем не останавливаться здесь ближе на их организации. Отметим только, что у гурндичмара, точно так же, как у курнаи, кроме браков в другие орды возможны также браки в пределах собственной орды. Имена орд носят территориальный характер; племя это распадается на людей моря, людей гор, людей болот и людей рек.

Мы наметили большое разнообразие в структуре австралийских племен, но не исчерпали его. К тому же, большие пространства, в особенности в западной части Австралии, почти не исследованы. Обитателей Меланезии и в особен-

ности Полинезии следует причислить отчасти к гораздо более высоким ступеням культуры. Однако, и у этих племен существуют система классов (семья пуналуа на Гавайских островах) и родовая организация. Что касается последней, то надо различать племена с учетом происхождения по мужской и женской линии. Обе эти филиации встречаются как у низших охотников, так и у высших охотников, занимающихся большей частью также земледелием и часто также рыболовством; поэтому мы не можем считать одну из них происшедшей из другой, более примитивной. Обе они должны были возникнуть независимо друг от друга; но наша задача не заключается здесь в исследовании причин этого явления на высшей ступени.

IV. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА.

А. Полемика.

Общая теоретическая установка этой книги характеризуется нашей позицией в спорном вопросе о том, в какой мере природные факторы играли роль в образовании первоначальных общественных форм. Мы рассматриваем эту проблему на происхождении рода и на других примерах.

Теория Морган о первоначальной женской филиации была впоследствии принята громадным большинством ученых: в настоящее время большая часть ученых тоже еще склонна считать происхождение по женской линии естественным и первоначальным институтом, стоявшим у начала всего развития общества — это основывается на том простом, к сожалению слишком простом, соображении, что только происхождение ребенка от данной матери было вполне надежно и известно. Согласно этому взгляду счет происхождения по женской линии является прямым результатом первоначального смешения полов; то обстоятельство, что у некоторых австралийских племен, при чем как раз племен с женской филиацией, действительно был групповой брак, казалось подтверждало этот взгляд. Вместе с другими учеными Хауитт тоже придерживается этого взгляда, и поэтому он, например, причисляет дайери в сравнении с другими племенами к очень низкой ступени развития, хотя это племя еще теперь представляет интересную картину развитых брачных соучастий (Mitehegenossenschaften). Несомненно, Хауитт здесь не прав. Впрочем, он сам дал наглядное описание брачных обычаев племени дайери, при чем оказался, как и всегда, прекрасным наблюдателем (эта статья появилась в немецком переводе в «Глобусе» т. 59). Мы по-

звоним себе в виду важности и общего значения его доводов привести их здесь, чтобы можно было решить, являются ли они подтверждением или опровержением теории группового брака Моргана.

«У дайери и родственных им племен на озере Эйре в Центральной Австралии существуют две категории браков. Во-первых, брак между одним мужчиной и одной женщиной, принадлежащими к различным классам; дайери называют этот брак ноа; это слово соответствует нашему слову „супруги“. Во-вторых, брак между одним мужчиной и несколькими женщинами или между одной женщиной и несколькими мужчинами; как и в первой категории обе стороны принадлежат к различным классам. Первую категорию браков мы можем назвать отдельными браками, а вторую групповым браком или же, как их называют дайери, браком пирауру.

«Обе эти категории браков не разрешаются между лицами одного и того же тотема (мурду) как происходящими от одной и той же крови, например, между матерью и детьми или между братом и сестрой (счет происхождения ведется здесь по женской линии — Г. Э.). Эти браки запрещены также между отцом, матерью, дядей, теткой, племянником, племянницей, внуком и внучкой (итак, деление по классам-поколениям. Г. Э.). Сюда включено также групповое родство; это значит, что мужчине запрещается жениться не только на дочери его матери, но также на каждой женщине, которая находится к его матери в отношении группового родства в качестве ее дочери (другими словами, запрещается жениться на женщине, мать которой состояла в том же групповом браке, что мать жениха — Г. Э.).

«Мужчина и женщина становятся ноа двояким путем: либо женщина еще в детском возрасте обещана своим отцом мужчине, либо же глава и совет племени объявляют ее ноа данного мужчины. Отец, обещавший свою дочь в ноа, свято исполняет свое обещание. Мужчина может получить ноа только если он выдержал испытания вилиам и миндари; другими словами, он не может взять себе обещанную ему жену и не получит также другой, пока не будет объявлен совершенно возмужалым.

«Женщина у дайери может стать ноа только после церемонии вильпадрина. Женщина может одновременно быть ноа только одного мужчины, но мужчина может одновременно иметь нескольких ноа. Каждый мужчина получает со временем ноа, но при этом она может также быть старой

женой другого, более старого мужчины. Обычное право у дайери не запрещает вступать в брак с лицом, принадлежащим к той же орде (так как счет происхождения ведется по женской линии, то обычно в одной и той же орде живут люди различных тотемов — Г. Э.). Ограничения налагаются только классовым родством.

«Кроме браков ноа существует еще один вид группового брака, который туземцы называют пирауру, а колонисты — „браками любовников“. Во время моих исследований в этой части Центральной Австралии, внимание мое было привлечено той чрезвычайной непринужденностью, которая господствует здесь в сношениях между полами, а также той свободой, с которой янтрувунта, дайери и др. племена предлагали своих жен дружественным чужестранцам.

«Перед началом церемонии посвящения, при которой присутствует все племя куравели вонкана (торжество обрезания при посвящении — Г. Э.), главы тотемов и старики собираются на совет и решают на нем, какие мужчины и женщины должны быть объявлены пирауру. Только мужчины, проделавшие церемонию миндари, и девушки, проделавшие церемонию вильпадрина, могут стать пирауру. У четы, объявленной советом пирауру, не спрашивают ее согласия; не важно также, любят ли они друг друга или нет. Совет стариков решает, подходят ли они друг к другу. Однако, при этом не должно быть препятствий со стороны классов или родства. Другими словами, пирауру — это те, кто могут стать ноа. За несколько дней до церемонии куравели вонкана глава племени объявляет имена каждой четы пирауру; он произносит их медленно и мерно, делает паузу между именами, и слова его повторяются одним или несколькими стариками. При каждом имени раздается в лагере радостный шум и крики. Это время торжеств, пиршеств и развлечений; с этой целью готовится обильная пища. Мужчины и женщины пляшут и в течение четырех часов в лагере, среди пирауру царит всеобщая разнузданность. Впрочем, люди, объявленные между собой пирауру, в будущем всегда остаются в этом отношении родства, а так как при каждом торжестве обрезания происходит новое распределение, то может случиться, что по истечении некоторого времени мужчина или женщина имеют несколько пирауру.

«Как мистер Гезон определенно сообщил мне, он наблюдал при этих случаях, что все присутствующие женщины

и мужчины, проделавшие церемонию миндари, образовывали группы пирауру, в которых в течение некоторого времени господствовало полное смешение полов.

«Мужчина всего может осуществлять свои супружеские права по отношению к своей пирауру, если они встретятся в отсутствие ее ноа, но он может увести ее от последнего только с его согласия; исключением являются случаи особых торжеств, когда между классами господствует полное смешение. Такими торжественными случаями являются например церемонии посвящения или свадьбы между лицами из двух различных племен. Супруг-ноа редко отказывает мужчине-пирауру в своем согласии. Обыкновенно супруг-ноа имеет преимущество перед мужчиной-пирауру, но во время его отсутствия старейший из присутствующих пирауру берет себе его жену и защищает ее в течение этого времени. Супруга-ноа тоже пользуется преимуществом перед женщиной-пирауру, если они живут в одном и том же месте.

«Когда мужчине придется стоять лагерем вместе со своими ноа и пирауру, он спит около огня, его ноа подле него и лишь около нее спит пирауру.

«Пожилые мужчины-пирауру имеют преимущество между молодыми мужчинами-пирауру. Это имеет целью предупредить случаи ревности; однако, несмотря на это, большая часть споров у дайери возникает вследствие обычая пирауру, так как он не позволяет супругу сохранять свою жену исключительно для себя. Точно так же пожилые мужчины не сохраняют своих жен исключительно для себя, потому что с течением времени женщин отдают другим мужчинам и фактически каждый мужчина имеет одну или несколько пирауру, даже если не имеет ноа.

«Приведем несколько примеров, показывающих, как эта система функционирует у мужчин-пирауру. Предположим, что одна и та же женщина назначена в пирауру для двух мужчин, одного пожилого и другого молодого. Если молодой мужчина находится в лагере вместе со своей ноа и своей пирауру, а пожилой мужчина живет там один, то этот последний имеет право взять себе пирауру молодого. Но если оба мужчины находятся в одном и том же лагере без своих ноа, то более старый имеет преимущественное право на общество пирауру, находящейся как раз в этом лагере и предоставленной обоим этим мужчинам. Оба мужчины могут также делить с ней одну и ту же хижину и питаться продуктами, принесенными этой женщиной.

(Итак пирауру — это те женщины, от которых мужчина получает пропитание и с которыми он оказывается в одном и том же лагере, поскольку условия кочевой и охотничьей жизни разделяют его от его жены-ноа. Таким образом, женщина всегда имеет своего защитника, а мужчине приходится меньше трудиться над поисками пищи. Повидимому, в этом племени кочевой быт уже несколько смягчен, и жизнь в лагере уже более выступает на первый план. Только благодаря увеличенным возможностям пребывания в лагере, женщины чаще разлучаются со своими мужьями-охотниками, и таким образом создается почва для группового брака — Г. Э.).

«Как уже упомянуто, пожилые мужчины не имеют исключительного права на женщин; однако они пользуются несомненно очень широкими преимуществами. Так, например, вильпадрина дает на некоторое время такие исключительные преимущества. Обыкновенно главари имеют больше ноа и пираура, чем другие. Главарь Ялина Пирамурана имел больше дюжины пирауру, а кроме того ряд жен, которые вверены были ему соседними племенами в знак уважения — так сказать, почетных пирауру. Когда какому-нибудь мужчине молодому или старому предоставляли одну из ноа этого вождя в качестве пирауру, это считалось большим почетом для него. Мужчины, отличающиеся таким образом, были обыкновенно главами тотема или вообще лицами с положением. Мужчина-пирауру называет детей своей пирауру сыновьями и дочерьми; они называют его отцом. Дети женщины называют ноа ее пирауру матерью. Если расспросить мужчину подробнее, вы получите ответ, что ноа его матери есть его апири мурла — апиримуту, его «действительный отец» или «кровный отец», и что пирауру его матери есть его апири вака или «малый отец». Пирауру его отца есть его андри вака или «малая мать». Очень часто женщины заявляют, что не знают, какой муж, ноа или пирауру является отцом данного ребенка; или же они вообще не признают, что ребенок имеет только одного отца. Поэтому ребенок действительно является ребенком «группового отца», а не отдельного лица; это естественный результат группового брака». (Итак, «действительный отец» (апири мурла) или «кровный отец» (апири муту) еще отнюдь не должен быть фактическим отцом. Апири муту только потому считается «кровным отцом», что он является ноа матери. Условия племени дайери нисколько не подтверждают теории группового брака Моргана, напротив, дайери весьма точно

различает между своим настоящим отцом, ноа его матери, с одной стороны, и побочным отцом — с другой. Оба они являются отцами в социальном смысле. Кто является естественным родителем, не играет здесь роли. — Г. Э.).

«Когда умирает какая-нибудь ноа, то женщина-пирауру берет к себе ее детей, обращается с ними любовно, а вовсе не как «мачеха». Дети матери-ноа и матери-пираура любят друг друга и в их отношениях нет и следа ревности. Они живут как сестры и братья. Мужчине выгодно иметь как можно больше пирауру; он тогда может меньше охотиться, так как его пирауру, когда они при нем и когда их ноа находятся в отсутствии, предоставляют ему часть своей пищи. Мужчина приобретает также большое влияние в племени, предоставляя последнему время от времени своих пирауру; он получает подарки от молодых мужчин, которым еще не назначены пирауру или которые не имеют права держать вообще при себе или в лагере пирауру. Это происходит весьма часто, и таким образом мужчина может приобрести большие сокровища, всякого рода оружие, украшения и т. д.; в свою очередь он их раздаривает выдающимся людям, главарям тотемов и т. д. и таким образом поднимает свой престиж. Дайери считает такой способ действий правильным и справедливым».

Возражая против Моргана, Генрих Кун о в вполне правильно не отрицает самого существования группового брака, но отрицает, «во-первых, что термины классификационных систем покоятся на отношениях группового брака и, во-вторых, что групповой брак является первой, самой ранней стадией. До сих пор нигде не найден был групповой брак, при котором все мужчины и женщины одной и той же общественной группы находятся между собой в половой связи; при групповом браке оба пола всегда принадлежат к различным экзогамным группам (ордам, деревенским общинам, родам, фратриям и т. д.). Такие экзогамные коммуны не первоначальные образования, а результат длинного процесса развития» (стр. 163). (Тем не менее, экзогамные о р д ы, правда, без группового брака, я считаю именно «первоначальными образованиями» — Г. Э.).

«Что классификационные наименования (отец, мать, брат, сестра и т. д. — Г. Э.) не зависят от отношений группового брака — продолжает Кун о в — это видно из номенклатуры отношений родства у племени дайери. Каррару называет ноа ваука («малой женой») не только тех женщин-

маттери, которые принадлежат к группе его пираура, но также безразлично всех женщин-маттери его поколения, а все сыновья и дочери их являются его атамур (детьми). Каждая пирауру является в то же время его ноа ваука, но не каждая ноа ваука является его пирауру. Только небольшая часть всех тех женщин, которых он называет словом жена, является его пирауру, т. е. действительно имеют с ним половые сношения. То же следует сказать о браке дилпанали у кунандабури и о браке пуналуа у туземцев Гавайских островов». (Кунов, там же).

Итак, значительная часть всех женщин племени формально является женами дайери, но фактически только немногие из этих жен (примерно 3—8) являются наряду с его женой-ноа его женами-пирауру.

Как мы видим, формальное право, которое эти наименования устанавливает в теории, может быть осуществлено только тогда, когда имеется практическая возможность этого. Только век тотемизма принес с собой эту возможность; образование тотемной собственности повело к необходимости обобществления ее, а это дало новые импульсы экзогамным обычаям и нравам. Только тогда появилась возможность освобождения социальной организации от ее территориальной связанности и возможность более интенсивного смешения групп различного мяса также внутри отдельной орды. Это последнее является существенным моментом. Какой прок австралийцу от всех его «жен», которые, возможно, постоянно живут от него на расстоянии сотен миль? О браке, в том числе о групповом браке, можно говорить только в тех случаях, когда ближайшие участники живут в одной и той же местной группе. Итак, пока орда оставалась экзогамной, групповой брак не имел элементарнейшего базиса своего существования. Этот брак был осуществлен в определенной мере только при женской филиации.

Социологически не имеет значения искать ту или иную форму группового брака уже в эпоху первоначальной изолированной орды, даже если бы эта гипотеза не наталкивалась на препятствия. Такой групповой брак соответствовал бы примерно Моргановской «кровной семье» (семье, покоящейся на кровном родстве), замкнутой группе, в которой каждый мужчина принадлежит каждой женщине и наоборот, и запрещен лишь брак между различными возрастными классами. Предполагают, что эта «кровная семья» уже рано раз-

вилась из принимаемого Морганом первоначального смешения полов. Об этом первоначальном состоянии Фридрих Энгельс говорит: «Эта примитивная общественная стадия, если она действительно существовала (подчеркнуто мною — Г. Э.) принадлежит к столь глубокому и отдаленному прошлому, что вряд ли можно надеяться найти в общественных рудиментах у примитивных дикарей прямые доказательства того, что она когда-либо существовала». (Engels, Ursprung, стр. 13).

Относительно следующей за ней формы семьи, построенной на кровном родстве, Энгельс тоже замечает: она вымерла. «Даже самые примитивные народы, о которых рассказывает нам история, не дают нам конкретных примеров такой семьи. Но что она должна была существовать — к этому выводу вынуждает нас гавайская система родства, которая и по сию пору действует во всей Полинезии; она выражает степени кровного родства, как они могут возникнуть только при этой форме семьи; к этому выводу приводит нас все дальнейшее развитие семьи, которое обуславливает эту форму как необходимую предварительную ступень» (стр. 20).

Против этого взгляда можно возразить следующее. Полинезийская стадия с гавайской включительно стоят значительно выше австралийской (с эволюционной точки зрения), так что прежде всего полагалось бы делать выводы относительно прошлого из этой последней как самой низшей известной нам ступени. Затем, нельзя конструировать из формы семьи или родства на какой-либо позднейшей ступени, как например групповой брак у гавайцев, начало всего развития только потому, что эта форма, быть может, представляется примитивной. Далее необходимо подчеркнуть, что формы семьи и родства имеют социологическую природу и поэтому не могут быть выведены и построены на биологических моментах; отсюда следует, что формам семьи и системам родства нельзя приписывать отдельного развития наряду с обусловленным экономикой общественным развитием. Выводы о предшествующих формах можно делать только подходя к формам родства как к социальным моментам. Фридрих Энгельс тоже полагает, что австралийская ступень более полинезийской годится для освещения первоначальных форм родства. Но ему не доставало этнологического материала относительно ранних ступеней развития, чтобы исправить ошибку Морган; в этой части Энгельс почти всецело следует за Морганом.

Энгельс дает следующую резюмирующую характеристику кровной семьи по М о р г а н у: «Брачные группы разделены здесь по поколениям: все деды и бабки в рамках этой семьи являются по отношению друг к другу мужьями и женами; точно так же их дети, т. е. отцы и матери; дети этих последних тоже образуют третий круг общих супругов; их же дети, правнуки первых, образуют четвертый такой круг. Итак, в этой форме семьи от супружеских прав и обязанностей (как сказали бы мы) исключаются только предки и потомки, родители и дети. Братья и сестры, кузены и кузины первой, второй и других степеней являются все между собой братьями и сестрами и именно потому также мужьями и женами. На этой ступени отношения братьев и сестер само собой заключают в себе половые сношения между ними. Типичную картину такой семьи представляло бы потомство одной четы, в котором потомки каждой отдельной степени являются между собой братьями и сестрами и именно поэтому мужьями и женами» (стр. 19—20).

«Итак, первый организационный прогресс заключался, согласно М о р г а н у, в исключении половых сношений между родителями и детьми. Он считает, что это было задачей кровной семьи; вторым шагом было исключение сестер и братьев, это было делом семьи пуналуа, которая в схеме М о р г а н а следует за кровной семьей. Этот прогресс был бесконечно важнее, но также и труднее, чем первый, так как и здесь мы имеем дело с большим сходством возрастов. Этот прогресс совершался постепенно; он начался, вероятно, с исключения половых сношений между кровными братьями и сестрами, сначала в отдельных случаях и постепенно переходя в правило (на Гавайских островах происходили исключения еще в этом столетии), и кончился запретом браков даже между сестрами и братьями по боковой линии, т. е. по нашим обозначениям между племянниками и внучатыми племянниками. Этот прогресс является, согласно М о р г а н у, прекрасной иллюстрацией того, как действует начало естественного отбора. Бесспорно, племена, в которых этот прогресс ограничивал кровосмешение, развивались быстрее и полнее, чем племена, в которых брак между братьями и сестрами оставался правилом и велением. Какое громадное действие оказал этот прогресс видно из непосредственно из него возникшего р о д о в о г о строения, который бьет много дальше цели и является основой общественного порядка у большинства, если не всех

варварских народов земного шара, при чем в Греции и Риме мы непосредственно от него переходим к цивилизации» (стр. 20—21).

В принципе гавайская семья пуналуа то же самое, что брак пирауру у австралийских дайери, который мы рассмотрели подробно. Приведем слова Энгельса: «Повидимому в громадном большинстве случаев родовой строй произошел непосредственно из семьи пуналуа. Правда, австралийская система классов тоже может служить для этого исходным пунктом: австралийцы имеют роды, но не имеют семьи пуналуа, вместо нее у них существует более грубая форма группового брака». «Но, — говорит Энгельс, — во всех формах групповой семьи отец ребенка не известен, зато известна мать, хотя она и называет всех детей общей семьи своими детьми и имеет по отношению к ним материнские обязанности, она тем не менее различает между ними своих собственных детей. Ясно, стало быть, что поскольку существует групповой брак, можно доказать происхождение ребенка только со стороны матери, следовательно, признается только женская филиация. Так оно действительно и есть у всех диких народов и у всех народов, стоящих на низшей ступени варварства» (стр. 24). Если бы эта мотивировка была правильна, то племена с происхождением по женской линии должны были бы быть самыми примитивными; ибо здесь мы видим человека буквально у пушины природы. Морган и Энгельс слишком преувеличивают распространение действительного группового брака. Под последним им здесь представляется в сущности система классов, но она не покоится на отношениях группового брака.

Прежде чем перейти к ближайшему рассмотрению аргументации Морган-Энгельса, изложим ее до конца. Как возникает, согласно ей, род? «Возьмем из семьи пуналуа одну из обеих показательных групп, а именно один ряд сестер родных, двоюродных и т. д. (т. е. происходящих от родных сестер в первой, второй и более отдаленной степенях) вместе с их детьми и их родными, двоюродными и т. д. братьями по матери (согласно нашей предпосылке, они не являются их мужьями); это в точности даст нам тот круг лиц, которые являются членами рода в его первоначальной форме». И наконец, следующее: «Однако мы находим, что род развивается из семьи пуналуа, находим это развитие не только необходимым, но даже само собой разумеющимся; поэтому мы почти с полной достоверностью

должны принять, что однажды эта форма семьи существовала у всех тех народов, у которых мы находим родовой строй, т. е. почти у всех варварских и культурных народов» (стр. 25).

Морган рассматривает происхождение и развитие древнейших организаций родства с точки зрения позднейших периодов развития. Когда этот ученый нашел у ирокезов тот же родовой строй, что у римлян и греков, это было большим открытием. Морган считал, что это открытие уже привело его в главном к желаемой цели: ему казалось, что построенный на женской филиации род индейцев, гавайцев и т. д. просто восходит к самому началу родового строя вообще, ибо найденный им на Гавайских островах групповой брак казался ему самым подходящим объяснением происхождения таких родов с женской филиацией. Однако, уже Энгельс чувствует, что этого еще не вполне достаточно для объяснения родового строя первобытных народов. «Когда Морган писал свою книгу — читаем мы у Энгельса — наши сведения о групповом браке были еще весьма ограничены. Мы знали кое-что о групповых браках у австралийцев, организованных в классы, и кроме того, Морган уже в 1871 г. обнародовал полученные им сведения о гавайской семье пуналуа. Эта форма семьи с одной стороны давала полное объяснение системы родства американских индейцев и была для Морганна исходным пунктом всех его исследований; с другой стороны она послужила уже готовым исходным пунктом для выведения рода с женской филиацией; наконец, она представляла собой гораздо более высокую стадию развития, чем австралийские классы. Это объясняет нам, почему Морган увидел в ней стадию, необходимо предшествующую парному браку и приписал ей всеобщее распространение в прежнее время. С тех пор мы познакомились с рядом других форм группового брака и знаем теперь, что Морган допустил здесь преувеличение. Но так или иначе ему посчастливилось в том отношении, что в его семье пуналуа он натолкнулся на высшую классическую форму группового брака, на ту форму, из которой проще всего объясняется переход к высшей форме» (стр. 26).

Действительно, как подчеркивает Энгельс, групповой брак гавайцев представляет собой «гораздо более высокую стадию развития, чем австралийские классы». Конечно, никто не станет выводить матриархальный род австралийцев из семьи пуналуа, из гавайского группового брака уже

вследствие различия стадий развития. Но не произошел ли матриархальный род австралийских дайери из группового брака на австралийской почве, как он существует именно у этого племени? На это можно просто ответить, что хотя групповой брак и род принадлежат оба к первобытному коммунизму, в остальном они однако покоятся на совершенно различных началах, так что одна форма не могла произойти из другой. Как Э н г е л ь с приходит к тому кругу лиц, которые являются членами рода? Он делит участников группового брака пополам и дополняет одну половину (ряд сестер родных, двоюродных и т. д.) их детьми и (родными, двоюродными и т. д.) братьями. Но само собой разумеется, что в действительной эволюции род произошел не этим путем. Сравним групповой брак дайери с родом у этого племени, который несомненно все же должен быть ближе к первоначальной форме рода, нежели гавайский групповой брак; мы увидим, что совершенно не возможно выводить род из брака пирауру. Достаточно указать на то обстоятельство, что групповой брак имеет место в рамках орды (местной группы), тогда как род рассыпан по территории племени в ряде местных тотемных групп. Брак пирауру имеет свои пределы не только в запретах относительно рода и фратрии, но также в территориальном отношении. Участники группового брака в Австралии, мужчины и женщины, принадлежат не к двум, а к нескольким различным родам. Итак, по своей природе и по своему характеру групповой брак и род чрезвычайно различны. Нигде и никогда род не мог возникнуть из группового брака в том виде, как оба они существуют в Австралии.

Ф р и д р и х Э н г е л ь с описывает групповой брак на примерах из Австралии, заимствованных им из сообщений английского миссионера Л о р и м е р а Ф и з о н а. Этот групповой брак «является здесь, в Австралии, еще классовым браком, массовым браком всего класса, часто простирающегося на весь континент, с классом женщин столь же распространенным» (стр. 28). Так например, на Mount Gambier в Южной Австралии «находятся в браке между собой не индивидуумы, а целые группы, класс с классом»; это означает здесь — одна половина племени с другой. Конечно, Э н г е л ь с тоже знает, что термин «в браке» (*verheirartet*) надо брать в особом смысле. Он сам в одном месте характеризует этот вид брака как «правовой, но не всегда фактический» (22). Но в чем заключается это право мужчины на женщин целой половины племени и обратно? Ведь только

в том, что мужчине просто не запрещается жениться на одной из этих женщин. Нормой является единичный брак; групповой брак, при котором дайери может иметь до шести, редко еще больше жен, а женщины столько же мужей, поскольку известно, не очень распространен между племенами австралийского материка. Групповой брак является временами также просто дополнением системы единичного брака; это проявляется достаточно ясно. Уже чаще мы слышим о так называемых брачных соучастиях, которые, впрочем, происходят из того же источника, что групповой брак, но тоже встречаются только в виде исключения: молодой мужчина, посвященный уже в разряд мужчин, но не получивший еще жены, участвует в браке более старого товарища и отдает свою охотничью добычу в пользу этого «хозяйства втроем». Однако и эта форма покоится на единичном браке. В общем коммунистическому хозяйству мало соответствовало бы также, если бы австралиец требовал для себя в качестве помощницы и носильщицы на охоте более одной женщины и таким образом наносил ущерб другим своим товарищам. Хотя брачные правила австралийских туземцев в этом пункте весьма ясны, видные и пожилые члены племени часто имеют также двух или нескольких жен. Тем не менее нельзя утверждать, что полигамия, хотя она встречается нередко, изменила что-либо в основном характере австралийской системы браков. Весь брачный распорядок дикарей с их обычаем экзогамии, налагающим свою печать на их организации родства, вся система классов у австралийцев не имели бы смысла, если бы целью их не было равномерное и целесообразное распределение рабочих сил.

Наряду с рассмотренными нами нормальными формами брака и родства, мы находим в коммунизме орды и племени еще некоторые, на первый взгляд странные явления в области отношений между полами. Сюда принадлежит, например, умышка или похищение женщин, но надо полагать, что оно всегда было только показным сопротивлением женщины против индивидуального брака. Вероятно, цель этого обычая заключалась в том, чтобы демонстрировать супругу право целого на его индивидуальную собственность. Однако, именно в похищении женщин Энгельс находит «след перехода к единичному браку», по крайней мере, поскольку последний имеет форму парного брака, соединения пары «на долгое или короткое время». Когда молодой мужчина с помощью своих друзей похитил или увел девушку, то все они по очереди используют ее в половом отно-

шении, но после этого она считается женой того молодого мужчины, который был зачинщиком похищения. И обратно, если похищенная женщина убегает от мужчины и поймана другим, она становится женой этого последнего, а первый потерял свое преимущественное право. Итак, наряду с групповым браком, в общем продолжающим существовать, образуются исключительные отношения, соединение двух людей на более или менее продолжительное время, а также многоженство, так что групповой брак и здесь отмирает, и спрашивается лишь, что прежде исчезнет под европейским влиянием: групповой брак или сами австралийцы».

В этой форме это лишь конструкция, долженствующая создать постепенный переход от групповой семьи к единичному браку. Энгельс делает здесь следующее замечание: «Развитие семьи в первобытное время заключается таким образом в постоянном сужении круга тех лиц, среди которых господствует общность брака между обоими полами; первоначально этот круг охватывал все племя. Сначала исключаются из этого круга близкие родственники, затем всё более отдаленные родственники, наконец и просто свояки, пока в конце концов всякий род группового брака становится на деле невозможным и остается только одна пока еще слабо связанная пара, молекула, с разложением которой вообще прекращается брак». Что касается «легко расторжимой парной семьи», то мы видели, с какими трудностями сопряжено расторжение брака, а именно для женщины у низших охотников. В этих условиях не могла бы пустить корни «легко расторжимая семья». В Австралии образовалось не менее враждебное разводу общественное мнение, нежели у ирокезов, о которых говорят Морган и Энгельс; у австралийских охотников-номадов оно несомненно еще сильнее.

Морган и Энгельс ошибаются также насчет следующего. «Тогда как при прежних формах семьи мужчины никогда не испытывали недостатка в женщинах, напротив, имели их более, чем в достаточном количестве, теперь женщины становятся редкостью и их ищут. Поэтому со времени парного брака начинается похищение и купля жен». Похищение и купля жен являются в Австралии исключениями, нормальным же является брак, построенный на обмене или — точнее — обмен женщин. Похищение и купля жен мало совместимы также с урегулированными экзогамно-коммунистическими отношениями в том виде, как мы познакомились с ними выше и как они существуют фактически.

Австралийские отношения противоречат также принятому Морганом и Энгельсом «господству женщин в доме», особенно «почетному положению женщины, т. е. матери», они противоречат действительности, поскольку речь идет о древнейших периодах. Повидимому, обоим авторам всегда мерещится гораздо более развитая и передовая форма семьи у ирокезов. Исходя из нее, Морган и Энгельс легко должны были притти к ложной перспективе относительно более ранних стадий; они распространяют на раннюю стадию охотников-номадов отношения высших охотников. «Думать, что женщина в начале общественного развития была рабыней мужчины, это — одно из самых нелепых представлений, перешедших к нам от энциклопедистов XVIII столетия. У всех дикарей (? — Г. Э.) и повсюду на низшей и средней ступени, отчасти еще также на высшей ступени варварства женщина пользуется не только свободным, но почетным положением». Приводим свидетельство Артура Райта, бывшего много лет миссионером среди сенека-ирокезов. «Что касается их семейств в тот период, когда они жили еще в старых длинных домах (коммунистические хозяйства нескольких семейств)... то здесь всегда преобладал один клан (род), так что женщины брали себе мужей из других кланов... Обыкновенно в доме господствовали женщины; запасы были общими; но горе тому несчастному супругу или любовнику, который по лености или по неумению не вносил своей доли в общий запас. Безразлично сколько бы у него ни было детей или своей собственности в доме, он каждый момент мог ожидать приказа забрать свою котомку и убраться вон. Он не смел оказать сопротивления; ему сделали бы жизнь невозможной, и ему не оставалось бы ничего другого, как вернуться в свой собственный клан или же, как это бывает в большинстве случаев, вступить в новый брак в другом клане. Женщины были главной силой в кланах и вообще повсюду. Временами им ничего не стоило сместить вождя и разжаловать его в простые воины».

Это описание показывает нам все расстояние между индейской и австралийской эпохой. Еще ярче выступает это в следующем замечании Энгельса по поводу этого описания: «В этом коммунистическом домашнем хозяйстве большинство женщин или все они принадлежат к одному и тому же роду, а мужчины к различным родам; это коммунистическое домашнее хозяйство является реальной основой господства женщин, имевшего всеобщее распростране-

ние в первобытное время». В групповом браке у дайери — приводим это еще раз для сравнения — мужчины и женщины принадлежат к различным родам, и женщины в орде господствуют над мужчинами. Следовательно, «реальной основы» для «господства женщин» в роде вовсе не существует в Австралии также и в племенах с женской филиацией.

Несмотря на свои не редко правильные возражения против Моргана Кунов в своих собственных предположениях относительно возникновения женской филиации тоже идет по стопам оспариваемой им теории. Он говорит о том, что вследствие ограничения браков росла свобода половых сношений, в особенности возникали брачные группы пирауру, и поэтому всё менее возможным было установить с некоторой достоверностью отцовство; «возможно, считали, что так как ребенок образуется в утробе матери, то он собственно состоит только из мяса матери». Раз Кунов высказывает такие предположения, то какое у него остается основание не считать австралийские племена с материнским правом первоначальными и стоящими на самой низшей ступени, как это делает Морган? Не вразумительно, как можно сначала считать общественную систему построенной на возможности установить отцовство, а потом на прямой противоположности этого. Мы знаем, что отец, т. е. ноа матери всегда очень легко установим.

Но Кунов правильно понял, что система классов с сменой поколений покоится на известности родителей и их детей. В общем Кунов прав в следующих своих рассуждениях, диаметрально противоположных изложенному выше взгляду Моргана и Энгельса.

«Главенствующее положение отца и его господство над женой не изменяются с переходом к женской филиации, так как последняя не ведет к тому, что отныне мужчина живет с женой в ее орде. Жена попрежнему следует за ним в его орду, и дитя ее считается членом орды отца. Разница против прежнего заключается только в том, что дитя вместе с именем орды не наследует также имя фратрии и рода отца; отныне оно получает по отцу только имя орды, а имя рода и фратрии оно получает от матери. Даже если отец умирает сейчас после рождения ребенка, и матери в виде исключения разрешается вернуться со своим ребенком в орду ее отца, ребенок должен через несколько лет быть прислан обратно в орду своего отца. Совершенно неправильно заключать из факта женской филиации о наличии

своего рода господства матерей (матриархата) и о том, что мужчина не является хозяином своих детей».

Несмотря на эти решительные возражения К у н о в а, я все же полагаю, что наступление тотемизма и в особенности введение счета происхождения по женской линии благоприятно влияли на положение женщин. Правда от этого до господства женщин или даже до полного равноправия их с мужчинами еще далеко. Женщину удерживают в ее подчиненном социальном положении также тайные союзы мужчин, которые не редко встречаются уже в Австралии (некоторые зачатки их мы уже видели выше).

К сожалению, в следующих рассуждениях К у н о в снова фантазирует: «Напротив, мужчина всюду, также в племенах с женской филиацией считает себя настоящим, действительным родителем. По общему воззрению, он дает зародыш, а женщина только почва, на котором развивается этот последний. Но, если мужчине принадлежит жена, то ему принадлежит также дитя, выходящее из ее утробы. Поэтому мужчина предъявляет также требования к тем детям своей жены, о которых он знает или полагает, что они зачаты не им. Они выросли на его почве». Когда австралиец заявляет, что дитя выросло на его почве, то он всегда понимает под этой почвой только территорию, которая принадлежит ему и его тотемной группе. Поэтому у арунта ребенок получает то тотемное имя отца, то тотемное имя матери, а иногда ни то, ни другое. Тотемное имя дается по тому тотемному району, в котором находилась мать, когда впервые почувствовала себя беременной. Мужчина находится со своей женой то в тотемном районе, унаследованном от отца, то в тотемном районе тестя, быть может, иногда также в районе своей матери, смотря по тому, где нуждаются в его помощи. Его помощь той или другой группе есть знак, что последняя нуждается в новой рабочей силе (в тотемистическом смысле), поэтому группа заранее предъявляет свои права на ожидающегося ребенка. Считается ли вообще у этого племени отец родителем ребенка? С п е н с е р и Д ж и л л е н отвечают на этот вопрос отрицательно. Во всяком случае надо считать более несомненным наличие представления, что женщина, вкусив тотемную пищу данного района, воспринимает в себя тамошнего тотемного духа и что душа новорожденного является частью этого духа. Если оставить в стороне эту идеологию, то остается тот факт, что тотемное имя дается по территории, по тотемному району, в котором женщина арунта находилась во время

своей беременности. Обычно это район мужа или район ее собственной родни. В последнем случае эта ее родня предъявляет притязания на ребенка. Мыслимо, что таким образом развился счет происхождения по женской линии, раз родня жены постоянно требовала, чтобы ребенок назывался в ее интересах по ее территории.

Кунов правильно подчеркивает, что, если дитя получает имя матери, то причиной этого не может быть незнание того, кто является отцом ребенка, и что на самом деле отец очень хорошо знает свое дитя. Кунов не прав в том отношении, что понимает отцовство, о котором здесь идет речь, то в социальном смысле, то в физиологическом. Что касается физиологического отцовства, то оно действительно может быть весьма неустойчивым, в особенности при групповом браке. Однако — и это имеет решающее значение — физиологическое отцовство не играет никакой роли при даче имени ребенку. Зато дача имени ребенку имеет громаднейшее социальное значение. Но к физиологии она не имеет никакого, даже косвенного касания.

Точно так же происхождение экзогамии у австралийцев не имеет ничего общего с представлениями о кровосмешении. Утверждают, что экзогамия выросла из стремления дикарей предупредить кровосмешение. Однако, представления о кровном родстве и кровосмешении, поскольку они имеются в кругозоре дикаря, могут быть лишь вторичными моментами при объяснении экзогамии. Правда, встречаются такие термины, как например «слишком одинаковое мясо» или «различное мясо», при чем первого следует избегать, а второе должно быть соединено. Однако, эти выражения появляются лишь с тотемистической терминологией и относятся к мясу тотемных животных.

Как замечает Энгельс относительно родового устройства у ирокезов, природа рода заключается в экзогамии. «Браки между членами одного и того же рода не допускаются. Это — основное правило рода, та связь, на котором он зиждется; это является отрицательным выражением весьма положительного кровного родства, которое только и делает из участников его род. Открывши этот простой факт, Морган впервые обнаружил природу рода».

После этих слов может казаться, что экзогамия не древнее, чем появление тотемных групп. Но мы знаем, что тотемной экзогамии предшествует территориальная экзогамия. Спрашивается также, действительно ли природа

рода исчерпывается тем, что последний покоится на кровном родстве. На это следует ответить отрицательно. Представления о кровном родстве возникает уже из природы рода, как целого, имеющего общие интересы. Они возникают из общих интересов относительно родовой собственности. Эта последняя не является частной собственностью, это всячески стараются предотвратить. Она делает участников рода хранителями определенных прав и обязанностей, определенных отраслей труда и трудовых функций, носителями имен, соответствующих этим функциям. Взаимное родство членов рода покоится на представлении, что все носители родового имени происходят от легендарного предка. Итак, тотемное родство зиждется на наследовании имен, но не есть кровное родство; ибо дети при женской филиации называются не так как отец, а при мужской филиации не так как мать. Они принадлежат либо к роду отца, либо к роду матери. Итак, тотемные имена скрывают социальное, а не естественное содержание.

Морган ставит кровную семью в самом начале, относит следовательно выражение «кровное родство» уже к дототемистическому периоду. Он полагает, что стремление к предотвращению кровосмешения проявилось уже на весьма ранней стадии и с тех пор каждый раз выступает снова «чисто ощупью, стихийно, без ясно сознанной цели». В результате этого стремления прежде всего исключаются на стадии кровной семьи «из взаимных половых сношений» родители и дети. Мы нашли, что здесь речь идет о браке, который уже на этой стадии является экономически-коммунистическим институтом. В эту дототемистическую эпоху необходимо было провести принцип заключения браков по старшинству, провести его против личного эгоизма молодых людей. Таким образом было осуществлено разделение труда между молодыми и старыми членами орды. Коллективные отношения одного слоя к другим слоям в собственной орде, а также в других, дружественных ордах нашли свое выражение в общих наименованиях; при этом оказалось, что для классификации различных групп целесообразнее всего употреблять термины тесной семьи (отец, мать, брат, сестра, кузина и т. д.), так как в них нашли естественные, остающиеся всегда одинаковыми критерии для подобных группировок.

Здесь речь идет об образовании системы классов; происхождения ее следует искать не только в запрете браков между старыми и молодыми, а в первую очередь в террито-

риальной экзогамии. Только территориальное разделение будущих супругов в состоянии было внести определенный порядок и очередь при заключении браков. Таким образом, территориальная экзогамия была предпосылкой и условием для деления на возрастные классы. Но экзогамия означала отделение сестры от брата, так как сестра выходила замуж в другую орду и покидала свою собственную орду. Следовательно, брат и сестра не могли быть мужем и женой, когда образовались возрастные классы. Поэтому надо считать спорным следующее положение: «первый организационный прогресс заключался в исключении половых сношений между родителями и детьми, а второй в исключении их между сестрами и братьями». Точно так же не правилен взгляд, что исключение братьев и сестер (по прямой и боковым линиям) происходило «постепенно и началось, вероятно, с исключения половых сношений между единоутробными братьями и сестрами». Причинным моментом являлось не происхождение от одной матери, ибо это было бы «исходным пунктом на почве индивидуального родства»; причинным моментом была принадлежность к местной, территориальной группе, соединяющейся с другой группой для совместного регулирования браков.

Итак, согласно Моргану и Энгельсу, исключение братьев и сестер различных степеней происходило постепенно, стихийно, ощупью, а затем, как бы от радости по поводу прекрасного действия естественного отбора оно «было много дальше цели» и повело к основанию экзогамного рода. «Какое громадное действие оказал этот прогресс, видно из возникшего непосредственно из него родового строя, который бьет много дальше цели и является основой общественного порядка у большинства, если не всех варварских народов земного шара, при чем в Греции и Риме мы непосредственно от него переходим к цивилизации».

Замечательно, что экзогамный инстинкт останавливается как раз у предела орды, который становится пределом рода. Родовой строй бьет «много дальше цели», а между тем только до этого определенного предела; этот, так сказать, выросший до неба строй становится, однако, «основой общественного порядка у большинства, если не всех варварских народов земного шара», не исключая Греции и Рима. Мы отнюдь не можем заменить принцип первобытного коммунизма, проявляющийся в организациях родства, этих определенно социальных организациях, каким-то туманным экзогамным инстинктом, спасительность и полезность кото-

рого могли почувствовать лишь гораздо позже, если это вообще имело место. Если родовой строй объяснять только как результат действующего «медленно и ощупью» стремления к предотвращению кровосмешения, то выходит, что это стремление действительно било дальше цели. Однако, на самом деле род является более солидной основой «общественного порядка» всех народов. Род покоится на производственных отношениях и отношениях собственности в первобытном обществе, на распределении рабочих сил по определенным принципам, которые при первобытном коммунизме, а именно на стадии дикости и варварства должны были вести к экзогамным организациям родства. Древнейший экзогамный инстинкт является вторичным моментом, развившимся на почве социальной необходимости. Конечно, в начале экзогамия была принудительной и нежелательной мерой для молодых женщин, которым приходилось переходить в другие орды. Но она исполняла важную социальную задачу: существование общества зависело от строгого проведения экзогамии, и поэтому нельзя сказать, что эти молодые женщины следовали естественному экзогамному инстинкту.

Первоначальная территориальная экзогамия развертывалась на основе орды. При конституировании тотемных групп они имеют те же размеры, что орда. В племенах с происхождением по мужской линии и имеющих тотемные орды, еще наглядно видно территориальное совпадение орды и тотемной группы: здесь орда, приняв тотем, явно переходит в тотемную группу. Что касается племен с происхождением по женской линии, то прежде чем члены тотемов рассеялись и смешались, эти племена тоже, надо полагать, проделали подобную стадию, хотя и весьма кратковременную и далеко не одинаковую с той стадией, которую в настоящее время представляют еще племена с тотемными ордами. В самом деле, откуда могло произойти в противном случае то численное соотношение между различными родами, которое строго поддерживается на определенном уровне? В начале этот порядок мог быть установлен только на территориальной основе. Итак, величина рода ничуть не произвольна, а поэтому возникновение его не может быть объяснено постепенным исключением браков между родственниками по боковой линии. Это исключение происходит медленно и ощупью, однако бьет далеко за пределы цели и приводит к столь грандиозному и чудесному результату, как родовой строй, давший прочную основу для

всего дальнейшего развития вплоть до начала цивилизации. Если видеть эту основу в экономических отношениях (к ним экзогамия имеет прямое отношение, в том числе также тотемная экзогамия как определенная форма распределения рабочих сил и собственности), то такое объяснение мы можем предпочесть ссылке на мистический «экзогамный инстинкт». При этом не следует забывать, что экзогамия орды древнее тотемной экзогамии, что последняя примыкает к первой и поэтому не могла развиваться постепенно и исходить от отдельной семьи, исключившей браки между родственниками по боковой линии.

Сводя родовой строй на базис экономики охотников-номадов, мы оказываемся также в следующем противоречии с Морганом: с точки зрения распределения производителей, способностей и их собственности на основе первобытного коммунизма род является совершенно необходимой организационной формой. Ошибка Моргана ясно сказывается в следующих его словах: «Родовой строй далеко не был естественной и само собой разумеющейся идеей, напротив это было нечто совершенно далекое, слишком высокий духовный продукт для того времени. Понадобилось долгое время, пока эта идея, войдя в жизнь, могла достигнуть зрелости и созрели также произошедшие из нее нравы и обычаи». Морган считает, что распространение родового строя легче объяснить, чем введение его. «Как только родовой строй полностью развился в своей первоначальной форме, он должен был распространиться на колоссальных территориях, благодаря тому превосходству, которое давало ему ограничение кровосмешения и улучшение расы». Надо ожидать, что Морган, давая неправильное или недостаточное объяснение введению рода, ошибается также насчет причин его распространения. Учреждения первобытного коммунизма, включая экзогамию, несомненно были средствами для «улучшения расы». Человечество без них погибло бы. Впрочем кровосмешение было ограничено уже до появления рода экзогамией, а именно территориальной экзогамией. Солидарная работа, постоянное отдавание другим своей добычи и дележ ее тоже возникли не только с появлением тотемизма, они были результатом нужды и обходились без «высокого духовного продукта» отдельных лиц.

В сущности родовой строй у Моргана не что иное как первобытный коммунизм: «Этот строй был первым развившимся на почве опыта органическим принципом, который в состоянии был дать обществу определенную орга-

низацию и поддерживать в нем органическую связь, пока оно созрело для перехода к политическому обществу. Глубокая древность, всеобщее распространение и упорная жизненная сила этого строя достаточно доказаны тем, что он по сию пору существует на всех материках». Но Морган ставит вопрос: «Появляется ли род при известном состоянии общества сам собою и поэтому может возникнуть на различных территориях, не находящихся в какой-либо связи между собой, или же он возник в одном месте и из этого первоначального центра постепенно распространялся по земному шару?». Морган все же предпочитает эту вторую гипотезу. Конечно, это не материалистический подход. Морган считает «изобретение рода» слишком замечательным и чрезвычайным делом, чтобы оно могло повториться, при том на далеко отстоящих друг от друга территориях. Действительно «замечательно», что род, как думает Морган, мог возникнуть путем простого механического разделения «групповых браков».

Морган называет родовой строй «избавлением от удивительной системы брака, которая овладела дикарем и держала его в полном подчинении». Здесь он имеет в виду классы. Система классов, которую мы описали выше, представляется ему, как система групповых браков, так как он не видит социальной стороны этой системы, вызванного ею обобществления рабочих сил. По мнению Моргана, «зародыш рода» существовал уже в этой прежней организации, покоившейся на «различии полов» (как видим, здесь Морган тоже проходит мимо экономической сущности вопроса). Как понимать это? Можно было бы сказать, что уже при этой прежней системе было на лицо ограничение кровосмешения территориальной экзогамией; но лучше сказать, что экономическое развитие дало новые толчки уже существующей экзогамии. Морган считает, что эта прежняя система слишком ограничивала естественный отбор. Система четырех классов, как мы ее находим у камиларов и родственных им племен (наряду с их родовым строем), разрешает мужчине выбирать себе жену только из одной четверти всех женщин племени. Родовой строй давал большую свободу выбора. Поэтому Морган считает, что этот строй необходимо должен был наступить и явиться «избавлением». Действительно, хотя ссылка Моргана на экзогамный инстинкт и естественных отбор не объясняет нам действительных причин, с другой стороны нельзя отрицать, что тотемизм внес новый принцип в распо-

рядок браков, мы видим это из сравнения племен с различной структурой.

Б. Заключение.

Резюмируя мы можем сказать, что роды, называемые именами животных, служили органами намечающегося нового разделения труда и рабочих сил, следовательно были социальным институтом, произошли не на биологической, а на социальной почве. Тотемная экзогамия покоится не на естественном экзогамном инстинкте, а на коммунистической необходимости смешения различных производственных способностей и связанных с различными именами прав и обязанностей. Члены тотема получают имя отнюдь не сейчас при рождении и не всегда по тотему матери. В Австралии, быть может, столько же, если не больше, племен с мужской филиацией, сколько племен с женской филиацией; во всяком случае против теории М о р г а н а говорит уже самый факт мужской филиации у племен, по меньшей мере столь же первобытных, как племена с женской филиацией.

Тотемной системе предшествует организация классов. Быть может, эта последняя произошла на биологической основе? Как обстоит дело с классовой экзогамией? Что она возникла не на биологической, а на социальной почве, вытекает уже из того, что территориальное разделение будущих супругов, конечно, не было фактом естественного порядка, его приходилось проводить в обязательном порядке в интересах первобытного коммунизма. Запрет браков между молодыми и старыми (свыше известного возраста) тоже не был результатом естественного развития; интересы производства требовали, чтобы каждый мужчина получал только одну жену и чтобы молодые мужчины получали молодых жен. Старыми мужчинами считались деды. Вначале эти запреты проводились строже, чем впоследствии. Коллективные или групповые наименования классовой системы взяты из «более тесной формы семьи», потому что индивидуальный брак является первоначальной формой брака при первобытном коммунизме; кроме того, эта тесная форма семьи давала естественный масштаб времени для классификации по поколениям в системе классов. Тем не менее эта система точно так же не является продуктом природы, как не является им жилище первобытного человека, устраиваемое им на дереве, продукте природы. Наименования классовой системы как-то: отец, мать, брат, сестра, двою-

родный брат, двоюродная сестра, дети, внуки и т. д. являются коллективными наименованиями и означают коллективные отношения; групповой брак, к которому могли бы иметь отношения эти наименования, либо совсем не существует, либо существует лишь в редких случаях и не на первой стадии. Поэтому эти наименования могут выражать лишь социальные группировки.

Господствуют ли в начальной стадии общества, как полагает Фридрих Энгельс, половые узы? Основано ли расчленение общества на половых узах? В предисловии к своему «Происхождению семьи, частной собственности и государства» Энгельс говорит: «Чем менее развит труд, чем ограниченнее количество его продуктов, а следовательно также богатство общества, тем более в общественном строе господствуют половые узы». Мы нашли, что тем более в обществе господствует тенденция к самосохранению путем первобытного коммунизма. Общество организует поддержку и содержание нуждающихся и несовершеннолетних, оно распределяет в коммунистическом духе не только продукты, но также рабочие силы. Естественные отношения полов подчиняются социальным требованиям, господствуют именно эти последние.

Природа может победить отдельного человека, может в известной степени также определять форму борьбы человека с силами природы. Но как человек организуется для борьбы с природой, это уже его дело или — вернее — дело социального целого. Человек черпает материальную энергию из внешнего мира, но его приспособление к природе носит активный характер, а именно технический, а не биологический. Покуда техника еще не равита и количество продуктов, стало быть и общественное богатство ограничены, необходимо уделять больше внимания организации, группировке, расчленению общества, тщательному распределению рабочих сил мужчин и женщин, стариков и молодежи; естественные отношения полов тоже должны быть использованы в интересах целого. Половые узы существуют, но они не господствуют. Семья и организация родства развиваются в зависимости от развития труда, развитие их определяется развитием производственных отношений. Если процесс воспроизводства, включая производство людей, является основой жизни общества, то в свою очередь процесс производства является основой всего процесса воспроизводства.

Я не желал бы, чтобы мои замечания по поводу книги Энгельса были истолкованы в том смысле, что я недо-

оцениваю заслуги Энгельса в области социологии первобытного общества. Но я думаю, что мастерская общая концепция этой книги не выиграет, если не будем замалчивать некоторые неправильности, в которых Энгельс следует за Генри Люисом Морганом. Эти неправильности объясняются главным образом недостаточностью этнологического материала в то время, когда Энгельс писал свою книгу: в настоящее время эти пробелы отчасти заполнены. Как мы видим, природа отступает на второй план, а общество выступает на первый план, природа дает одежду, но живую фигуру дает общество. Начиная с первого момента существования человеческого общества, природа является средством в руках человека, объединяющегося с себе подобными в общественное целое. Движущей силой общественного развития являются не энергия природы, включая естественные инстинкты человека, а труд, борьба против природы. В первобытном коммунизме точно также не господствует фактор природы, как в какой-либо другой социологической формации.

V. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ.

A. Общие замечания.

Записи ученых путешественников и миссионеров дают нам чрезвычайно богатый материал для суждения об образе мышления первобытного человека и в частности о его религиозной идеологии. По крайней мере что касается Австралии, то мы можем сказать вместе с Куртом Брейзигом, что она «оказывается (в этом, как и во многих других отношениях) самым старым или, правильнее сказать, оставшимся наиболее молодым материком. Австралия, это — живой музей первобытного человечества, в ней сохраняются те общественные формации и духовные построения, которые во всем остальном мире изгладились или совершенно исчезли».

Конечно, не все мышление дикаря находится во власти религиозной идеологии. Жизнь кочевых охотников большей частью заполнена борьбой за существование, и так как в конечном счете производственные отношения определяют сознание человека, то сказки австралийцев, передаваемые от одного поколения другому, не всегда носят религиозный характер, а часто содержат просто примитивные моральные поучения, соответствующие экономическим и социальным условиям той ступени. Приводим несколько примеров.

Мухи и пчелы жили совместно в одном месте. Пчелы все лето прилежно трудились и собирали запасы на зиму, мухи же все время играли. Так как мухи не слушались никаких увещаний, то пчелам в конце концов надоело работать на бездельников и они ушли от мух.

Опоссум и дикая кошка отправились в поиски за пищей. Опоссум нашел достаточно пищи, а кошка не нашла ничего.

Опоссум отказывался уделить из своей добычи часть кошке, так что последней грозила голодная смерть. Тогда она украла из запасов опоссума.

Мораль первой басни: кто желает пользоваться правами общежития, тот должен также нести связанные с последним обязанности. Мораль второй басни: если заставляешь голодать когонибудь, то не удивляйся, что он станет добывать себе пропитание воровством.

В вышеприведенных примерах мы находим не что иное как иллюстрацию к первобытному коммунизму. Отношения между людьми регулируются здесь здоровой моралью. В борьбе с природой, т. е. в своей производственной работе, члены общества должны помогать друг другу и делить между собою пищу. Приведенные примеры указывают на конфликты в повседневной жизни, но не дают представления о том, как часто происходили подобные конфликты. В общем первобытный коммунизм покончил с предшествовавшей ему анархией. Однако, еще не было совершенно преодолена опасность, грозившая со стороны «зоологического индивидуализма».

В яркой противоположности с трезвым и рассудительным характером вышеприведенных сказок представляется религиозная идеология австралийского дикаря, в которой часто господствует неудержная фантазия, например там, где сказываются его страхи перед демонами. Так например австралийцы верят в злых духов, которые нападают на человека в темноте и душат его. Другие духи невидимо следуют за человеком и виснут на его спине. В Южной Австралии туземцы рассказывают о великанах с громадными палицами. Приведения летают ночью в воздухе, обжигают человеку волосы и бороду. В реках живет злое существо, получеловек-полурыба; оно выходит ночью на поверхность воды, на голове у него вместо волос водоросли. Другое чудовище имеет вид черепахи, оно тянет людей в реку и убивает его в своих объятиях. Души умерших, ставших злыми духами, ходят по ночам с мешками, собирают в них детей и взрослых и пожирают их.

В своем коммунизме первобытный человек старается создать себе защиту от враждебных внешних сил. Кто хотел бы вести борьбу за хлеб насущный в одиночку, изолированно от своей орды, тот осужден на неминуемую гибель. Поэтому первобытный человек строго следует заповеди не пробиваться собственными силами, не полагаться на себя одного — это нарушило бы самое элементарное правило

общезнания. Большинство духов, с которыми на каждом шагу имеет дело первобытный человек, враждебны ему — в особенности на ранних стадиях. Понятие злой и добрый неразрывно связаны с духами.

Религия как «наука» первобытного человека главным образом является делом людей старшего возраста и культивируется в тайных кружках мужчин. «Примерно до 14-летнего возраста мальчик совершенно свободен, бродит по лесу, ищет пищи, играет со своими сверстниками и разве только вечером наблюдает танцы-корробори. Но с момента его посвящения жизнь его строго распадается на две части. С одной стороны он ведет, так сказать, обычную жизнь, как все мужчины и женщины — жизнь, связанную с поисками пищи и исполнением танца-корробори. С другой стороны, все большее значение приобретает та часть его жизни, которая посвящена исполнению процедур священного или тайного характера. Чем он становится старше, тем он больше принимает в них участие, пока эта сторона его жизни не начнет играть несравненно самую большую роль в его духовной жизни. Те частые церемонии, которые кажутся наивными европейцу, являются весьма серьезной вещью для австралийца».

Это описание принадлежит Спенсеру и Жиллену, прекрасным знатокам австралийских нравов. Согласно этим авторам, религия является определенным взглядом на судьбу человека после смерти и занимается главным образом вопросом о смерти. Но в то же время она является также социальным актом, участием в судьбе личности, уходящей обратно в лоно природы. Это неопровержимо доказано данными этнологии. Религия не является попыткой бесстрастного объяснения явлений природы, не вытекает из чистого любопытства и стремления к познанию. Нет, она соткана из нужды и опьянения, страха и трепета, любви и надежды, потенцированного чувства жизни и бессилия, магии и культа, погребения и жертвоприношения. Таким образом, она состоит из элементов противоречивых, как жизнь и смерть. Религиозное чувство, как подчеркивал Карл Маркс против Фейербаха¹⁾, является продуктом общества и всегда связано с определенной общественной формой. Тем не менее религия, в особенности на начальных стадиях, является также отражением сил и явлений природы,

¹⁾ Тезисы о Фейербахе (тезис 7-й). Приложение к книге Ф. Энгельса. Людвиг Фейербах и исход немецкой классической философии.

следовательно простирается также за границы общества. Человек, выделенный из общества, оказывается в компании добрых или злых сил. Больного и умирающего пытаются лечить. Если исцеление не удастся, умерший продолжает жить вне общества, но уже не в том виде как прежде. В этом компромиссе между жизнью и смертью религиозный человек находит себе утешение.

На обстоятельства, при которых сложились такие представления, проливает свет представление первобытного человека, что далеко не все индивидуумы одинаково могут жить после смерти. Человек может, но не должен обязательно умереть. Так поучали бакаири в Центральной Бразилии путешественника Карла фон-дер-Штайнена. Последний заключал отсюда, что бакаири вообще не доросли до понятия необходимости и не в состоянии еще из ряда одинаково повторяющихся явлений вывести общее заключение о их необходимости. Но на самом деле у всех первобытных народов такой же взгляд на смерть, как у бакаири. То же сообщает об австралийцах Джем Фрэнк: «Туземцы твердо верят, что человек умирает не потому, что ослабел его организм, а потому, что его околдовал какой-либо враг».

То, что мы привыкли считать «естественной смертью», является для первобытного человека именно неестественной смертью, нуждающейся в объяснении. Здесь человек умирает не внезапно, а заболевает и чахнет, впадает под конец в состояние подобное сну, из которого он, по верованиям дикарей, оживает или может ожить, но при этом живет уже не так, как прежде, а — странное дело — держится теперь вдали от общества. Он теперь дух, который может вредить или помогать человеку, например, может послать на него болезни, но может также излечивать от них. Эту австралийскую веру в духов мы объясняем ниже как продукт социальных условий и трудностей первобытного коммунизма. Насильственная, внезапная смерть, имеющая видимую внешнюю причину, совершенно не годилась для первоначального представления о жизни после смерти. При такого рода смерти вообще не мог быть поставлен вопрос о жизни после смерти. В таких случаях вопрос «жизнь или смерть» решался легко и скоро. Другое дело: смерть в результате болезни, так как больной очень часто также выздоравливал, в особенности если получал достаточную врачебную и прочую социальную помощь. В таких случаях уместно было изучать явления, сопутствующие смерти, и проявлялось значительное социаль-

ное участие, ибо сохранение человека как рабочей силы в чрезвычайной степени интересовало уж примитивное человечество.

При кочевом образе жизни племя должно оставлять не только своих мертвецов, но часто также больных и немощных, которые в таком случае становятся жертвой голода, холода и хищных зверей. Племя кубу на острове Суматре, первобытные охотники, обнаруживает, правда, черты первобытного коммунизма — так например у них неизвестны случаи воровства — однако, поскольку можно вполне доверять сообщениям путешественников, у них нет речи об уходе за больными и о погребении мертвых. Бушмены в Южной Африке тоже оставляют старых женщин как нежелательных едоков; при этом им ставят немного еды и питья. У эскимосов старые женщины сами дают подарки тому, кто сбросит их с высокого утеса в морскую пучину. Для таких несчастных мысль о дальнейшей жизни, хотя бы в других условиях, представляется желанным утешением.

Коммунистическое общество уже с самого своего начала старалось защитить индивидуума от нужды и смерти; это имело место по крайней мере с того времени, когда выявилось разделение труда между старыми и молодыми. Напомним о распределении пищи у австралийцев, о предпочтении, отдаваемом старикам, о брачных порядках первобытного коммунизма, о соединении сильных и слабых членов общества узами родства. Нельзя также не отметить ухода за больными, лечения ран, а также наделяния беспомощных членов общества продуктами, огнем и т. п. Для проблемы происхождения религии, а именно происхождения первых представлений о духах, имеет чрезвычайно важное значение тот факт, что старики были одновременно пациентами и врачами; ниже мы говорим об этом подробнее.

Б. Уход за больными в первобытном обществе.

В общем кочевой образ жизни первобытных охотников весьма затруднял врачебную деятельность и часто делал ее даже совсем невозможной. В начале просто оставляли на пути тех, которые не в состоянии были следовать за другими; в более позднее время при них оставались поскольку возможно, т. е. пока недостаток пищи не заставлял идти дальше. Уже с давних времен опытным людям поручалось оставаться при больном, ухаживать за ним и по воз-

возможности излечить его. Возможно, что при этом им указывалось место, где они могут встретиться с остальной ордой, или же за ними заходили, прежде чем совершенно покинуть данное место. Не один больной был таким образом спасен: без этой помощи он неминуемо должен был бы погибнуть в пустыне.

Кто был первым врачом? Несомненно, один из стариков, сотоварищ умирающего, человек, которому вскоре предстояло самому быть оставленным другими. Возможно, что он остался у больного только потому, что был сам так же беспомощен, как и он; возможно, что он заботился о больном только потому, что ему приходилось заботиться о себе самом. Но раз его деятельность увенчалась успехом, то при повторении она находила одобрение прочих членов орды.

Как можно заключить из обычаев погребения мертвых, больных старались по возможности положить в пещере или каком-нибудь другом защищенном месте. Известные кушанья, плоды и т. д. стали предоставлять исключительно для больного; или же предоставляли лицу, ухаживающему за больным, поиски пищи в пределах определенной территории, которая таким образом становилась запретной для других. Позднейший обычай табуирования являет нам дальнейшую стадию в развитии этого обычая. Речь могла идти всего о нескольких днях, в течение которых орда охотилась по близости данного места. Либо больной выздоравливал и в состоянии был продолжать путь с другими членами орды, либо нет, в последнем случае его оставляли на произвол судьбы, орда уходила, и вместе с ней уходил также «врач». Молодые были менее всего щепетильны в этом отношении, а старики, напротив, проявляли наибольшую заботливость; ведь старикам чаще всего приходилось болеть, и поэтому они ценили хороший уход.

Как показывают данные этнологии о возникновении религиозных представлений, принцип социального призрения победил на стадии первобытного коммунизма все препятствия; так было во всех частях мира. Больным предоставлялся медицинский уход, поскольку он возможен был в тех условиях, затем продукты, огонь. Иного и нельзя ожидать от общества, организованного на коммунистических началах. На Андаманских островах дети и больные, старые и немощные являются предметом общественного презрения, так что в этом отношении им даже живется лучше, чем прочим членам орды. Здесь все мужчины и женщины, которые остаются дома, обязаны ухаживать

вать за больными, детьми и всеми, кто нуждается в уходе. Однако у всех первобытных охотничьих племен имеются также особые лекари-знахари, на обязанности которых лежит уход за больными. Шаманы и колдуны диких племен первоначально были врачами, они и потом не отказываются от этого занятия и доказывают этим свою необходимость и пользу для общины. В общем они рекрутируются из стариков, занимающихся поисками корней и трав¹⁾. Старики умели применять целебные травы к больным и раненым, шедшим в хвосте всей орды. В качестве распределителей продуктов, старики могли влиять в сторону целесообразного гигиенического питания. Они определяли направление маршей и в этом отношении часто помогали немощным членам орды. Их врачебное искусство стояло на сравнительно высокой ступени; это не должно казаться нам невероятным, достаточно указать на изумительно высокое положение врачебного дела у современных первобытных народов. Искусство этих знахарей могло развиваться эмпирическим путем и без особенных технических средств. Так например, австралийские дайеры еще до прихода белых умели накладывать перевязку при переломе кости. Они смазывают раны глиной и пеплом, при чем рана благополучно заживает. У нарри-найеры врач помимо заклинания сильно мнет и давит больной член. От ревматизма лечат паровыми ваннами; для этого кладут мокрую траву на горячие камни. Применяются также холодные умывания, надрезы кожи, кровопускание, при чем крови никогда не дают литься на землю, она должна проливаться непременно на тело другого человека. Известно, что европейцы узнали о целебной силе хинина впервые от индейцев Южной Америки. В своей недавно вышедшей книге о Мексике А л ь ф о н с Г о л ь д ш м и д т рассказывает даже, что туземцы (индиос) знают особую траву против рака²⁾.

Наш взгляд, что жрецы произошли от фактических врачей, находит себе подтверждение в том, что элементы врачевания встречаются, хотя и в смягченном виде, и в культе позднейших времен. Приведем лишь несколько примеров. Употреблению воды для мытья и умывания, т. е. для гигиенических целей соответствует употребление ее при крещении.

¹⁾ Женщины-врачи были редким явлением, колдуньи-знахарки еще более редким. Объясняется это подчиненным положением женщины у всех низших охотничьих племен.

²⁾ Alfons Goldschmidt. Auf den Spuren der Azteken. 1927.

Пилат умывает свои руки. Приготовление колдовских лекарств является важной частью подготовки к жреческому званию. Даже на войне лекарство должно помочь одержать победу. Первобытные врачи втирают колдовские вещества, масла (помазание королей), «вытягивают» болезнь, извлекают посторонние тела, проникшие в тело больного, как-то шипы и острые камни, вдувают «живой дух». К кровопусканию как средству врачевания примыкает длинный ряд более или менее пережиточных явлений культа. Для кровопускания выбирают те части тела, в которых подобная операция не представляет опасности: уши, щеки, руки, грудь или половые части (татуировка, обрезание и т. д.). Воздержание от еды тоже считается гигиенической мерой (посты, табу). Итак, перечень древнейших, первобытных методов лечения больных подтверждает нашу мысль, что жреческая деятельность произошла от врачебной.

В общем больному помогала его конституция, поскольку она находила поддержку в некотором уходе. Часто поступали особенным путем: причину болезни как бы видели — и не совсем без основания — в социальных обстоятельствах и поэтому пытались бороться с ней социальными мерами. По первобытным воззрениям общие правила здоровья теснейшим образом связаны с соблюдением или нарушением социального порядка. Так например, болезнь и смерть являются иногда в результате нарушения тех или иных брачных правил: либо брак совершен в пределах запретной ступени родства, либо не соблюдены правила о возрастных классах. При таких случаях вспоминают также старые обычаи первобытного коммунизма. Так например И. Бульмер, сотрудник Хауитта, сообщает об австралийском племени ваимбо: «Во время больших сходбищ с плясками корробори обмениваются женами, но при этом всегда соблюдаются правила относительно брачных классов. Это должно уберечь от больших бедствий». (Цит. у К у н о в а). Однажды они услышали, что по реке Муррею распространяется какая-то злая болезнь; тогда умные старики предложили немедленно обмениваться женами, чтобы оградить себя от этой болезни.

Несомненно, подлинной чертой первобытного коммунизма является то, что австралийский врач не ждет никакой награды от своего больного. Изредка в таких случаях происходит церемониальный обмен кушаньями, но повидимому он имеет лишь значение торжественной декларации, что отношения между обоими участниками, — один получает,

другой дает пищу, — вполне нормальны в смысле первобытного коммунизма, и что причину болезни не следует искать в какой-либо нерегулярности в этом отношении. Так как зять и невестка имеют особые хозяйственные обязательства по отношению к старикам, то последних лечат вливанием крови молодых; раз потеря крови ослабляет человека, то вливание крови считается укрепляющим средством. Как сообщают Спенсер и Джиллен, тяжело больным дают выпить крови определенных лиц того же племени, но другого пола. Обычно кровь берется у зятя или невестки. По выздоровлении больного он должен строго избегать лица, давшее ему своей крови, пока они с соблюдением известных формальностей не обменяются определенными кушаньями и съедят их. Чтобы побудить больного к еде и, так сказать, есть за него, родственники устраивают совместные трапезы. Это показывает, что индивидуум теснейшим образом связан с целым. У ирокезов такие совместные трапезы продолжаются до потери сил; они считаются последним средством излечить больного.

Конечно, при тотемизме причиной болезни является также потребление запретного мяса тотемного животного. Различные врачи имеют каждый свое особое тотемное лечебное средство, которое они применяют при каждом удобном случае: у одних это — змея, у других — муравей, у третьих — морские водоросли и т. д. Нарринайери верят, что юноша, отведавший запретного кушанья, становится некрасивым. У ботокудаов вождь и старейшины иногда совсем не едят какого-либо кушанья или едят его лишь малость, так как боятся вредных последствий.

Мужчина и женщина одного и того же «мяса» или тотема не должны вступать между собой в брак. Профессор Г. Р. Вилькен, который между прочим отрицает вред кровосмесительных браков, замечает: «Конечно, учение возникло здесь после запрета, а не предшествовало ему, как обычно думают»¹⁾. Так оно и было в действительности. Идеи, учение служат здесь лишь санкцией экономически необходимого разделения труда, на котором покоится родовой строй. Запреты имеют в виду интересы всего первобытного коммунистического общества.

Эти запреты в своей кажущейся непреложности действуют подобно законам природы. Нарушителям их грозит болезнь, слепота, смерть. Проступок отдельного лица может

¹⁾ Globus, Bd., 59.

повести к несчастью всей общины. Когда лодке-каное грозит гибель на море во время бури, считают, что один из пловцов провинился против собственности другого, который из мести колдовством восстановил духов моря. Когда в Меланезии человек умирает от удара молнии, это приписывают тому, что он нарушил запреты табу.

Таким образом, причины болезни и смерти первоначально имеют в глазах туземцев социальный характер, точно также и средства для предупреждения и лечения болезней. Но так как за этими причинами и средствами почти всегда действуют духи, то этот социальный характер имеет особую окраску. Социальное оказывается здесь в связи с таинственными силами, действующими вне общества, в природе.

В общем можно считать, что этот первобытный принцип покоился на правильной основе. Человек оставался здоровым, покуда общество исполняло свой долг по отношению к нему. Ведь для стариков, да и не только для них, было уже в большинстве случаев достаточной подмогой, что они получали пищу, уход и защиту против насилий, воровства и прочих антикоммунистических поступков. Иначе было дело при ранениях от видимой внешней силы, будь то от руки человека, от падающего сука и т. д. Здесь причина была сразу видна, это была внешняя причина.

Рабочая сила человека была самым ценным благом в первобытном обществе, чуть-ли не единственным благом. Не удивительно поэтому, что общество делало все возможное для организации своего примитивного ухода за больными. Внешняя природа была областью, трудно поддающейся воздействию. Но примитивная наука того времени пыталась и здесь найти зацепку. Внешняя природа была областью случая, счастья и несчастья; но мостом к ней служил человек уходящий из общества. Он сам становился явлением природы, сливался в воображении туземцев с силами природы, превращался в духа, могущего вредить или помогать людям. Причиной ухода человека из общества была обычно смерть, но — в особенности в древнейшее время — ею могла быть также болезнь или старческая немощь.

В. Начало веры в духов.

Религиозные представления возникли в эпоху значительно более древнюю, нежели та стадия, на которой находятся теперь самые низшие известные нам первобытные на-

роды. Так например австралийцы всюду имеют уже довольно развитые представления о духах и большей частью также о богах. Зачатки врачевания у австралийцев, во всяком случае, имелись уже в эпоху возникновения религии и веры в духов. Теперь представим себе положение, когда умирал сам врач. Даже свидетели и очевидцы его смерти считали: он не умер, он лишь спит. Иногда случалось, что оставленный умирать «воскресал» и возвращался к своей орде. Раз он держался вдали, то его призывали при новых заболеваниях, чтобы воспользоваться его помощью и советом. Если больные выздоравливали, то, значит, он помог. Так как он теперь был духом, то искусство его, казалось, все росло. В том месте, где он был оставлен, орда не собирала растений и не убивала дичи, оставляла их для того, чтобы они могли служить ему для целей лечения. Ведь заболевших тоже удаляли из орды, так как уже давно поняли опасность заразы; их доставляли в определенные обособленные места, где жили уже и другие «отошедшие». Орда надеялась, что больные будут продолжать жить в виде духов, в особенности если среди их предшественников находился знаменитый врач.

Личность умершего праврача вырастала в фантазии орды и получала своего рода всемогущество, наделялась всяческими способностями; к нему обращались с разными пожеланиями и просьбами. Это он подгонял к своим бывшим сотоварищам зверей, находящихся под его охраной. Счастливые и злые случайности считали его делом. Он оставался не только врачом, но также советчиком во многих случаях. К тому же, к нему вскоре присоединялись и другие «отошедшие», в том числе также мудрые старые люди. Они продолжали жить отчасти потому, что сами в качестве знахарей сумели предохранить себя от смерти, отчасти потому, что пользовались уходом мудрого врача и подателя жизни. Таким образом умнейшие головы орды собирались у этих отцов, предков, которые первые продолжали «жить после смерти»¹⁾. При жизни они обладали знаниями местности и погоды, а теперь они становились господами своенравных сил природы; с ними надо было поддерживать добрые отношения. К ним обращались с молитвами, выпрашивали у них хорошую погоду и другие благие вещи. А главное — они

¹⁾ Термин «предки» вначале не понимался в буквальном смысле отцов, родителей. Только прапредок считается действительным родоначальником членов родов.

были господами над жизнью и смертью. Быть может, им ставили также еду и питье, но не потому, что они сами не в состоянии были добывать их, а просто по обычаю первобытного коммунизма. Быть может, таким образом хотели побудить их делать еще больше добра.

Больной или умирающий мог заразить окружающих. Если умершего производили в духи на том основании, что он в состоянии был принести вред, то этому должно было предшествовать представление об «отошедшем» враче, которому приписывались всяческие благодетельные, реже также и злые способности. В конце концов, зараза могла иметь место и от каждого члена орды, даже от животного. Им можно было приписывать сверхестественные силы и «загробную» жизнь только тогда, когда вера в праврача уже привела к положительным результатам. Так или иначе, ничто не мешает нам принять, что очень скоро в хоре духов оказались также злые демоны. Возможно, что им уделялось наибольшее внимание, так как борьба с силами природы создавала не только надежду, но также чувство подавленности.

Таким образом создавался второй мир, религиозное отражение действительного мира. Это было отражение полезных энергий, действующих в обществе. Весьма вероятно, что эти идеи возникали на почве разделения труда в орде между стариками и молодыми. Если первые духи и рекрутировались из стариков, неспособных уже к охоте, то с другой стороны социальная полезность стариков была, так сказать, официально признана, раз в их руки отдано было руководство и управление всем обществом. Вероятно, начало разделения труда между стариками и молодыми дано было врачебными функциями. На последние возлагались преувеличенные надежды, которые и нашли себе выражение в вере в духов. Это «религиозное отражение» представляет собой весьма смелую попытку первобытного человека найти утешение от болезней.

В основе представлений о дальнейшей жизни ушедших от общества лежало представление о растущей самостоятельности класса стариков и еще большей самостоятельности «отошедших». Раз уже старики жили иначе, чем молодые, то тем более совсем иначе должны были жить духи. Отошедшие от общества продолжали жить, так как они оказывали известное действие; разве что они уходили на покой и для этой цели переселялись в царство духов. Но они могли оттуда возвращаться к людям и принимать человеческий образ. Аналогию этому представляло выздоравливание

больного, рождение младенца, посвящение отрока в мужчины, знаменовавшее для него начало новой жизни.

Итак умершие, вначале не все, а только некоторые из них, продолжали жить. Происхождение этого верования можно было объяснить себе на основе тех случаев, когда больные старики, обладавшие медицинскими знаниями того времени, предоставлялись своей участи. Верование это с необходимостью вытекало из всего комплекса тогдашних условий. Правда, были также моменты, говорившие против этой веры, но они только на некоторое время ограничивали ее, не уничтожая ее совсем. С дальнейшими случаями ухода из общества, естественно, каждый раз обновлялась эта вера.

Разумеется при этом преувеличивалась вера в способности этих праврачей. Это преувеличение, однако, было неизбежно при тогдашних тяжелых экономических условиях, когда врач в тоже время был пионером и борцом коммунизма. В тяжелой борьбе за существование, естественно, преувеличивались те факторы, которые в состоянии были защитить и восстановить рабочую силу человека. Тяжелые потери, которые дикарю приходилось терпеть на фронте труда, затем болезни и смерть, вызывали в нем сильные эмоции, он искал утешения в общественной жизни, придавая ей ритуальный характер. С помощью церемоний он вступал в связь с духами, и поразительно, какую громадную роль играют эти церемонии в жизни дикаря, сколько он отдает им времени и какое всемогущество им приписывается.

Таким образом подтверждаются слова Фрэзера: «Религия возникает лишь тогда, когда человек познает границы своих возможностей и с благоговением подчиняется чему-то сверхчеловеческому». Но точно так же как чувство бессилия и страха часто выливается у дикаря в своеобразные формы — об этом свидетельствуют его представления о злых духах — так с другой стороны пафос общественного чувства и жизнерадостности вел к преувеличению дикарем его сил, в сущности — сил общества. Он верил, что это общество не может погибнуть, и точно также не может погибнуть носитель целительных животворных сил общества, в первую голову — врач. Лица, которые в каком-либо отношении являлись представителями общества, первые получали преимущество «жизни после смерти».

Даже если смерть происходила на глазах у товарищей, установление момента смерти всегда сопряжено было с некоторой неизвестностью, и это продолжало играть роль при возникновении веры в потустороннюю жизнь. В первые дни

считали умершего спящим. Первобытный врач не в состоянии был точно определить момент наступления смерти. К тому же, при кочевой жизни орда не всегда имела время наблюдать изменения, происходящие с трупом. Пытались бороться с симптомами разложения: вдували мертвому дыхание, растирали холодеющие члены, пели и плясали. Австралийская мать ударяет себя в голову дубинкой, чтобы успокоить боли своего умирающего ребенка. Перед больным устраивали совместную трапезу; это проявление первобытного коммунизма должно было, по мыслям окружающих, действовать оживляюще на больного. В частности лицо, ухаживающее за больным, могло съедать продукты, предназначенные для больного, так как считалось представителем всей общины, и таким образом действовало только в интересах больного.

Когда под давлением необходимости орда оставляла пациента, она первоначально все же верила в возможность его возвращения к ней и иногда оставляла при нем еду, запас дров для разведения огня, оружие, орудия, одежду и украшения. Из опыта знали, что труп нуждался в защите против хищных зверей, иногда и против людей; поэтому принимали соответственные меры, например, клали его в пещеру, на макушку дерева или в дупло. Несмотря на это, часто в души закрадывалось мучительное сомнение, не слишком ли рано предоставили больного его судьбе и нельзя ли было бы, продолжая уход за ним, сохранить его для общины. Сфера действия первобытного коммунизма расширялась, захватывала и попечение об умерших. Ведь бывали, например, случаи, что член орды, раненый в бою с врагом и впавший в бессознательное состояние, потом оправлялся и возвращался к орде, считывшей его уже погибшим. Все это оставляло простор для фантазии.

Иногда орде по истечении некоторого времени приходилось возвращаться на то место, где ею был оставлен умирающий. В таких случаях она имела возможность убедиться в антисоциальном поведении трупа. Можно было заразиться трупным ядом или же заболеть при тех же симптомах, что и умерший. Поэтому люди бежали от этого ужасного места. С течением времени вошло в обычай уходить от того места, на котором оставлен был мертвец. Обыкновенно трупный запах подавал сигнал к этому. Членам орды запрещено было возвращаться к этому месту и призывать умершего. Возникали верования, что умерший может — в особенности в темноте — нападать на живых; его стали бояться. Думали,

что он вырывает у живых их почечный жир и питается им. Стали разводить костры, чтобы отпугивать таких злых духов.

Умерший превращался таким образом в опасного, вредного индивидуума. При этом воспоминались и примеры живых людей, настроенных антикоммунистически, эгоистически преследовавших товарищей своей мезтью. Они казались еще опаснее, если обладали медицинскими знаниями. Старики, и в особенности врач, советовали родственникам умершего прятаться от мести умершего. Они должны были скрываться от него, делать себя неузнаваемыми, красить лицо, обрезать волосы на голове и т. д. Ведь возможно было, что они так или иначе виновны были в смерти данного человека, проявили недостаточный уход за ним. Поэтому старались не дать умершему возможности вредить оставшимся в живых: привязывали руки трупа к спине, связывали большие пальцы обеих ступней, часто ломали позвоночник или отрубали голову трупа.

Австралийские дайеры хоронят покойника в земле и затем очищают землю вокруг могилы от всякой растительности и аккуратно посыпают ее каждый вечер песком. Если на следующее утро на песке оказываются следы ног, это показывает, что умерший не доволен своей могилой. Тогда его вырывают, связывают крепче и хоронят в другой яме. Ведды кладут мертвому камень на грудь, чтобы он не мог подняться, а сами покидают местность.

Родственники умершего не всегда могли чувствовать себя виноватым перед ним. Не всегда оказывалось таким образом удовлетворительным объяснение антисоциального поведения мертвеца. С другой стороны, продолжали действовать другие мотивы. Мертвые часто становились и добрыми духами, через посредство которых человек приобретал некоторое воздействие на явления внешней природы.

Но эти духи были продуктом весьма неразвитых социальных отношений, так как кочевая жизнь того времени не допускала еще регулярного ухода за больными и достаточного врачебного наблюдения за ними. С дальнейшим прогрессом в этом отношении изменились несколько и старые представления о духах, возникли новые представления о душе наряду со старыми. Но все они выросли на почве хозяйства, в котором царил случай; они выросли из стремления получить власть над этими случайностями. Вначале, как мы видели, речь шла о сохранении человека как рабочей силы; впоследствии выступает также стремление оберегать

дары природы, в особенности это имеет место в период тотемизма.

В основе этого лежали ненадежность экономического базиса, зависимость его от случая и полумразумные, полужантаслические попытки борьбы с этим. При этом мы имеем ввиду главным образом уход за больными, который — отчасти по невежеству, отчасти от чрезмерного усердия — то заходил слишком далеко и простирался также на умерших, то обрывался преждевременно.

Г. Дальнейшие формы первобытной религии.

По мере смягчения непостоянства прежней кочевой жизни, старики и все шедшие в хвосте орды получали возможность дольше оставаться на одном определенном месте. Немошные и больные имели теперь уже лучшее убежище. На таких стоянках стали уже практиковаться временные запреты убивать дичь и собирать плоды и корни. Старикам предоставлена была наряду с уходом за больными связанная с этим функция распределения пищи, причем эта функция дифференцировалась по роду продукта. Это была подготовительная стадия тотемизма. Вместе с тем прокладывали себе дорогу также другие идеологические формы. Проводя в общественном интересе требование оберегания определенных видов пищи, старики ссылались при этом на волю умерших, которые умерли, потому что лишены были достаточного ухода. Неисполнение этих новых требований первобытного коммунизма должно было навлечь на ослушников гнев духов.

Напротив, помощь духов давала изобилие плодов и дичи; духи учили стариков, как лечить больных, приказывали ухаживать за больными, оберегать для них продукты.

В погребальных обрядах мы находим смешение различных форм. С одной стороны стараются обезвредить мстительный дух мертвеца, с другой — стараются защитить тело от нападений, так как надеются умиротворить дух, быть может даже вернуть его в общину живых. С одной стороны, труп предают земле, прячут его в пещерах, вход в которые закрывают тяжелыми камнями и т. д.; с другой стороны, однако имелась социальная потребность в том, чтобы покойник продолжал жить. С одной стороны стараются связать мертвеца, не давать ему выйти из могилы, с другой — сами призывают его.

Врач-колдун должен не только защищать живых от козней злых духов, но также охранять больных или мертвых, которых принимали за больных, от злых духов, старающихся увлечь их к себе. Этот врач производит у ложа «больного» всяческий шум, дает таким образом знать духам, что этот «больной» не один, не беспомощен.

Несмотря на все процедуры, которые проделывали над трупом, твердо держалась вера, что покойник может приносить вред и пользу оставшимся в живых. В результате не оставалось ничего другого, как различать между живым, активным «духом» с одной стороны, и телом, которое в конце концов подвергалось уничтожению — с другой. Дух сохранял форму, свойства и характер, которые данное лицо имело при жизни. Впрочем, представления о трупе и духе мертвеца все еще сливались. Дух представляли себе одержимым всеми физическими недостатками умершего. Возвращение души к телу — только оно и могло придать духу силу творить добро и зло. Только тогда дух получал возможность пить и есть и мог быть успокоен. Поэтому, обращаясь к духу, предлагали ему пищу. Кто обладал хотя бы частицей кости покойника, тот имел в своих руках власть призвать, заклинать дух. Если труп помещали на помосте или на дереве, то теперь говорили, что это делается не только для охраны его от стервятников, но также для того, чтобы дать возможность душе легче найти дорогу обратно к телу.

Старались также противодействовать процессу гниения трупа; последний сушили, мумифицировали, коптили над огнем. Ибо чем меньше изменялся вид мертвеца, тем легче было для души найти свое тело и оживить его. Кто исполнил свои обязанности по отношению к мертвому, тот чувствовал себя в большей безопасности от его козней.

Осколки костей умершего — самое опасное оружие духов. Духи вонзают их в тело живых людей в виде занозы, маленьких деревяшек или камушков. Эти занозы подобно большим бациллам пожирают силу человека. Разминая и высасывая больное место, колдун извлекает из него занозу и выплевывает ее изо рта. Обычно он предварительно сам кладет себе в рот эту деревяшку или камушек. Но теперь к этим предметам пристал дух, они стали волшебными и сохраняются в мешке женщины при кочевках.

Можно сказать, что люди учатся у духов. Точно так же как духи могут причинить вред с помощью осколка кости, так и туземец целится острой костью по тому направлению,

где находится его враг, с тем чтобы убить его таким образом на расстоянии. Каждая заразная болезнь толкуется дикарем как своего рода действие на расстояние. Здесь можно говорить также о «магии по аналогии». Например, колдун изготавливает куклу, дает ей имя человека, которого желает околдовать, и затем сжигает куклу; это должно уничтожить врага. Сходство куклы с данным человеком одушевляет ее. Точно так же мумифицируют труп, чтобы сохранить сходство с умершим и привлечь таким образом душу. Или же кладут у плодового дерева камень, похожий на плоды этого дерева; это колдовство должно вызвать хороший урожай плодов. Жизненная сила дерева и его плодов является своего рода душой, которая привлекается здесь мертвым, но похожим на плод камнем.

В виду опасности, грозящей от колдовства, дикари старательно сжигают остатки еды, обглоданные кости и т. п. В дыхании живет душа, а дыхание проходит через рот, и через него же проходит и кушанье. Имя, даваемое кукле, тоже имеет громадную колдовскую силу. Ведь называя имя больного, его можно возвратить к жизни, можно колдовством заставить вернуться ушедшую душу. Поэтому произнесение имени духа умершего может иметь также дурные последствия, поскольку этот дух не всегда желанный гость. Против грозящих от духов опасностей может помочь лишь колдун со своим «противоколдовством».

Таким образом борьба человека с болезнями и смертью превращается в его идеологии в борьбу между злыми и добрыми духами. Выздоровление больного всегда приписывается торжеству доброго духа. На низших стадиях на первом плане стоят злые духи, сообразно тем трудностям, которые являет борьба за существование. Поэтому здесь прибегают к таким средствам, как нагромождение груды камней над трупом и т. д. Все же стараются замирить умершего, а также отомстить за него. Его спрашивают, кто виновен в его смерти. У племен в порту Линкольна ближайший родич умершего спит в первую ночь у трупа, положив голову на труп, для того чтобы получить во сне указание на виновника смерти. У других племен, если родич мало плачет при погребении, его могут заподозрить в причастности к смерти. У племен в Кап-Йорке вождь наряжается при погребальном торжестве в украшения умершего и имеет право убить любого мужчину, так как действует от имени умершего. У дайери умершую женщину спрашивают, какому мужчине она отказала в половом акте; этого мужчину считают винов-

ником ее смерти. Неестественная, насильственная смерть всегда вызывала страх и опасения. В Моретон-Бей поэтому нашептывали умершему на ухо, чтобы, явившись к другим духам, он заявил им, что умер естественной смертью. Неестественна та смерть, которая не сопровождалась регулярным общественным призранием умершего.

Чтобы узнать, где тот злой волшебник, который причинил смерть, у иных племен наблюдают, в каком направлении ползут из могилы насекомые. Иногда сжигают труп, чтобы уничтожить насекомых. Черви на трупе отождествляются с теми предметами, которые колдовским образом вводятся в тело человека для возбуждения болезни.

Когда изыскивают людей, являющихся виновниками смерти другого, то мы имеем уже стадию, на которой дух приписывается также живым людям. Люди, в особенности умеющие колдовать, могут заставить служить себе духов — для добрых или злых целей. Кроме того, дух обитает также в людях и может подобно дыханию, входить в тело человека и выходит оттуда, т. е. изменять свой вид. Душа человека — ниже еще будет речь о ней — это уже другая стадия, ее надо строго различать от первоначального представления о духе умершего или «отошедшего» живым. Конечно, здесь надо было бы иметь в виду также различные эпохи экономического развития, но они почти не поддаются более точному определению, так как уже на дототемической стадии развиваются различные представления о душе, а племя курнаи, как установлено, обладает даже представлением о высшем существе. Поэтому мы вынуждены иллюстрировать этот ход развития на примере отдельных народов.

Предварительно приведем еще несколько этнологических деталей. Первобытные племена восточной и центральной Суматры строят над свежей могилой навес, причем родственники умершего должны провести под этим навесом три дня, а если умер вождь, то семь дней; столько дней, по верованию туземцев, продолжается, пока умерший действительно оказывается мертвым. Итак вождь живет после смерти (до его действительной «смерти») дольше, чем обыкновенный человек. Объясняется это тем, что представления о жизни после смерти в значительной степени обуславливаются также фактом жертвенных приношений, а в этом отношении вождь в лучшем положении, чем обыкновенный человек. Вероятно, однако, играет роль также старое верование, что вождь как врач и колдун

имеет возможность дольше продлить свою жизнь, чем это в состоянии сделать другие. У австралийцев этот период продолжается несколько дней или недель, в течение которых на могилу ставятся разные яства. У народов Передней Азии, например у евреев, этот период, совпадающий с так называемым периодом траура, продолжался сорок дней. Вот почему Иисус христос пребывал сорок дней как дух среди своих приверженцев, прежде чем отправился на небо, т. е. в царство духов.

Сборному месту духов «на том свете» соответствуют общие могилы, в которые переносят скелеты из отдельных могил. Обычай такого второго погребения возник вследствие необходимости освободить территорию кочевков и охоты от духов мертвых и их козней. Так например туземцы в районе Кап Йорк через несколько месяцев после погребения извлекают кости из могилы и хоронят их в совместной могиле в отдаленном лесу. Австралийское племя арунта представляет себе духов умерших в виде легких белых образов; некоторое время такой дух обитает близ могилы, а после устроенных в честь его поминок уходит в страну мертвых, небольшой продолговатый остров на далеком севере.

До сих пор мы рассматривали главным образом только человекообразную душу, только людей, отошедших живыми от общества или же продолжающих жить мертвецов с их воздушными двойниками или заместителями. Дальнейшие представления о душах возникают, во-первых, с применением тех же принципов к другим процессам и ситуациям, во-вторых, в связи с общим экономическим развитием. Этот второй фактор является основным.

Соединение тела и души — такова была проблема, занимавшая врача-колдуна. Душу вызывали и заклинали просьбами (молитвой) и подношением яств (жертвой); это считали средством вернуть душу к телу или также в само тело и сделать таким образом больного здоровым. Молитва и жертвоприношение были также теми средствами, с помощью которых считали возможным повелевать ветру и погоде и всяким случайностям в области добычи пропитания. Австралиец предлагает духу своего деда поджаренные коренья или почки и просит его позаботиться об удачном исходе охоты на кенгуру.

Разумеется, призывать духа имело смысл лишь в том случае, когда этот дух мыслился не как злонамеренное существо. В иных местах верили, что каждый человек имеет

своего духа, который следует за ним на каждом шагу как тень его; большей частью этот дух называли также тем же именем, что тень; это второе я человека является своего рода ангелом-хранителем. Австралийское племя наррингери называет одним и тем же словом жизненную деятельность и тень человека. Дух, сопровождающий человека в жизни, является доказательством, что люди стараются войти в интимные отношения с миром духов, но что вместе с тем уже не только на мертвом, но и на живом теле произведено было разделение между проявлениями жизненной деятельности и телом. По всем видимостям, этот добрый дух человека — продукт потребности человека в защите и утешении, человек всегда чувствовал себя окруженным всяческими опасностями.

В душе живого человека находили теперь также объяснение для феноменов сна и сновидений. Первобытный человек обычно объясняет сон временным отсутствием души от тела. Тот момент, когда душа покидает тело, указывается в точности началом храпа. Сновидения объясняются тем, что душа странствует по разным местам и имеет при этом всяческие встречи и переживания. Не следует внезапно будить спящего, так как в таком случае душа не имеет времени войти обратно в тело, и последнее должно навсегда остаться без души, т. е. мертвым¹⁾. Душа — в виде дыхания — может оживить всякую вещь. Тот дух, который имеется в остатках пищи, тоже должен был принимать различнейшие формы в своих функциях. Тело, не одушевленное душой, будь то даже спящий человек, считалось само по себе мертвым; активным элементом в нем была душа. Но тело было необходимо как средство к цели. Оно было материальной зацепкой, чтобы прийти в отношения с душой и таким образом с силами природы.

Возможна ли активность души без тела, без телесной работы? В одном отношении — но никогда не полностью — склонялись к такому пониманию. В особенности уход за растениями и животными (временный запрет охоты и сбора плодов), а также уход за человеком считались таинственной

¹⁾ Э. Тэйлор (Primitive Culture, 1867 г.) первый привел в связь веру в души с феноменами сна и сновидений и ввел термин «анимизм». В последнее время пришлось расширить теорию анимизма другими первобытными представлениями, которые нельзя вывести таким образом: представлением о продолжающем жить покойнике, о т. н. «мака» и др. Я считаю необходимым присоединить сюда также представление о человеке, еще при жизни отошедшем от общества.

производственной деятельностью, обходящейся без большого физического труда. Распоряжения касательно такого ухода издавались стариками и способствовали их почету; административная, упорядочивающая, законодательная деятельность стариков получала ореол производительности. Племя начинало все более ценить «духовную» деятельность стариков, руководителей производства. Развивалось движение в пользу выравнивания различий между производителями и непроизводителями; оно достигло своей высшей точки, когда мертвый был приравнен к живому, благодаря тому, что и живой получил душу.

Этот взгляд пролил свет на многие явления в природе, а также в жизни человека. Рост растений, животных и человека стал менее загадочным. В растениях и животных найдено было то самое, что придавало и человеку его жизненную силу. Теперь подтвердилось то, что прежде было только смутным предчувствием. Уже прежде обращали внимание на то, что человек сам собой, без какого-либо ухода пробуждался от сна, из обморока или из бессознательного состояния. Таким образом теперь подтвердилась вера, что в человеке живет нечто, самостоятельно стремящееся в случае болезни к выздоровлению, какая-то естественная сила, которая не зависит полностью от ухода или неухода общества за больным: это была душа живого человека. Различали между душой, которая постоянно оставалась отделенной от тела (хотя она могла некоторое время пребывать вблизи трупа), и душой, которая могла возвращаться в тело и таким образом снова призывать его к жизни.

Учение о душе распространено было на все общество. В живом человеке отныне больше ценится индивидуум; прежде это имело место по отношению к мертвому. В особенности замечается эта перемена со времени тотемизма. Так как групповой тотемический запрет известных яств имеет очевидное отношение к родоначальнику всей тотемной группы, то существует также связь между индивидуальной душой и индивидуальными запретами известной пищи. От родоначальника тотема происходит как тотемное животное, так и человек — член тотема. С тех пор как природу стали заселять духами, человек стал бережнее относиться к дарам природы. Впрочем, не следует приписывать веру в духов прогресс в сторону регулирования производства путем тотемов и табу. Эта вера лишь содействовала соответственным обычаям, укрепляла их. Тотемическое регулирование распределения происходило параллельно с расту-

щим одухотворением человека и животного. Получив душу, человек отождествляется таким образом с своим тотемным животным, т. е. с частью природы. Живой человек вращался в природе и наделялся ее душой; животное очеловечивалось. Правда, великий дух-тотем, имевший образ животного, возник не из духа живого человека, а из духа «отошедшего» врача-знахаря. Последний всегда оставался более первоначальным и более сильным существом из мира природы. Там где имеет место строго урегулированное распределение рабочих сил на тотемических началах, дух родоначальника всей группы следит также за тем, чтобы потомство появлялось в таком числе и порядке, как это нужно было обществу. Поэтому он с великой осмотрительностью рассылает зародыши душ, которые должны проникать в женщин и оплодотворять их¹⁾.

Представление о душе, которая может входить в самые различные предметы и выходить из них, чрезвычайно движало вперед науку первобытного человека о причинах болезней и о средствах борьбы с болезнями, дало много новых импульсов и толчков. Явления при наступлении смерти стали объяснять теперь новыми свойствами и движениями души. Душа имеет свое местопребывание в сердце чело-

¹⁾ Как сообщают Спенсер и Джиллен, женщины племени аранда верят, что в тело их входит, приняв ничтожные размеры, дух «алчернага» (тотемный прапредок). например, тотем ему или растения «гакса», и это причиняет беременность.

У племени аранда дитя духа предварительно удостоверяется, принадлежит ли данная женщина к тому брачному классу, который находится в районе его (духа) действия (Strehlow, Teil II, S. 53). Teil II, S. 53).

По другой версии, зачатие наступает только тогда, когда женщина, съев кусок тотема, вскоре после этого замечает у себя первые признаки беременности. Тотемный предок живет в тотемном животном или тотемном растении. (P. W. Schmidt, *Soziologische und religiös-ethnische Gruppierung der Australier. Zeitschrift für Ethnologie*, 1909). Роль полового акта мало или совершенно не принимается во внимание при объяснении зачатия (Там же).

В женщину либо сам входит зародыш, оставленный тотемным предком на тотемных местах, либо же этот предок бросает небольшой прут, который превращается в теле женщины в зародыш. Только в очень редких случаях тотемный предок сам входит в женщину и рождается (ею) как ребенок, при том только один единственный раз. (P. W. Schmidt, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908).

Когда в африканском племени Овамбо женщина родит ребенка, не совершив предварительно церемонии зрелости, ребенок должен быть умерщвлен: он не считается человеком, т. е. считают, что он произошел не от предков племени (T. v. Reitzenstein, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1909).

века, так как сердце перестает биться при смерти. Жизнь бьющего пульса отходит при смерти от того органа, в котором она обреталась. Глаз человека тоже имеет душу; в конце концов, все части тела имеют свою особую душу. Караибы считают, что во всех тех местах нашего тела, где они ощущают под кожей биение пульса, живет своя особая душа. Малайцы считали, что человек имеет семь душ или седмичную (состоящую из семи) душу. В настоящее время они обычно говорят только об одной душе, но старые представления живут еще в магических формулах. Многие народы считали, что душа находится в голове. Отрезав голову убитому врагу и повесив ее у себя дома в качестве трофея, человек присваивал себе таким образом душевные силы убитого. Душа обреталась в дыхании, исходящем из рта, и в крови, вытекающей из раны. Вытекающая кровь уносила с собой жизненную силу, «ка» древних египтян, которое они отличали от «ба», т. е. того, что продолжало жить в мертвом¹⁾. Теперь объяснена была также насильственная смерть от ран, та смерть, в которой прежде видели менее всего загадочного; она объяснялась истечением души из тела.

Согласно этим верованиям, производственная деятельность могла иметь успех только при том или ином волшебстве. Когда австралиец увидит на охоте опоссумов или кенгуру, он быстро бормочет про себя магические формулы.

В определенных словах, именах и действиях может заключаться магическая сила; разумеется, употребляющий их не в состоянии всегда представлять себе полностью какого-нибудь духа. Таким образом это понятие незаметно переходит в область безличного, неперсонального, хотя первоначальная связь с личными духами не скоро теряется. При каждом случае смерти может ожить старое представление о духе умершего; но оно уже было не достаточно для объяснения всего многообразия явлений.

Но первоначальным источником и корнем всех представлений о духе был дух умершего или даже лица, ушедшего живым от общества; образ их впоследствии преобразался в богов и полубогов. Среди членов орды ближе всего к этим духам стояли старики. «Отошедший» как бы всту-

¹⁾ У египтян «ка» означает жизненное начало, двойника, духа-хранителя человека. Он рождается вместе с человеком, невидимо следит за ним всю жизнь и продолжает свое попечение о человеке также после его смерти. Жертвоприношения и церемонии помогают покойнику стать «ба». Это не следует с естественной необходимостью.

пал в класс совсем старых, деятельность которых на пользу общества отличалась от деятельности молодых охотников, представлялась как более тонкая, более магическая. Из этой периферии самого старого возраста проникали во все общество какие-то таинственные производительные силы. Охотник убивал кенгуру, но для этого не достаточно было одной силы, ловкости и опыта, надо было также иметь счастье; а кто вообще создал кенгуру?

Старики организовывали не только распределение, но и производство «мяса» по правилам, развившимся в тотемическое законодательство. Несоблюдение этих правил, а также брачных правил, построенных на коммунистическом распределении рабочих сил, вело к болезням и смерти ослушников. Итак духи, посылавшие эти наказания, действовали в том же направлении и с той же целью, что старые законодатели; поэтому последние при проведении своих предписаний ссылались на то, что эти предписания исходят от духов. В церемониях туземцев старики продолжают то обучение, которое первоначально исходило от духов, знакомят молодежь с традициями. Таким образом освящалась всякая материальная деятельность. Так например, когда правительство запретило церемонии «майо» в Новой Гвинее, старики-туземцы говорили, что молодые люди, не проделавшие этих церемоний, «не знают» кокосовой пальмы, пальмы саговой и арека и поэтому не умеют («не понимают») также лазить на пальмы, собирать и очищать от скорлупы орехи, готовить саго, ловить рыбу и раков, охотиться за кенгуру и кабанами и т. д.

Первыми учителями этих церемоний были первые люди или нэму, так сказать, полубоги. Все они были уничтожены потоком, поэтому люди, живущие ныне, не могут к сожалению спросить у них совета. Они были сильнее и могущественнее, чем люди. Они обучили человечество, сделали его тем, чем оно есть теперь. Вот один из примеров их ума. «Нэму вначале не спали, ибо все время был день. Так как они испытывали потребность в покое, они повелели солнцу закатиться и ночи покрыть землю. Стало темно, и нэму спали, как это и теперь еще делают все люди». Такое преподавание получали, надо думать все первобытные народы. Упомянем также, что отрок получал во время посвящения (в мужчины) большей частью имя животного, на самом деле имя одного из великих покойников. Только при сем случае посвящаемому сообщалось действительное имя и настоящий характер этого последнего. Этот прапредок при-

нимал плоть и кровь молодого человека и жил в нём как магическая жизненная сила; по смерти человека он оставлял его в виде теплого дыхания, а через несколько дней снова получал личный, человеческий образ. Получение имени (с этим всегда соединен был запрет известного вида пищи) давало также жизнь после смерти¹⁾.

Мы полагаем, что первобытные врачи были первыми, которым приписывалась жизнь после смерти. За этими первоначальными духами следовали другие добрые и злые духи, в том числе и более второстепенные. В частности в период тотемизма появляются в обществе новые, важные личности, занимающиеся распределением пищи и регулированием производства и не уступающие в этом отношении врачам-колдунам. Если эти последние были господами над жизнью и здоровьем человека, то тотемические старейшины распоряжаются животным и растительным миром, солнечным светом и дождем, бурей и непогодой, стало быть, явлениями внешней природы. Прежние колдуны старались сохранить и организовать человеческие производительные силы, эти же стараются управлять производительными силами природы. По мере экономического прогресса — вероятно, к началу эпохи тотемизма — эти последние функции выделялись из первых. Тогда же дух великого врача развивается в тотемное божество, в создателя и покровителя людей и животных, носящих его имя. Племя имело такие божества по числу своих тотемных групп. Повидимому уже до создания тотемических предков имеется представление

¹⁾ «У негров Чши существует вера в силу кра. Эта сила существовала у предков и снова появляется также у каждого нового члена племени. Ее следует различать от духа умершего. Это своего рода силовой капитал, и нередко его считают собственностью клана или семьи, так как дельность человека находится в связи с именем, получаемым индивидуумом, дается ему вместе с именем». («Söderblom. Das Werden des Cottesglaubens, S. 12).

Итак душа живущего происходит из наличного потустороннего фонда «духа», оттуда отдельные души или «зародыши душ» отправляются в путь, в «переселение душ», чтобы снова родиться. В Западной Австралии туземцы верят, что души умерших остаются сидеть на деревьях и издают с них стоны, но если выманить их оттуда, они целиком переходят в другие живые существа (Ратцель, I, 355). В других местах они собираются в болотах и прудах.

В идее души живого человека мы имеем идеологию той роли индивидуума, которая создана была тотемическим разделением труда и наделением имени. Здесь с очевидностью выступает значение имени для идеи переселения душ. Однако, Маркс правильно замечает, что не родословная создает роды, а наоборот (Энгельс. «Происхождение семьи» и т. д., стр. 97, нем. изд.).

о высшем существе для всего племени, причем вероятно этому высшему существу всегда противостоит злое божество; ибо курнаи, например, судя по описаниям, верят уже в высшее существо, но не имеют тотемов, и имеют также злое божество, подчиненное этому доброму божеству¹⁾.

¹⁾ У курнаи найдено поклонение высшему существу, блюстителю нравственности и высшему судье; надо думать, что эта вера не сочинена миссионерами и вообще не происходит от европейцев. Подобные же верования найдены у племен юин, вурупьери и у р. Виктории (Schmidt, Zeitschrift für Ethnologie, 1909). К. Th. Prens (Die geistige Kultur der Naturvölker, 1914; Aus Natur und Geisteswelt) пишет: «Во всяком случае не подлежит сомнению тот любопытный факт, что в сравнительно раннее время могут иметь место верования в высшие божества». Если случайно «творец» (Сэдерблом предложил термин der Urheber для первобытных верований) является еще не в виде животного, то писатели миссионерского пошиба ликуют и надеются, что им удалось контрабандным путем провести в науку идею библейского «откровения». На самом же деле это объясняется просто тем, что курнаи и другие племена не вступили еще в собственно тотемистическую стадию.

По Сэдерблomu, «творец» представляется в виде старого и мудрого колдуна-врача или шамана, он все создал и устроил. Сэдерблом дает верную характеристику этих первоначальных божеств; они не что иное как старики, в особенности праврачи, ушедшие из общества, но продолжающие жить в глазах своих соплеменников. «Эти творцы, говорит Сэдерблом, — не предки в обычном смысле. Раз оказалось несостоятельным натуралистическое объяснение (тотемистическое — Г. Э.). то по обычной схеме остается толкование первоначальных существ как предков. Но и оно, к сожалению, оказывается недостаточным, так как тотчас же является серьезное возражение. О духах или душах не может быть и речи. Существа типа *bājāmi* самым резким образом отличаются от духов, которые известны тем же племенам. Точно также ясно, что эти первоначальные существа нельзя считать душами умерших людей. Если бы вы сказали это посвященным туземцам в Австралии или неграм в Конго, они жестоко высмеяли бы вас. И они вообще не мертвые, не умерли: они ушли отсюда, когда закончили свое дело, создали людей и животных, источники и утварь для таинств и исполнили здесь и там священные ритуалы. Они живут теперь в другой стране». (Söderblom, S. 146). Точно так же W. Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee, 1912, S. 176) пишет: «В высшем существе не видят высшего из отошедших духов, это вообще не дух, оно никогда не было отделено от тела и представляет нечто безусловно самостоятельное, особое от духов умерших. У *enahlayi* это выражается в том, что оно объединяет в себе все тотемы».

Сэдерблом вполне прав, заявляя, что эти первоначальные существа нельзя объяснить ни верой в души, ни культом предков, ни тотемическим культом в их обычном смысле. Но это подтверждает вовсе не происхождение их от неземного откровения, а напротив, показывает, что здесь возможно только материалистическое толкование.

Упомянутые выше нэму (в Меланезии) образуют нечто среднее между человеком и великими тотемными духами с образом животных. Особенно хорошо известны, благодаря описанию миссионера Г. Стрелова, так наз. альтчеринга, духи предков у австралийского племени арунта или аранда. Точно так же как вождь тотема является как бы коммунистической верхушкой родовой группы, так в сверхчувственном смысле, т. е. в царстве духов, высшее место занимает альтчеринга. Он — создатель тотемических обычаев; однако его непосредственные потомки — не люди, а существа вроде меланезийских нэму, которые и по своему внешнему виду занимают середину между человеком и предком-животным. Впрочем, если у некоторых австралийских племен констатируется представление о высшем существе, то оно оказывается бледным и безжизненным в сравнении с теми духами, с которыми туземцу приходится иметь дело на каждом шагу. К тому же и племенная связь у австралийцев весьма слаба. Но это высшее существо всегда играет роль верховного творца¹⁾. В нем сосредоточивается религиозное отражение производительной деятельности общества и природы. Лишь отчасти его работа напоминает работу человека, она скорее походит на мощную деятельность стихий.

Мы не можем здесь сколько-нибудь исчерпывающим образом останавливаться на всех оттенках одушевления органической и неорганической природы. Ближайшего рассмотрения требуют еще только немногие факты из этой области.

Жители Малакки различают душу, называемую «сумангат»; она придает людям; а также рису силу и жизнь. Эта душа — своего рода жизненная сила. Последняя входит в духовный инвентарь почти всех народов и является религиозной аналогией производительных сил общества и природы. По верованиям низших охотничьих племен она может проявляться также в деревянных и каменных предметах и т. п., так например в «чурингах» племени аранда, описанных Стреловым.

¹⁾ Есть много примеров, что даже у первобытных народов весь культ так централизуется, что высшему божеству подчинены души предков и все остальные духи. Функции обыкновенно распределяются следующим образом: «родоначальник» или «родоначальница» племени делают дождь и погоду, т. е. выполняют дело, полезное для всей общины. Поэтому в Африке князь или царек часто управляет с помощью своих знахарей-дождевиков, верховных жрецов.

Эти чуринги представляют наибольшую святыню туземцев, только посвященным дозволено лицезреть их. «Они хранятся в пещере под надзором вождя или врача-знахаря и извлекаются для священного ритуала. Племя каитиш совершает известные церемонии, которые должны способствовать росту съедобных трав-злаков; старик тунгалла, вынимающий чуринги из пещеры и определяющий начало церемонии, ходит по полю с чурингами и поет. Это продолжается несколько дней. За все это время он не должен приближаться к своей жене; он так проникнут субстанцией чуринг, что прикосновение к нему может быть опасно для его жены. Он должен быть чрезвычайно бдительным, чтобы в результате какого-либо неосторожного шага не умалить силы этой дорогой субстанции или не потерять ее совсем. Табу, связанное с чурингами, простирается также на всю округу того места, где они сохраняются; дикие звери находят надежное убежище по близости чуринг, никто не посмеет убить их там. Если копье охотника попадет в зверя по близости пещеры с чурингами, добычу не трогают, оставляют лежать на месте. Вблизи такой пещеры стараются также избегать всяких споров. Даже растения, растущие в таких местах, не трогают» (Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, S. 34/35. По Стрелову).

У племен центральной Австралии имеет чурингу также каждая женщина, которая ни в коем случае не взглянет на нее, так как карой за это было бы ослепление или смерть. Чуринга, можно сказать, связывает индивидуум с его персональным предком-тотемом, она считается общим телом человека и этого предка. Так например по туземному преданию творец вручил человеку из тотема кенгуру чурингу со словами: «Это — тело кенгуру, от этой чуринги ты произошел». Утрата чуринги влечет за собой месть предка-тотема, а обладание им дает человеку возможность умножать и делать жирным тотемное животное, как это делали уже тотемные предки.

Племя аранда видит в чуринге реальное, хотя и скрытое тело тотема-предка; соседнее племя лоритья, напротив, считает «кунтанка» лишь картиной, образом тела. Несмотря на эти различия, на деле кунтанка пользуется у ларитья таким же почетом, как у аранда.

Чуринги представляют собой как бы источники творческой силы. Хотя они распределены между отдельными членами племени, они являются общественной собственностью клана или племени. Благодаря тому, что чуринги сохра-

няются в потайном месте, например в пещере под ворохом листьев, австралиец обеспечивает себе, так сказать, бессмертие, ибо с его бранным телом вместе с живущей в нем душой может случиться всякая беда, но его деревянная или каменная чуринга, находящаяся в надежном месте, защищена от этого.

Эти таинственные инструменты далеко не единственные носители силы у туземцев Австралии. Они также не единственные носители доброй жизненной силы. Каждому животному, которое запрещено употреблять в пищу, присуща магическая сила, действующая то в полезную, то во вредную сторону. Такая же магическая сила присуща предмету, который знахарь извлекает изо рта при своих операциях. Каждый знахарь-врач имеет такой предмет.

Особое внимание заслуживают чуринги и аналогичные предметы при рассмотрении понятия «мана», яснее всего выступающего в Меланезии и Полинезии. По К о д р и н г-те н у, мана всегда имеет источником какую-нибудь личность. «Ее имеют все духи, в общем духи умерших и некоторые люди». Кость от трупа имеет мана, так как с ней связана душа. Имеет ее также песня, так как в ней упоминается имя умершего человека. «Если кто-нибудь имеет удачу на охоте, рыбной ловле или войне, то это объясняется мана духа какого-нибудь умершего охотника или воина; эта мана может помещаться в камушке, который носят на шее, или в пучке травы на поясе или в словах какой-нибудь формулы-заклинания. Если у кого хороший урожай, если его свиньи размножаются, то это зависит от камушков с мана, которые находятся в его владении».

Манаизм тесно связан с табуизмом, фетишизмом, почитанием реликвий и т. д.

Резюмируя можно сказать, что мана — сила не личного характера. Ее нельзя передать понятием «дух», она может совершенно утратить связь с духом, но все же по своему происхождению она несомненно покоится на вере в духов. Манаизм — это обезличение магической силы; носителями силы оказываются не только люди и духи, но также животные, растения, камни, деревянные предметы, а также известные состояния, поступки, имена и т. д. Представление о мана, а также о творце берет свое начало в представлении об умершем враче-знахаре¹⁾. Однако представления

¹⁾ «Мана», несомненно, очень древнее, первоначальное представление. Мы сводим первоначальных духов на праврачей; мы не оши-

о творце и об одаренном силой неличном существе не исключают друг друга. Так например «ваканда» у индейцев омага имеет весьма различные значения, означает: силу, святой, старый, величина, живой, бессмертный и пр., при чем все это даже приближенно не выражает всего содержания каждого из этих понятий в отдельности и всех их вместе. Но, согласно описанию Дорсея, эта удивительная сила ваканда также персонифицируется и представляется в виде творящего и управляющего существа. То же самое можно сказать о «маниту» у алгонкинов, о «оки» у гурунов и пр.

Помимо признака неличного характера мана, имеет значение тот факт, что только некоторые души умерших обладают мана. «Их души показывают это сейчас после смерти, в противном случае их забывают. Духи умерших рядовых людей не обладают мана и никого не интересуют». Седерблом цитирует Кодрингтона: «Человек и при жизни может показать, что он обладает мана».

Без помощи духа, обладающего сильной мана, не решаются убить человека, не решаются из страха перед его духом. Если знахарю не удастся вызвать дождь или успокоить бурю, то объясняется это противодействием другого знахаря, обладающего более сильной мана. Итак здесь сказывается представление об индивидуальных различиях магической силы.

Д. Разложение первобытного коммунизма и первобытная религия.

В Полинезии все существующее делится на два разряда: моа и ноа. Все принадлежащее к первому разряду исключается от обычного употребления, есть «табу»; все принад-

лежит также, объясняя безличную «мана» из врачебного средства (в широком смысле слова). Но врачебное средство не существует как таковое, без связанного с ним врачебного искусства и, стало-быть, без самого врача; поэтому манаизм не существует раньше древнейшей веры в продолжение жизни отошедших (умерших). Но возможно, что различение врача от врачебного средства играло решающую роль при возникновении дуализма духа и тела. Вопрос теперь в следующем: чем является здесь врач и чем врачебное средство? «Племя ванкангуру выкапывает кости умерших, растирает их в порошок и бросают его в ручьи, чтобы породить таким образом рыбу». (Siebert в «Globus»). Кости умерших — распространенное средство в первобытной медицине. Приготовленный из них порошок имеет в вышеприведенном примере творческую силу на манер «Uhheber»-творцов; таким образом подтверждается происхождение последних от стариков-врачей.

лежащее ко второму может быть свободно употребляемо. На диалекте тонга на островах Дружбы слово табу имеет значение чего-то особенного, отличного. На практике оно означает: «нельзя», «не смей». Законы о табу говорят о лицах, предметах и действиях, которые по своей природе — всегда или при известных обстоятельствах — являются табу; таковы например, тотемное животное или растение-тотем. Во-вторых, о таких лицах и вещах, которые стали табу невольно, путем заразы ими же потому, что к ним прикоснулось известное другое лицо. В Новой Зеландии, в Полинезии и на Мадагаскаре господствующий класс умно пользуется этим видом табу либо для того чтобы присвоить себе собственность, либо для того чтобы сохранить рогатый скот, которому грозит опасность вымереть после слишком усердных заклинаний-жертвоприношений. Наконец, в-третьих, табу являются вещи и территории религиозных организаций, орденов и тайных союзов.

Образование религиозных организаций, орденов и тайных союзов, а также накопление в руках отдельных лиц больших имуществ, частной собственности являются симптомами процесса, происходящего на почве роста производительных сил и разложения первобытного коммунизма.

Эти симптомы наблюдаются в гораздо меньшей мере у низших охотников, нежели у высших (меланезийцев и в особенности полинезийцев, затем у индейских племен Северной Америки). У высших охотников мы находим наряду с охотой и рыболовством также относительно высоко стоящее земледелие. Сюда относятся также негритянские племена в Африке, у которых важное место занимает скотоводство и обладание стадами и имеются уже царьки и цари, в том числе довольно крупные.

Возникновению частной собственности больше всего способствует монополия товарной торговли в руках у привилегированных лиц, занимающихся внешними сношениями. Дальнейшим источником частной собственности являются войны с их результатами: завоеваниями, гнетом и рабством. Однако, когда выступают на сцену товарная торговля и рабство, коммунистическая природа первобытного человека, общественное чувство солидарности уже подорвано со стороны религиозной идеологии. Перенесение коммунистической контрольной инстанции в надземные края создает отношения зависимости, подготавливающие образование господствующей группы в обществе. Еще прежде чем на земле возникли социальные классы, мир распался на здешний мир

и потусторонний мир. Еще прежде чем людей связала вера в божественность их угнетателей, их связывает вера в угнетающее их божество из царства фантазии. С самого начала религия играла по отношению к первобытному коммунизму и его культуре двойную роль: она в одно и то же время толкала вперед и тянула назад, была заодно прогрессивным и консервативным фактором. Она действует как наркотическое средство. Если вначале она в известном отношении еще является цементом для коммунистического общества, то впоследствии она санкционирует всякий прорыв коммунизма и образует цемент классового общества. Слабость и чувство страха бросают человека к ногам его угнетателей и притеснителей, люди приносят себя в жертву фантомам их фантазии. Первоначально все члены общества должны делать приношения в центр коммунистического распределения, это мыслится как средство для удовлетворения общих потребностей; но впоследствии это превращается в приношения эксплуатируемых эксплуататорам: жрецам, вождям, царькам, которые прежде были блюстителями коммунизма, а теперь — с санкцией религии — превращают излишек общественного производства в свою частную собственность.

Социальные противоречия, подготовляющие почву для классов, развиваются в особенности с образованием тайных союзов, почти исключительно союзов мужчин; эти союзы переходят к социальной эксплуатации непосвященных соплеменников. Производительный труд человека отныне отступает перед внесоциальным источником силы, продуктом религии, который затмевает всю совокупность общественных производительных сил. Какой прок человеку от всего его труда и усилий, если у него нет «мана», этой загадочной силы, самого необходимого элемента для успеха! Некоторые осененные «духом» лица оказываются в положении привилегированных, остальные как бы предопределены вечно ходить во мраке.

Впрочем, здесь возможны ошибки. Не всегда следует видеть эксплуатацию там, где имеется только внешнее формальное социологическое сходство с ней. Старикам отдается лучшая часть, дается обильно, но они лишь коммунистические блюстители и распределители охотничьей добычи; лично им оказывают предпочтение тем охотнее, чем они старше и более нуждаются. В особенности жрецы-врачи имеют различные преимущества перед остальными членами орды в племенах низших охотников. Старики часто имеют право на молодых женщин, а врачи часто требуют, чтобы

ни одна женщина не смела отказывать им в своей ласке; это сообщает миссионер Зиберт о колдуне в племени дайери. У некоторых племен знахари получают уже особое вознаграждение; мы это видим, например, у бушменов, затем у яганов на Огненной Земле, где они получают подарки за уход за больными. Однако в приеме подарков не следует еще видеть факта эксплуатации знахарями своего положения. О знахарях на Андаманских островах сообщается, что они могут насылать на туземцев болезни и смерть, если не будут как следует удовлетворены; это лишь доказывает, что им приписывают такую же силу, которой обладают «духи». Особое накопление богатств у вождей и жрецов в племенах низших охотников не имеет места, распределение продуктов производится еще всецело на началах общественной потребности. Даже андаманских знахарей «окопайда» нельзя упрекнуть в некоммунистическом поведении, хотя им обычно отдается все наилучшее и считается неразумным не делать этого. Они получают всяческие подарки как награду за свое благожелательное отношение «Вследствие большого множества этих подарков окопайда иногда оказывается не в состоянии разместить их у себя; в таком случае он сговаривается с дарящим, что вещи, которые в настоящий момент ему не нужны, будут в его распоряжении всегда, когда они ему понадобятся. Поэтому многие лица имеют у себя вещи, которые, так сказать, отложены для того или иного знахаря и не могут быть отданы кому-либо другому». (E. H. Man. On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. Journal of the Antrop. Institute. 1883).

Правда, правила табу часто обнаруживают тенденцию к вырождению, т. е. содействуют зарождению частной собственности. Однако, тесная связь табуизма с тотемизмом показывает, что и табуизм покоится на целесообразном регулировании производства и, следовательно, служит целям коммунизма. Культурное значение многих случаев табу, по меньшей мере, сомнительно. Так, например, когда жрец у маори в Новой Зеландии, утоляя жажду, прольет хотя бы каплю воды из своей ладони на землю, то это место становится табу, «преисполненным святости»; если кто выпил дождевой воды, стекающей с крыши священного дома, он обречен на смерть, освободить его от этого может только жрец, произнеся над ним известную магическую формулу. Если простой смертный поедал остатки трапезы своего знатного господина, это толковалось как «поедание бога своей собственной общины»; с его стороны это не только было

преступлением против его духов-хранителей, но вызывало также гнев их против его господина, так как прикосновение вождя делало еду святой, табу. Однако, это «поедание бога» не было преступлением, если совершалось с известными церемониями. К голове святого никто не смел прикоснуться, запрещалось даже говорить о ней; поэтому головы детей знати часто были изъедены насекомыми. Даже если тень великого вождя падала на чей-либо амбар, последний становился табу и должен был быть уничтожен. В результате этот вождь при всякой погоде должен был есть под открытым небом; напитки приходилось лить ему в рот, тщательно избегая какого-либо соприкосновения. Вождь должен был собирать остатки своей трапезы и хоронить их в отдаленном месте. В результате приходится сказать, что если такой вождь даже был эксплуататором, то он нес за это достаточную кару. В сражениях вождь-жрец шел впереди своих воинов; они верили, что перед ним шествует табу его предка. В обычное же время никто не смел идти позади него, это навлекло бы табу на преступника. Самым тяжелым табу у маори было то, которое связано было с прикосновением к трупам. Поэтому только один и тот же человек имел дело с трупами, он считался козлом отпущения всей общины. Итак труп и вождь одинаково были табу; знатные люди подвергались в этом отношении довольно неприятным отличиям и почестям.

Мы не можем согласиться с теми, которые приписывают религии абсолютную культурную ценность на всех ступенях исторического развития. Относительную культурную ценность следует признать за ней только для периода первобытного коммунизма. Для пояснения этого приведем только один пример. Нарушение социального закона, воровство, вызывает возмущение во внешней природе, среди духов, на море поднимается буря, и застигнутые ею гребцы в каноэ с ужасом спрашивают: кто из нас согрешил? Итак духи следят за соблюдением общественных законов. Воровство антикоммунистично; поэтому нельзя отрицать, что в данном случае вера в духов оказывается полезной для поддержания морали первобытного коммунизма. Впрочем, та же цель могла бы быть достигнута и реальными средствами, без шумихи с того света, если бы социальные предпосылки не требовали здесь с необходимостью образования религиозных представлений.

Служит ли религия на этих первоначальных ступенях к спайке общества как целого? Это имеет место лишь

в весьма ограниченной мере. Сакральные правила действуют лишь отчасти в смысле первобытного коммунизма и его учения. Сама коммуна должна обуздать индивидуализм, а первобытная религия занимается специально индивидуумом, освобожденным от связи с обществом.

Является вопрос: где в нашем вышеприведенном примере о нарушении закона и карающих духах то усыпляющее действие религии, о котором говорит Ленин? Религия проявила себя здесь не как прямое усыпляющее средство, а как своего рода дурман, о котором говорит Ленин. Но дурман лишь вначале возбуждает, а в результате притупляет, усыпляет, ввергает в «наихудшее, безнадежное рабство». «Безнадежное» потому, что она является неизбежным сопутствующим явлением и компенсацией экономического бессилия целого. Конечно, только судорожными потугами такой компенсации. Но бессилие дикаря в его борьбе с природой с неизбежностью рождает веру в богов, чорта, чудеса и т. п., точно так же как бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с их эксплуататорами создает веру в лучшую жизнь на том свете (Ленин).

Поэтому иллюзии религии могут исчезнуть только тогда, когда жизнь человека будет везде поставлена на совершенно прочную коммунистическую основу. Коммунизм и какая-либо религия не совместимы, победа коммунизма есть конец религии.

VI. ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГИЯ В ОСВЕЩЕНИИ МАРКСИЗМА.

**Маркс — Энгельс — Ленин — Кунов — Тальгеймер —
Эркес.**

В самое древнейшее время человеческого общества религии еще не существовало. Правда, вместе с религией отсутствовали также некоторые элементы реальной культуры: первобытное общество еще не приобрело достаточной власти над стихией, не было также достаточно развито коммунистическое призрение больных и прочих нуждающихся в призрании. Спрашивается: в какой мере необходимо было развитие обоих этих моментов, чтобы привести к народжению религии? На это приходится ответить, что человеческое общество никогда не обходилось совсем без какого-либо ухода за больными и точно также без какого-либо мало-мальского опыта в борьбе за существование. Но существенную роль играет здесь то обстоятельство, что рано или поздно сказалась необходимость общественного признания стариков как праврачей, «ученых» и т. д. и выделения их от прочих возрастных классов путем разделения труда и социального расслоения, но еще без деления на классы. Все это было в культурном отношении громадным шагом вперед, но вместе с тем идеологически это означало прыжок в заоблачные выси религии, при чем человеческое общество запуталось и повисло в них, как Авессалом в ветвях дуба.

Процесс освобождения человечества от этой идеологии, разумеется, может также пролить свет на происхождение религии; ибо он показывает нам, от каких материальных предпосылок зависит возникновение религии. О процессе отмирания религии нам дает уже представление положение

дел в Советском Союзе. Религия становится ненужной там, где фабричный и сельский пролетариат сам берет свою судьбу в свои руки; упование на помощь бога уступает место упованию на собственные творческие силы. Взаимные отношения людей и их отношение к природе остаются завуалированными и неразумными там, где продолжает существовать анархия капиталистических производственных отношений. Но в Советском Союзе строится социализм, проводится грандиозное планирование хозяйства.

Конечно, религиозные представления первобытного человека, его вера в духов и богов, коренятся в материальных условиях его существования. На этой стадии развития тоже имеет силу то, что Маркс говорит о «религиозном чувстве» вообще, а именно что оно — продукт общества¹⁾. Несмотря на все общие черты, между религиозным чувством первобытного человека и человека буржуазного общества такая же громадная разница, как между способом производства у дикаря и капиталистическим способом производства. Религия — продукт человеческой фантазии, не совершенно свободной, праздной фантазии, а социально определенной науки первобытного человека о его судьбе после смерти, где он подчинен «могущественным чуждым силам» (Энгельс) внешней природы. Итак здесь мы имеем различие от современной религии; в этой последней эти могущественные чуждые силы, от которых зависит человек, являются по преимуществу силами социальными, правда, отнесенными в потусторонний мир, в небеса.

«Между тем, всякая религия есть не что иное, как фантастическое отражение в головах людей тех внешних сил, которые господствуют в их повседневном существовании, отражение, в котором земные силы принимают форму неземных, сверхъестественных. На заре истории такому отражению подвергаются сперва силы природы, в дальнейшем развитии они подвергаются у разных народов самым разнообразным и пестрым олицетворениям. Сравнительной мифологией этот первоначальный процесс прослежен, по крайней мере, у индо-европейских народов, вплоть до его начала в индийских Ведах и подробно показан дальнейший ход его у индусов, персов, греков, римлян, германцев, а также, насколько имеется материал, у кельтов, литовцев и славян. Но вскоре наряду с силами природы начинают выступать и действовать социальные силы — силы, столь же чуждые,

¹⁾ Седьмой тезис о Фейербахе.

вначале непонятные людям и господствующие над ними с такою же кажущейся естественной необходимостью, как и сами естественные силы. Фантастические образы, в которых вначале отражались только таинственные силы природы, приобретают вследствие этого общественные атрибуты, становятся представителями исторических сил» (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Гиз. 1923, стр. 287—289).

Итак, по Энгельсу, фантастические религиозные отражения вначале являются отражениями сил внешней природы, но вместе с тем они — непосредственный продукт производственных отношений, отношений борьбы человека с природой. Эта борьба — на первоначальных стадиях — действительно ярко показывает человеку его бессилие. Сознание его в самой резкой форме воспринимает это бессилие в тех случаях, когда болезнь грозит оторвать его от товарищей, лишить связи с ними. В качестве «могущественной чуждой силы» представляется ему тогда не знакомая ему реальная природа и действительное общество, а таинственная, нематериальная, олицетворенная (антропоморфизированная) им природа и общество в конвенциональном, натуралистически застывшем представлении о нем. В этом смысле, но только в этом смысле можно говорить о господстве чуждых производственных сил и на первоначальных ступенях, как Энгельс говорит о господстве чуждых сил капиталистического способа производства как источника современной религии. На ранних стадиях истории развития человечества распределение рабочих сил в производственном процессе является предметом тщательно выработанного законодательства. Строгие правила относительно браков и родства тоже, как нам известно, имеют такое экономическое содержание. В свою очередь, распределение рабочих сил определяет обращение продуктов, распределение пищевых средств между всеми членами общества, в особенности также между немощными. Эти установления и законы первобытного коммунизма и становятся «могущественной чуждой силой», которая внушает доверие, но также и страх, когда в своем попечении переходит естественные границы общества и следует за индивидуумом, покинувшим общество и вернувшимся в лоно природы. С того момента как первобытный коммунизм начинает придавать «жизненную силу» даже умершим, он становится непостижимой чуждой силой и выступает в одежде и воплощении сил внешней природы.

То, что умерший продолжает вести какую-то жизнь, есть не только внеобщественный, но вначале также антиоб-

щественный, враждебный обществу феномен, поскольку духи представляются в связи с силами действующими в природе, сопротивляющимися человеку. Стихийные анархические силы, уподобляемые силам внешней природы, они нередко стремятся поколебать общество в его устоях; но большей частью это удается им только в том смысле, что они подчиняют себе отдельных членов общества, а именно умирающих, и превращают их в себе подобных, в часть природы. В конце-концов, злые духи должны также стать символом отдельных асоциальных элементов, противодействующих строю первобытного коммунизма. Эти элементы характеризуются термином: «зоологический индивидуализм». Правда, их сопротивление законам коммунизма не носит классового и организованного характера, эта борьба относится почти всецело к прошлому нынешних первобытных народов, однако и этим народам все еще приходится на каждом шагу добиваться уважения к законам общества, вести воспитательную и регламентирующую работу. Подрастающая молодежь специально обучается традициям, при чем творцами этих последних выступают духи умерших; это, можно сказать, самым форменным образом рисует дикарю общество и природу как «могущественные чуждые силы». Тем не менее основой первоначальной религии является и остается общественный труд, не борьба против тех или иных асоциальных элементов, а борьба с природой. Эта борьба создает злых и добрых духов.

Помимо той естественной формы, которую автоматически принимает индивидуум, выбывающий из общества, фантазия облакает его еще в натуралистическую одежду, заимствованную из той природной обстановки, в которой мыслится его деятельность. «Таким образом, — говорит Генрих Кунов — в фантастических мифах каждого народа, совершенно естественно отражаются его образы природы». «Но если — продолжает Кунов — через этот внешний местный колорит проникнуть к собственно религиозному содержанию этих представлений, то мы сейчас увидим, что оно обусловлено не так называемыми впечатлениями природы, а социальным мировоззрением¹⁾.

Кунов считает необходимым внести в этом пункте поправку к Энгельсу. В действительности же он сам недопустимым образом расчленяет влияние природы и общества. По поводу вышеприведенного места из Энгельса он пишет:

¹⁾ Der Ursprung der Religion und des Gottesglaubens. 1913. S. 20.

«Итак, по Энгельсу, вначале истории силы природы определяют комплекс религиозных представлений; лишь гораздо позже наряду с силами природы выступают и действуют также общественные силы (т. е. социальные факторы, определяемые способом производства). Энгельс не говорит, как далеко простирается это «начало истории»; но из того, что он для доказательства действия сил природы ссылается на индусов, персов, греков, римлян, германцев, вытекает, что он считает их религию еще отражением сил природы. В таком случае, если абстрагировать от буддизма, действие социальных сил начинается собственно с христианством и исламом». Кунов заявляет: как показывает пример низших первобытных народов, существующих ныне, социальные условия уже на ранних стадиях приобретают быстро растущее влияние на религиозные представления, а не только на той стадии, которой, по мнению Энгельса, еще не достигли даже древние индусы, персы, греки, римляне.

Энгельс, правда, дает основание для возражения Кунова, поскольку он (Энгельс) говорит только об отражении сил внешней природы на первых порах развития религии и не исследует отдельно также социальных влияний. Однако в другой месте он подчеркивает участие ошибочных, наивных представлений первобытного человека о строении его собственного тела; он подчеркивает также фантастические персонификации в религиозных представлениях. Значит, религия, само собой разумеется, является для него уже на первых стадиях не только отражением природы. Конечно, Энгельс не исключает социальных влияний, поэтому остается правильным, что уже на первых стадиях явления внешней природы отражаются в религиозных представлениях.

Итак, Кунов не в состоянии справиться с неоднократными указаниями Энгельса на «внешнюю природу». В своей книге: «Людвиг Фейербах и исход классической немецкой философии» Энгельс тоже высказывается в полном согласии с вышеприведенными его рассуждениями: «Религия возникла в глубокую седую старину из наивных и темных представлений человека о его собственной природе и окружающей его внешней природе». По Энгельсу, наивные и темные представления стадии дикости происходят не только от ошибочных взглядов на окружающую внешнюю природу, но также от столь же ошибочных взглядов на собственную природу человеку, на строение его тела. Кунов согласен только со вторым моментом, а внешняя природа начинает, по Кунову, играть действительную роль в этом процессе только

на стадии земледелия. В этом Кунов уже положительно не прав, ибо уже австралиец, не занимающийся земледелием, объясняет себе небесные и воздушные явления, затем явления растительного и животного мира их связью с духами. В вопросе о происхождении религии основным моментом является именно отношение умирающих и умерших индивидуумов к внешней природе, в которую переходит человек при смерти.

Первобытное общество принимает живое участие в судьбе своих членов. Это имеет существенное значение, как это явствует даже из слов Энгельса о современном буржуазном строе, а именно что буржуазная экономика «не в состоянии ни уничтожить кризисы в целом, ни оградить отдельного (разрядка наша — Г. Э.) капиталиста от потерь, неоплатных долгов и банкротства или отдельного (разрядка наша) рабочего от безработицы и нужды». В первобытном обществе гибнут почти исключительно отдельные лица; впрочем, надо принять во внимание большой процент смертных случаев у бродячих охотничьих народов.

Общество как целое в своей борьбе с анархией сил природы, тоже чувствует себя в опасности, но далеко не в столь непосредственной мере, как отдельный изолированный человек, который в борьбе за существование легко терпит поражение и испытывает чувство собственного бессилия. К нему особенно относятся слова Ленина, что бессилие дикаря в его борьбе с природой вызывает веру в богов, чертей, чудеса и т. п. («Социализм и религия» 1905). Сознание своего бессилия приходит к дикарю в особенности тогда, когда его одолевают недуг и немощь, лишаящие его работоспособности. А бессилие общества проявляется тогда, когда оно тщетно старается восстановить силы больного; общество наталкивается здесь на превосходящую его мощь природы. Здесь попечение общества воплощает в себе подающий жизнь, благой элемент, в противоположность к внешним, враждебным силам. Оба эти начала объединяются в образе олицетворенных сил природы, в которые — если не всегда, то во многих случаях — вырастают личности умерших, начиная с личностей правячей и мудрых стариков.

Ленин прав, что идея божества всегда усыпляла и притупляла «социальные чувства». (Письмо к Горькому от декабря 1913 г.). Действительно, чувство своего бессилия перед духами и богами как воплощениями могущественных сил природы не стимулирует проявление социального чув-

ства. Но упомянутая идея божества сама по себе не является ни силой природы, ни социальной силой, а только отражением тех и других сил в перспективе человека, который оказывается в опасной ситуации на краю общества. Его бессилие перед этими силами показывает ему их не в их истинном виде, как они представляются производящему и вообще социально активному человеку, а в отраженном виде, как таинственные и могучие силы, при этом человек надеется получить на них некоторое влияние при помощи социальных, т. е. врачебных средств. Однако и общество и помощь его представляются ему в искаженном виде. Он возлагает преувеличенные надежды на врача, представителя коммунистического призрения, уже потому, что это единственная помощь, которой он может ожидать. Человек подавленный болезнью впадает в особое душевное состояние.

Уединение в особенности способствует притуплению и усыплению социального чувства. Поэтому фантазия первобытного человека рисует себе образы духов, хотя и в большом числе, но без какой-либо социальной связи между ними, они всегда рисуются изолированными. Если духи происходят от человека, то не от живущего в обществе и не от производителя, а от человека изолированного, уходящего из общества и возвращающегося в лоно природы. В религиозном отражении сил природы последние выступают всегда как личности, хотя часто в виде животных, живущих и действующих на подобие людей, или в виде скалы, пожирающей положенную на нее пищу, или как маленгфунг в Меланезии, имеющий спереди образ человека и человекоподобное лицо, а сзади подобный скале, покрытой мхом и лишаями. На почве тотемизма религиозные персонажи всегда имеют образ животных и производят впечатление замаскированных людей.

Мы приходим к заключению, что в религиозном отражении силы природы первоначально всегда очеловечены и выступающие здесь лица — это люди, не находящиеся между собой в естественной общественной связи. Источником этих религиозных преставлений является умирающий или больной и немощный человек, он чувствует себя изолированным, его гнетет страх перед его судьбой вне общества, «тупая придавленность» и «бессилие» перед природой, в часть которой он сам должен превратиться. Положение изолированного, оторванного от общества человека нигде не может найти столь яркого выражения, как в условиях бродячих охотников, при которых индивидуум так легко может быть

оторван от кочующей орды. Однако историческая форма отношения индивидуума к обществу меняется от эпохи к эпохе. Период первобытного коммунизма показывает нам происхождение религии в обществе без классов и классовой эксплуатации; самое большее, в этот период развиваются зародыши их. В этом существенное различие с позднейшими историческими периодами. Но для всех исторических периодов имеют силу слова Ленина, что богов создал страх.

Участь больного индивидуума в настоящее время больше зависит от поведения общества, нежели в первобытную эпоху, когда даже имеющаяся добрая воля общества ничего не могла поделать против могущества сил природы. Общим для обоих периодов является ненадежная экономическая основа, на каждом шагу подвергающая индивидуум опасности. Эту основную причину постоянно возобновляющихся религиозных иллюзий устранил коммунизм; но при первобытном коммунизме общественный строй, хотя и является коммунизмом, слишком подвержен действию сил природы, и поэтому в головах людей создаются представления о злых и добрых духах, действующих в природе и влияющих на производственную деятельность человека, духах, которых можно молитвой и жертвоприношениями делать послушными желаниям человека.

Итак, хотя религия носит здесь несомненный социальный характер, она в этот период более, чем в следующие, покоится на непосредственном отношении человека к природе, а также например на наблюдении внешней природы. Правда, как подчеркивает Энгельс, это — наблюдения неправильного свойства. Неправильность уже в факте персонификации сил природы, а также в представлении, что жизненная деятельность тела может как личность (душа) быть показана отдельно от тела. «Отошедший» от общества сливается в фантазии первобытного человека с явлениями и силами природы, на которые он воздействует с помощью существующих ему волшебных сил.

После всего вышесказанного явствует, что нельзя конструировать противоположность между силами природы и общественными силами как различными корнями религии. Кунов не прав, конструируя эту противоположность. Первобытная религия в одно и то же время определяется «социальным жизневоззрением» и «впечатлениями природы», поэтому Энгельс имел полное право говорить о фантастических образах, в которых «вначале отражались таинственные силы природы». Энгельс объясняет эти фан-

тастические образы как пестрые персонификации сил природы, но это объяснение не находится в противоречии с тем фактом, что эти фантастические образы в то же время являются персонификациями человека и общества. Ставши духом, человек, оторванный от общества, с одной стороны, владеет источником болезней и средствами для лечения их, с другой стороны — является также воплощением молнии, грома, землетрясения, грозы и пр. Тайнственные силы природы вначале являются человеку в виде целебных трав, добытых праврачом по указаниям «отошедших» лиц; лекарство — нечто таинственное для первобытного человека, оно взято из внешней природы, во всяком случае воплощает ее силы, с другой стороны, оно первоначально мыслится только в связи с фантастическими образами «отошедших» праврачей.

К сожалению, К у н о в в своих рассуждениях о «социальном жизневоззрении» дикаря очень непоследователен, иначе он должен был бы при этом случае упомянуть о первобытном коммунизме.

К у н о в распространяется только о том, как австралиец, уже обладающий представлением о душе, объясняет себе смерть от старости и смерть от ран и истечения крови. Естественная смерть (от старости) кажется дикарю только делом «колдовства». Но К у н о в здесь не дает объяснения происхождения «колдовства» или «сверхчувственной причины»; ибо понятие необычайного или скрытого еще не адекватно понятию сверхчувственного, как чего-то принципиально непостижимого, сверхчеловеческого, сверхмощного. Что касается смерти от ран и от истечения крови, то, согласно К у н о в у, «дикарь без дальнейших околичностей считает, что жизнь, уходящая из тела умирающего человека, ведет отдельное существование, и что все жизненные или духовные силы, которыми прежде обладал умерший, теперь продолжают существовать в жизни (душе), ушедшей из мертвого тела».

Отсюда видно, что под древнейшим представлением о «душе» К у н о в понимает не умершего, продолжающего жить, а ту «жизнь», которая выходит из умирающего тела в виде крови или дыхания. Таким объяснением К у н о в закрывает себе путь к материалистическому объяснению происхождения древнейших религиозных представлений. По К у н о в у, все первобытные и полукультурные народы совершенно естественно дуалисты: «тело и жизнь (дух) в их понимании нечто совершенно различное, существует одно

рядом с другим, при чём тело само по себе не имеет движения и активности, становится живым только тогда, когда в него входит жизнь (дух)». Но на самом деле и первобытный человек был вначале материалистом. В созерцании второго из рассматриваемых здесь видов смерти он находит лишь момент смерти, т. е. констатирует, что жизнь ушла или уходит из тела. Но из созерцания смерти он никоим образом не может заключить, что жизнь — вещь, могущая существовать отдельно от тела. Здесь речь также не о любой вещи, не о действительной вещи, а о душе или духе, о вообразимом двойнике человека, а именно прежде всего мертвого человека.

Мы видим, что насильственная смерть, смерть от ран и истечения крови не может повести к идее о жизни после смерти, никак не годится для этого. Кун о в же полагает, что уже само созерцание такой смерти должно вызывать представление о живущей в человеке жизненной силе как самостоятельном существе, душе. Каким образом из созерцания столь ограниченного процесса может образоваться «социальное жизневоззрение», остается секретом Кун о в а.

В своих немногих замечаниях о первобытном периоде Энгельс не исчерпал проблемы, поскольку ему повидимому представляется (или известна) только душа живого человека, стало-быть, позднейшая форма. Его нельзя упрекнуть в этом, так как ему не могли быть известны достижения этнологии последнего времени. Скорее этот упрек может быть сделан Кун о в у, который располагает этим этнологическим материалом.

Для Энгельса древнейшие религиозные представления не только отражение природы человека, а также отражение сил внешней природы. В этом он выгодно отличается от Кун о в а. Правда, он тоже оставляет без внимания роль первобытного коммунизма, социальную потребность, которая лежит в основе приписывания своеобразной жизни умершим. Заметим: приписывание жизни умершим не означает, что уже с самого начала имеется дуализм души и тела; когда наступает это разделение, то душа вначале является коррелятивом мертвого тела, а живой человек пока еще остается в представлениях первобытных народов без души. Поэтому не случайность, что Энгельс отрицает для первых стадий роль потребности в религиозном утешении.

Это последнее представление возникло из того же корня, что представление о душе вообще. Это говорит также Энгельс, который видит источник его в всеобщей тем-

ноте того раннего времени. Ограниченное понимание первобытным человеком коммунизма и своей и внешней природы, вот где источник веры в личное бессмертие, как и веры в души вообще. В таком понимании первобытный коммунизм утратил свой эволюционный характер и превратился в абсолютизм, в независимый от человека закон природы. Общественные учреждения объявлялись искони существующими и неизменными, как природа; на этом покоилась их авторитарная сила.

Индивидуум должен был безусловно подчиняться им, это было его судьбой. Эти наивные представления вели также к утрате мер призрачности больных и стариков. Это давало также уверенность, что каждый нуждающийся будет по возможности удовлетворен. Конечно, в этом заключалось утешение на случай болезни и смерти. Правда, жизнь после смерти не во всех отношениях считалась счастьем, а греки видели в ней даже несчастье; но это исключения. В общем у первобытных народов индивидуальное существование после смерти считается весьма желательным, даже несмотря на веру в злых духов¹⁾.

Первый сподобившийся жизни после смерти был врач, который — так ценили его товарищи — имел средство к этому, так как спасал многих других от болезни и верной смерти. Когда он сам заболел, орде поневоле приходилось оставить его и кочевать дальше. Бывало, что такой врач и сам удалялся от орды — например, в поисках за целебными травами — и не возвращался. Это вело к представлению о том, что он продолжает жить и после того как «отошел». Возможно, что он сам не сомневался в приписываемой ему способности. Здесь верили в то, чего страстно желали; в людях сильна была потребность в утешении. Утешением была не только помощь умершего предка, который в состоянии был спасти других, но также надежда, что сам станешь духом, если при жизни обладал способностью или социальной функцией, которая должна была считаться таинственной силой. В конце концов достаточно было принадлежности к тотемной общине, получения тотемного

¹⁾ Энгельс подчеркивает, что продолжение жизни души после смерти человека считалось не утешением, а судьбой. На это следует заметить, что вера в это продолжение жизни была одновременно и тем и другим: и судьбой и утешением. Ибо религия коренится, — правда, не случайно, а на почве экономики — в компромиссной идеологии первобытного человека: смерть неминуема, но человек выигрывает у нее уступку, жизнь (с известными ограничениями) после смерти.

имени, чтобы удостоиться бессмертной души. Принадлежность к тотему означала тайную связанность с тотемным предком; этим объясняется, почему австралийцы держат втайне имя молодого туземца до его посвящения в мужчины.

Вера в злых духов вероятно распространялась быстрее, нежели вера в добрых духов, но мы имеем основания считать вторую более ранней. Первые духи возникли из исцелителей больных, это были, стало быть, духи добрые.

Злые духи иногда превышали по численности добрых духов. Причины этого были различны. Злым духом, насылающим болезнь, мог стать каждый человек, без различия возраста и пола; вспомним в этой связи про заразные болезни. Поскольку духов уже в скором времени стали отождествлять с силами природы, эти духи должны были представляться преимущественно враждебными, злыми, так как природа в главном противостояла человеку, была враждебна ему. При этом было утешением, что среди духов имелись уже добрые врачи, которые могли оказать помощь, хотя и не абсолютную, против злых духов.

Первобытный человек был экономически бессилен и боязлив. Его вера в духов проистекала из недостатка знаний и из потребности в утешении, при чем этот второй момент был важнее. Не следует забывать, что в первобытном обществе врач приносил больному также продукты, отличаясь этим от врача при капитализме. Современному человеку трудно составить себе представление о граничащей с чудесным силе социальной солидарности у первобытных народов.

Несмотря на всю ограниченность первобытного человека в его понимании внешней природы, не эта ограниченность послужила непосредственным источником представлений о духах; этот источник следует видеть в реакции общества на противодействие внешней природы. «Воззрение» никоим образом не следует отделять от его социальной основы, от трудностей добывания пищи и от всей борьбы за существование. словно мы имеем здесь два различных источника религии. Оба они в действительности неразрывно связаны между собой.

Что религия не только продукт ограниченности знаний и взглядов того периода, а вытекает из социальной потребности, в первую голову из потребности экономически бессиленного, боязливого первобытного человека в утешении, — в этом смысле высказывается также Ленин, когда подчер-

кивает, что бессилие дикаря в его борьбе с природой вызывает веру в богов, чертей, чудеса и т. п. Богов создал страх.

Однако, как мы видели, из того же экономического корня — ибо борьба с природой есть производительный труд — вырастает также неестественно повышенное чувство жизненной энергии и силы. Дикарь не только считает себя господином над жизнью и смертью, он считает, что в его власти велеть светить солнцу, он сам наподобие творца производит рыбу, червей и пр., таинственным образом способствует произрастанию растений. Человек утешает себя продуктами своей фантазии и вместе с тем преисполняется страхом перед ними. Он укрепляет первобытный коммунизм ценными началами и в то же время расточает социальное признание по адресу уже умерших; создает на шатком экономическом базисе достойную удивления систему, но в то же время препятствует ее дальнейшему развитию, увязывая ее с духами умерших. Орда и первобытная коммуна сдерживают зоологический индивидуализм, первобытная религия тоже участвует в этой работе, но в то же время она парализует личную свободу и энергию индивидуума, требуя от него подчинения высшей, непостижимой силе. Короче говоря, религия выступает в качестве опиума, она вызывает красивые грезы и в то же время ослабляет, истощает. Из страха перед уничтожением первобытный человек организует социальное признание, которое однако хватает через край в своем чрезмерно преувеличенном доверии к жрецам и коммуне. Преувеличение чувства солидарности ведет даже к людоедству: тотемная община из любви поедает умершего закадычный друг должен следовать за умершим на тот свет, а в случае убийства и невозможности покарать виновника его, мстят за убитого родственникам убийцы, его роду, так как согласно освященной традиции род составляет единое целое с убийцей. То же утрированное чувство страха и вместе с тем солидарности призывает умерших к новой жизни, к восстанию из мертвых и даже бессмертию. Мы видим: вера в жизнь после смерти вызывается не трезвыми рассуждениями, а состоянием опьянения, грез, столбняка, которые вытекают из слабости. Слабый человек ищет их. Возбужденная страхом фантазия утешает себя мыслью о вечной жизни, о духах-помощниках, о людях, одаренных особой мощью.

Отсюда видно, как осторожно следует подходить к оценке культурной роли религии. В религии имеются две

стороны: способствующая культуре и препятствующая ей. Уже тот факт, что австралиец, чем больше он стареет, тем больше времени отдает религиозным церемониям, — уже один этот факт не соответствует объективным интересам социального целого. Церемонии эти ужасны, бессмысленны или явно антисоциальны.

Сказанное выше о первобытной религии относится также к жречеству и его исторической роли. Поскольку жречество служит дальнейшему развитию первобытного коммунизма, его можно считать исторически-прогрессивным. Но Тальгеймер впадает в преувеличение, утверждая, что «некоторое время жречество играло прогрессивную роль»¹⁾. Ибо никогда жречество не было только прогрессивным; конечно, от жрецов следует различать праврачей, как их предшественников.

Следует ли видеть в колдунах или врачах австралийцев уже жречество? Несомненно. Но с другой стороны, оно не связано с классовой эксплуатацией, как связано с ней всякое жречество на тех стадиях, когда уже существуют классы. Поскольку знахари являются жрецами, культурная роль их ограничена. Причина известна: знахари приносят совершенно реальную пользу своими врачебными знаниями и функциями, но не поскольку они в своей практике прибегают к помощи духов. Вера в духов действует положительно, поскольку, например, духи являются блюстителями первобытного коммунизма, но в других отношениях она сковывает умственный и культурный прогресс. Поскольку первобытный врач-знахарь имеет дело с духами, — большей частью бессмысленное и объективно вредное занятие, — он становится жрецом и впоследствии, когда имеются налицо исторические предпосылки, живет целиком за счет прямых производителей; своим духовным влиянием на массу он служит отныне интересам господствующей группы. Таким образом он играет немаловажную роль в разложении первобытного коммунизма.

Первобытный коммунизм мог бы обходиться без религии, если бы это был коммунизм достатка и благосостояния; ибо тогда никто не искал бы утешения и материальной помощи и не приходилось бы бояться, что выбывающие из общества больной или умерший плохо снабжены продуктами и будут мстить за это.

¹⁾ А. Thalheimer. Einführung in den dialektischen Materialismus. 1927. S. 20.

«Обычаи и предписания первобытного общества — говорит А. Тальгеймер — имеют для индивидуума абсолютную силу, но смысл и цель их не всегда и даже не в большинстве случаев ясны и понятны ему. Они действуют автоматически, инстинктивно. Само первобытное общество еще является как бы частью природы. Его веления и обычаи представляются для индивидуума как непонятные силы природы. Даже более того: вся общественная организация, как целое, видит в своем собственном строе потусторонние, незыблемые силы природы. Отсюда естественно вытекают религиозные представления, как обоснование и санкция этого строя». Это в общем правильно. Но характерно здесь то, о чем Тальгеймер не упоминает. Он считает первым источником религии отношение человека к природе, вторым — общественные отношения. Но первобытные общественные отношения покоятся на борьбе с природой; интенсивная зависимость индивидуума от первобытного общества тоже должна быть объяснена тяжелой борьбой за существование, при чем, конечно, здесь нельзя умолчать об отношении человека к природе. Тальгеймер сознательно умалчивает об этом. Поэтому у него остается необъясненным, почему первобытный человек относится к своему общественному строю, как к «потусторонним, незыблемым силам природы» и в каком смысле первобытное общество «является как бы частью природы». Ответ на этот вопрос решает также проблему об источнике религиозных верований.

Первобытный человек с одной стороны уподобляет общество природе, с другой — природу обществу, антропоморфизмирует ее. Так, например, он по обычаю первобытного коммунизма приносит нищу духу, от которого просит какой-либо услуги; но духи не реагируют на такие любезности так быстро как люди, природа остается природой. Это не может не влиять обратно на понимание социальных отношений: они от этого становятся не яснее, а наоборот почти столь же непонятными, как природа. Первобытный человек знает, по каким правилам делить мясо того или другого животного между различными кандидатами, знает, с кем можно вступать в брак и с кем нельзя; но мотивируется это всегда тем, что так приказал дух какого-нибудь великого покойника, — реальные причины приходят в забвение. В результате этой эволюции получается как в природе, так и в обществе какие-то раз на всегда застывшие, роковые призрачные силы, фикции. Тальгеймер не замечает этого компромиссного характера религии; заявляя, что общество само

является еще как бы частью природы, он должен был бы уточнить это, прибавить: первобытное общество в его религиозном отражении. Если в современном обществе бог не что иное как «господство анонимных сил капитализма», то здесь можно только в применении к религиозной идеологии дикаря говорить о «непонятных силах природы», сиречь об анонимном господстве способа производства. Тальгеймер предполагает, предпосылает религиозное мышление, но не объясняет его. Он фактически объясняет религию религией.

Тальгеймер рассматривает общество односторонне, как противоположность природе. Это в особенности сказывается в его категорическом отрицании объяснения первых религиозных представлений из олицетворения явлений природы. Он считает, что здесь играют роль только общественные отношения. «Души умерших почитаются потомками и сохраняют — конечно, только в фантазии — связь между одним поколением и последующим, обеспечивают преемственное признание традиционного общественного строя». При ближайшем рассмотрении оказывается, что Тальгеймер напрасно говорит здесь об «общественных отношениях», так как он связывает с этим игнорирование отношений человека к природе. Отрешенный от производственных отношений «традиционный общественный строй» оказывается только религиозной традицией.

Как известно, дух предка семьи или рода — Тальгеймер ссылается на него как на воплощение родового строя — представляется в виде животного, т. е. как воплощение природы. Уже эта деталь показывает, в какие противоречия запутывается Тальгеймер, принимая два различных источника религии. Излишне говорить, что возможен только один источник религии, и что с точки зрения исторического материализма не допустимо объяснять явления религии то из одного, то из другого источника.

Выше мы сказали, что Тальгеймер объясняет религию религией. Не поступает ли подобным же образом также Генрих Кун о в, когда он для объяснения происхождения религии ссылается на то, что в представлении дикаря вместе с кровью тело покидает душа? Не предполагает ли здесь Кун о в уже заранее наличие у дикаря религиозного представления? Утверждая, что все первобытные народы, естественно, дуалисты, Кун о в считает, что это освобождает его от необходимости объяснить религиозные представления из материалистического базиса.

В своей книге «Происхождение религии и веры в бога» Кун о в не приводит четкого различия между историей развития обеих определенно упоминаемых им форм души, с одной стороны — духа умершего или продолжающего жить покойника, с другой — души живущего человека. Кун о в вообще не останавливается на возможности ухода живого человека из орды. Он рассматривает различные виды смерти в связи с верованиями первобытного человека, но при этом с самого начала придает умершему ту душу, которую можно назвать душой живого человека, душу, живущую в дыхании рта, в теплоте крови и т. д. и поэтому мыслимую обычно бесформенной. Конечно, Кун о в не может не знать, что первобытный человек в своих сказаниях о духах всегда отождествляет душу с умершим, с отошедшим, во всяком случае с целым человеком; но Кун о в объясняет это просто тем, что первобытный человек не в состоянии представить себе бестелесный дух, могущий видеть, осязать, слышать, чувствовать, мыслить. Ведь и для происхождения представления о душе вообще Кун о в имеет весьма простое объяснение: дикарь никак не может представить себе, что при смерти человека совершенно прекращается жизненная деятельность, поэтому, видите ли, никак нельзя обойтись без такой вещи, как душа. Однако именно тот факт, что душа очень часто представляется также в телесном, человеческом виде, именно это обстоятельство заставляет нас подчеркивать следующее: продолжающее жить после смерти отождествляется с «отошедшим», умершим. В этом виде жизнь общества может найти свое непосредственное продолжение в «отошедшем» индивидууме, тогда как дуализм души и духа, в особенности с перенесением последнего на живого человека, имеет место лишь впоследствии.

В тех случаях, когда первобытному человеку известны обе формы души и он видит превращение одной в другую, там по аналогии с земной судьбой умирающего душа живущего предшествует душе мертвого, как жизнь предшествует смерти. Как описывает Кун о в, некоторые австралийские племена верят, что, покидая тело человека, душа вначале только «теплое дуновение», его можно ощутить, схватить, удержать в руке и сжать, но оно не имеет еще определенного вида, внешней телесной формы. Но когда после смерти человека это дуновение оставило его тело, оно через некоторое время принимает человеческий образ, в точности соответствующий внешности мертвого, лежащего

в гробу, но некомпактный и невидимый глазу обыкновенного смертного. «Отошедшие» духи или души всегда имеют в точности образ того человеческого тела, которое они прежде одушевляли.

По верованиям гавайцев (жители Сандвичевых островов), каждый человек тоже имеет душу, так как иначе он был бы безжизнен. «Когда человек умирает, его душа покидает его. Она только воздух, но отличается от обыкновенного воздуха большей плотностью и теплотой и поэтому духовидцы отчетливо узнают или воспринимают ее. Жрецы духов предков, кагуна, могут поймать такую душу в момент оставления ею умершего и заставить ее возвратиться к мертвому, снова войти в него. Нередко бывает даже, что душа возвращается в тело через несколько часов или дней после того, как оставила его; иногда унихе-пили, дух предка — покровитель семьи, встретив ушедшую душу и тронутый столами оставшихся уговаривает ее вернуться к умершему, и тогда последний снова оживает. Но если душа не воссоединяется с телом, она по истечении некоторого времени принимает образ одушевлявшегося ею прежде человеческого тела и таким образом становится акуа (духом предка)».

Кунов отчетливо различает оба описанные в этом примере представления о душе, но ошибается относительно того, которое из этих представлений древнее. Если подобно Кунову просто передавать религиозные воззрения этих первобытных людей, не исследуя их с точки зрения истории их развития, то можно, пожалуй, прийти к взгляду Кунова, что «первобытный человек понимает сначала под своей бессмертной душой только органическую жизненную силу, активность его тела и вообще не имеет еще определенного представления о сущности этой его души до и после отделения от тела». Приведенный выше пример из Тихого Океана — он в главном имеет силу также для австралийцев — показывает нам вначале бесформенную душу (мы называли ее душой живого человека), а уже по истечении нескольких дней из нее образуется обыкновенно человекообразная душа, дух умершего. Но совершенно ошибочно заключать отсюда, как это делает Кунов, что это чередование имело место также в истории развития самих представлений о душе, другими словами, что исторически человекообразная душа появилась раньше, чем другая. В действительности имело место обратное.

Фазы погребения отчасти соответствуют тем стадиям, которые проходит душа в вышеприведенном примере.

У тех же народов в первые дни после смерти покойнику не приносят еды и питья; делают это лишь когда труп начинает разлагаться, при чем цель таких приношений очевидна: примирить дух умершего и побудить его к услугам. Обычно только по прошествии этих нескольких дней принимаются также меры для обезвреживания и удаления покойника. Лишь теперь живой, больной человек превращается в умершего. Душа принимает человеческие формы, а до сих пор она была бесформенным «дуновением». Но в древнейшую эпоху имелось только представление о человеке ушедшем, но продолжающем жить; да и во всех позднейших периодах истории это остается главной формой души. Будем ли мы выводить это древнейшее представление от праврача, который был оставлен ордой вследствие его слабости или болезни, или от больного, которого удалили вследствие опасности заразы, при чем это мог быть и сам врач, — во всяком случае это представление о продолжающейся жизни возникло на почве ухода живого человека из орды, при чем после своего ухода этот человек представляется наделенным еще большим могуществом, чем прежде.

Это «могущество» первоначально всегда связывалось с личностью, точно так же как излечение больного и духовное превосходство связывались с праврачом. Лишь впоследствии эта волшебная сила могла также кристаллизироваться в нечто самостоятельное, стать таинственной безличной жизненной силой, которая может быть присуща самым различным вещам. Так например, индейцы кора, которых посетил К. Т. Прейсс, верят в своего рода безличное «оживление» различнейших предметов; мы уже познакомились с этим верованием под меланезийским именем манаизма. С другой стороны Прейсс утверждает, что эти индейцы не знают веры в души, т. е. в душу живого человека. Но этот народ знает про «муитсикс», т. е. про покойника, продолжающего жить, или отошедшего живым. Несомненно, это последнее представление — самое древнее, не только в сравнении с дуалистическим разделением души и тела, но также в сравнении с «одушевляющей», безличной или полуперсональной жизненной силой на манер меланезийской мана, которая однако является весьма древним представлением.

Других взглядов держится синолог д-р Е. Эркес в своей вышедшей в 1925 г. книге: «Как был создан бог». Первоначальной стадией в истории развития религии он считает аниматизм «веру в неуловимые, жуткие силы в природе и в колдовство, служащие для защиты от этих сил и

использования их». Эту веру он находит также на всех высших ступенях развития, но уже не в чистом виде, так как она, как целое, развилась впоследствии в систему, характеризующую как вера в души или анимизм. Но анимизм, по мнению Эркеса, появляется только тогда, когда «дифференциация общества сделала такие успехи, что ясно осознаются отличия и особенности отдельных личностей». Эта вера в таинственную мощь всех вещей получила — говорит Эркес — в народоведении имя манизма.

Мы уже познакомились выше с манаизмом; это — одушевление вещей не личной жизненной силой, которая вначале вовсе не независима от какой-либо личности, а именно от личности отошедшего. В понятии этой мана Эркес видит «самую всеобщую», а следовательно самую первоначальную форму религии. Уже животное, которое приходит в замешательство, заметив что-то странное, и пугается, когда незнакомый ему предмет похож на живое существо или ведет себя как живое существо, — уже животное «считает такие странные и жуткие предметы одушевленными и могущественными». «В этом заключается первоначальное чувство животного, а также первобытного человека по отношению к природе; в этом первоначальном ощущении и следует видеть первую стадию религии. Поэтому неправильно искать происхождения религии и доискиваться причин, которые на определенной стадии развития человечества могли привести к возникновению религиозных чувств и взглядов. Это неверная постановка вопроса. Религия не есть изобретение человека, точно так же как не являются такими изобретениями экономика, общество, язык. Где есть существа, одаренные способностью к движению, потребностью питаться и сознанием, там развиваются также все эти вещи, без них эти существа вовсе не могли бы существовать. Итак религия в своей самой общей форме не только столь же стара, как человек, она столь же стара, как животное и даже как сама жизнь».

Мы не останавливались бы на этой странной аргументации, если бы Эркес не объявлял себя марксистом и в начале своей книге, не заявлял: «наука о религии должна подходить к религиозным явлениям, как рефлексам экономических, социальных и политических условий». Эркес признает, что общественное бытие человека определяет его мышление; но в таком случае он должен был бы понимать, что прежде чем может возникнуть какая-либо религиозная идеология, должны быть налицо общественные условия, при

чем, разумеется, надо абстрагировать от общества животных. Ведь марксизм есть только метод к пониманию явлений человеческого общества. К тому же, мана вовсе не есть всякое оживление вещей и наделение их могуществом, как думает Эркес; это «могущество» сосредоточено в мана на манер того, как первобытный человек представляет себе лечебное искусство знахаря его орды, искусство, объединяющее силы коммуны и природы.

Отрицать «происхождение» религии и, следовательно, существование древнейшей безрелигиозной эпохи значит совершенно не понимать идеалистическую сущность религии. Материалист вынужден искать причин, которые на определенной стадии развития человечества повели к возникновению религиозных чувств и взглядов.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стр.
Предисловие проф. В. К. Никольского	1
Предисловие автора	5
I. ПРОИЗВОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ	9
А. Человек и природа	9
Б. Технический и культурный прогресс	11
В. Орда как социальная единица	13
Г. Разделение труда между полами	17
II. РАСПРЕДЕЛЕНИЕ	24
А. Коммунистическое распределение пищи	24
Б. Генрих Кунов и первобытный коммунизм	31
В. Феликс Сомло и первобытный коммунизм	44
III. ОРГАНИЗАЦИИ РОДСТВА	55
А. Система классов	55
1. Возрастные классы	55
2. Племя как организация родства	58
3. Территориальная экзогамия и фратрии	82
4. Брачные классы	94
5. Индивидуальные или коллективные отношения родства	103
Б. Система тотемизма	114
1. Общие замечания	114
2. Тотемизм как система распределения	115
3. Брачный тотемизм	135
4. Счет происхождения по мужской и женской линии	142
5. Тотемистический переворот	152

	Стр.
IV. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА	162
А. Полемика	162
Б. Заключение	185
V. ПРОИСХОЖДЕНИЕ РЕЛИГИИ	188
А. Общие замечания	188
Б. Уход за больными в первобытном обществе . .	192
В. Начало веры в духов	197
Г. Дальнейшие формы первобытной религии . . .	203
Д. Разложение первобытного коммунизма и перво- бытная религия	218
VI. ПЕРВОБЫТНАЯ РЕЛИГИЯ В ОСВЕЩЕНИИ МАРК- СИЗМА	224
Маркс — Энгельс — Ленин — Кунов — Тальгеймер — Эркес.	224

В БЛИЖАЙШЕЕ ВРЕМЯ ВЫЙДУТ ИЗ ПЕЧАТИ:

П. Кушу — Тайна Иисуса.

А. Древис — Происхождение христианства из гностицизма.

Дж. Фрезер — Библейские сказания.

Ф. Ле-Дантек — Атеизм.

Люкс — Религия ископаемого человека.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

Шантепи - де - ла - Соссей — Всеобщая история религии (сборник, включающий новейшие труды западно-европейских ученых по истории религии).

С. Рейнак — Орфей (заново переработанное издание).

Дюфурк — История древней церкви.

Джон Робертсон — Языческие христы.

Ф. Кюмон — Восточные религии в Римской империи.

Сентив — Святые — наследники богов.

Бессон — Тотемизм (обзор теории).

Уолэс — История эпикурейской философии и атеизм.

ЗАКАЗЫ И ЗАЯВКИ НАПРАВЛЯТЬ ИЗДАТЕЛЬСТВУ
„БЕЗБОЖНИК“.

Москва, Сретенка, 10.

Тел. 37 — 81.

В БАНЖАНШЕВ ВРЕМЯ ВЫИДУТ ИЗ ПЕЧАТИ:

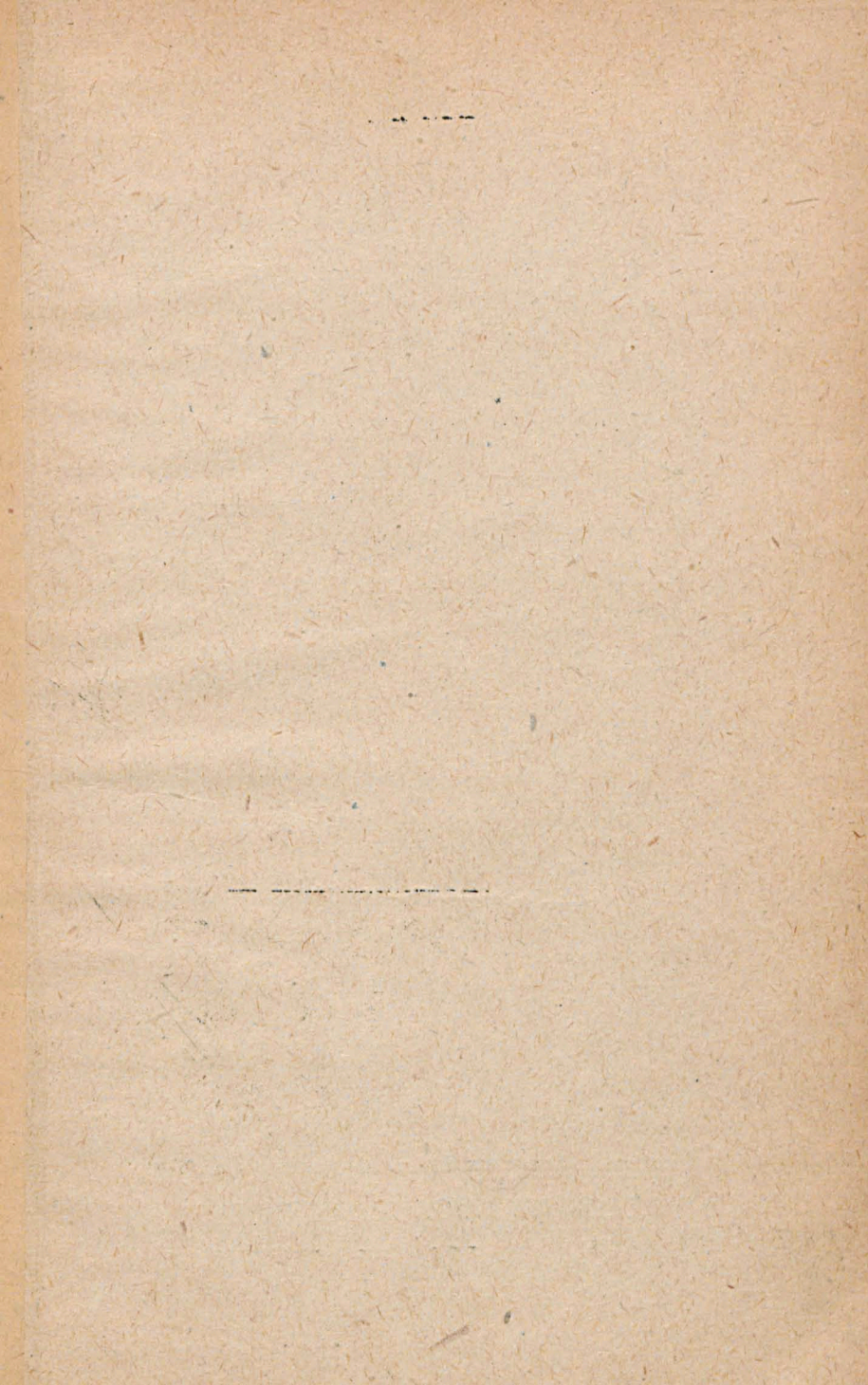
Л. Куны — Таинственные
А. Дрес — Проникновение
Дж. Фресс — Восточные сказания
Ф. де-Лантер — Атеизм
Лис — Религия как искусство

ТОБОРТС К ПЕЧАТИ:

Шантень-де-ла-Соссе — Восточные истории религии
(содержит, вкраточный обзор истории религии)
С. Рейнак — Орфей (эпос, переделанное издание)
Дюфур — История древней религии
Джон Робертсон — Восточные религии
Ф. Кюмон — Восточные религии в Римской империи
Сентис — Сентис — история религии
Рессор — Тотемизм (общий обзор)
Велас — История античной философии и атеизма

ЗАКАЗЫ И ЗАПРОСЫ НАПРАВЛЯТЬ ПОСРЕДСТВОМ
БРОКЕРОВ:

Москва, Спасская, 10.
Тел. 37-61



4

АКЦИОНЕРНОЕ ИЗДАТЕЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО

Ф Е З Б О Ж Н И К

Москва, Сретенка, 10.

Тел. 41-98